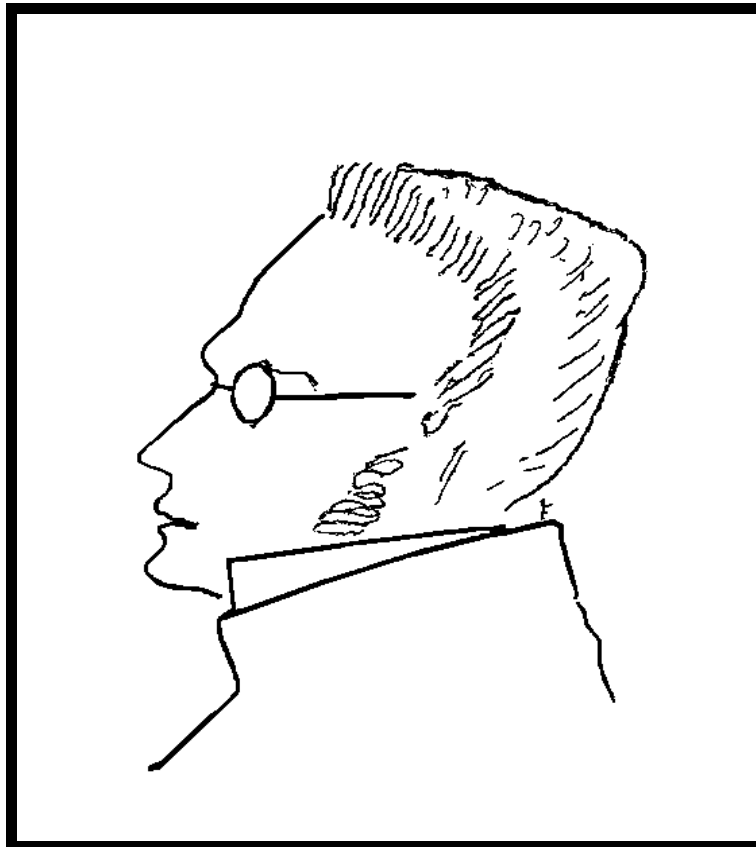


UNIVERSITE DE PARIS IV

Etude Stirnerienne I :

*De l'importance du spinozisme dans l'élucidation
de la notion d'Unicité chez Max Stirner*
par François HATOT



Maîtrise - Septembre 2005 - Dirigé par Madame H. L'HEUILLET

SOMMAIRE :

Introduction.....	2
L'unique et la Personne.....	8
L'unique et l'Individu.....	39
L'Unique et la Singularité.....	80
Conclusion.....	110
Annexe : Traduction d'un article de Saul Newman.....	114
Bibliographie.....	137

Introduction

Travailler conjointement sur Stirner et Spinoza implique la lecture de matériaux épars qui n'ont pas directement rapport avec le sujet ; il faut une âme d'archéologue pour mener à bien ce genre de mission. Aucun texte, et pourtant ! On se trouve lancé à la poursuite d'une civilisation nomade : pas de trace mais une rumeur.

Pourquoi ce rapport échappe-t-il à l'histoire ? Parce que les preuves matérielles n'existent pas . Alors, quoi ? Faut-il renoncer ? L'histoire de ce rapport signe-t-elle sa mort ou sa révélation au monde philosophique ? Stirner se demande, dans un contexte bien différent :

« Pourquoi certaines oppositions ne réussissent-elles pas ? Tout simplement, parce qu'elles ne veulent pas quitter les voies de la moralité ou de la légalité ¹ »

Ici, nous nous trouvons sur le terrain historique, où la légalité et la moralité sont l'évolutionnisme hégélien et la promesse interne à toute contradiction, de sa résolution dans la dialectique. Tant que l'on ne quitte pas ce terrain, le spinozisme et Max Stirner n'ont rien à faire ensemble, il n'en ont pas le droit.

Au fil de ma recherche j'ai rencontré des cas analogues : quel rapport entre Stirner et Nietzsche ? Là aussi, pas de données tangibles - sauf le texte. On ne peut nier qu'il y a résonance, mais on ne peut non plus l'affirmer. La polémique fut nourrie par ceux qui pensaient le lien entre les deux philosophes allemands du 19^e siècle comme fondamental et par ceux qui le pensaient superficiel². Mais ici le problème est un peu différent, car l'écart semble insurmontable entre un Spinoza ivre de dieu et un Stirner anarchiste antisocial. Si bien que là où le consensus est à peu près obtenu pour la parenté des deux philosophes allemands - qu'on la pense superficielle ou déterminante - , proposer un parallèle entre Spinoza et Stirner revient à avancer ce que personne n'atteste : on a l'avvers d'un consensus, non pas un autre consensus qui contredit notre thèse, mais plutôt une *no Word zone*, un espace de non dit qui paraît suspect.

Stirner, pourtant, vit le jour en une époque et en un lieu où il ne pouvait ignorer Spinoza. L'Allemagne du 19^{ème} siècle est à plus d'un titre spinoziste : Goethe, Schiller, et surtout Hegel ; mais encore, les camarades de Stirner, ceux qui peuplent cette contrée hétéroclite de la gauche hégélienne, ceux qui fréquentaient le cercle berlinois où Stirner avait ses habitudes entre 1841 et

¹ Stirner Max, *L'Unique et sa propriété*, Pierre Galissaire et André Sauge, Lausanne, *L'Age d'Homme*, 1972, p. 121.

² Sur cette question on peut lire André Gide : *Lettre à Angèle*, Albert Lévy : *Stirner et Nietzsche*, Arnaud Munster : *Nietzsche et Stirner*, Henri Arvon : *aux sources de l'existentialisme* et *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze.

1845, sont spinozistes³. Tous ont un rapport avec le spinozisme, et dans chaque cas ce rapport a été l'occasion pour les commentateurs de la planète de noircir des bibliothèques entières de volumes. Et pour Stirner - qui a pourtant foulé la même terre et respiré la même atmosphère spinoziste -, rien, pas le moindre petit article. Pourquoi ?

Une première hypothèse voudrait que ce rapport n'ait tout simplement pas lieu d'être. L'argument massue serait que l'Histoire n'en rend pas compte. C'est-à-dire que la lecture de Spinoza révèle inmanquablement sa dévotion inconditionnelle à Dieu, celle de Stirner sa haine de l'autre et son solipsisme, sa 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 est l'archétype du rationaliste spiritualiste, la vertu incarnée, l'homme social par excellence - le Christ en quelque sorte -, Stirner, lui, est le père de l'Antéchrist maladroite et disgracieux - cet « albatros » dont les « ailes de géant empêchent » le mouvement - que Nietzsche fera mûrir pour en faire le pourfendeur de toute morale et de toute éthique. Pour tout dire, on le fait passer pour le criminel antisocial qui veut la perte de tout et de tous pour sa jouissance personnelle. Spinoza, ce panthéiste ivre de Dieu, et Stirner, cet anarchiste extrémiste, qu'ont ils à faire ensemble sinon la guerre ? Certainement pas la paix ! Peut-être quelque chose à mi-chemin entre la guerre et la paix, quelque chose d'illégal, non pas de la discussion mais de la philosophie : des « pourparlers⁴ ».

Une deuxième hypothèse pourrait être que cette comparaison est dangereuse. Mais dangereuse pour quoi et pour qui ? Pour la nation ou l'État ? Pour la réputation de Spinoza ou peut être pour celle de Stirner ? Ou encore pour celle de la philosophie ? Y a-t-il un secret révélé dans cet exercice ? Est-ce l'œuvre de quelques mauvais génies qui veulent nous égarer sur le chemin de la vérité ? Non ! D'autant plus que ces croyances seraient bien anti-spinozistes et bien anti-stirneriennes. C'est au moment où la comparaison échappe qu'on la saisit le mieux. Eh bien, qu'attendre de cette comparaison, de cette confrontation : un miracle ? Certainement pas ! Alors quoi ?

La troisième façon de voir - qui nous semble la plus judicieuse - c'est que cette « comparaison », ce rapprochement sont rendus impossibles par un certain nombre de faits et de pensées qu'il nous faut démêler. Les lectures de ces deux penseurs sont trop tordues par l'habitude classique pour que la parenté soit reconnue. Voilà, nous commençons enfin à philosopher sur ce rapport. L'objet de ce travail consistera donc en cette dé-scolarisation.

³ 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 de Moïse Hess et *l'histoire sacrée du monde par un jeune [disciple] de Spinoza*.

⁴ Deleuze Gilles, *Pourparlers*, PARIS, Minuit, 2003, p. 7.

Comprendre ce rapport pose dès l'abord des questions philosophiques non négligeables : comment envisager le rapport entre un maître aussi singulier et un élève aussi turbulent ? Entre Hegel et Stirner, le rapport est forcément étudiantin, mais avec Spinoza, rien n'est joué ! Spinoza ne veut pas faire école, avoir des élèves mais avoir des disciples, il veut pouvoir penser et faire penser⁵. Pour conserver la liberté philosophique - que seules sa solitude et sa prudence pouvaient lui accorder⁶, il refusa en 1673 le poste que Hegel, lui, acceptera en 1816 à l'Université de Heidelberg . Stirner fut l'élève de Hegel à Berlin où ce dernier poursuivait sa carrière : il est le seul jeune hégélien qui ait reçu de Hegel lui-même ses leçons⁷. Stirner refuse lui aussi la relation maître/élève qui rappelle par trop celle qui unit maître et esclave, et se situe dans une optique plus égalitaire qui semble pouvoir s'incarner dans la relation maître et disciple. Traiter le rapport entre Stirner et ce qui devient le spinozisme ne peut se limiter à étudier les lectures, les citations que fait le premier, car si son époque est spinoziste, il ne peut manquer de se positionner dans ce mouvement. Le spinozisme a une particularité philosophique que beaucoup interprètent comme une particularité théologique. C'est d'ailleurs ce que remarquait René Zapata quand il examinait la question de la radicalité de Spinoza.⁸ Il s'agissait d'expliquer en quoi le spinozisme paraissait présenté, dans la modernité, comme une vérité théologique sans histoire et d'une efficace éternelle. Or précisément ce n'est pas le propos ici. Il s'agit d'interroger une parenté philosophique qu'aucun élément tangible ne vient appuyer, car nulle part le nom de Spinoza n'apparaît dans l'œuvre de Stirner, ni dans le récit de ses premières années étudiantines, sur lesquelles John Henri Mackay - le biographe officiel de Stirner, dans Max Stirner, *Sein leben und sein Werk* - avait enquêté. Mais il s'agit surtout de montrer en quoi le spinozisme, par son histoire, permet l'explication de la pensée stirnerienne, puisque précisément elle lui appartient historiquement.

Pour ce travail, il semble que la méthode de lecture et de commentaire que Spinoza développe dans le *Traité Théologico-Politique*⁹ - à propos de la Bible - , soit la plus adéquate. L'impératif pour une lecture spinoziste, pourrait peut être se formuler ainsi : «ne spéculons pas en dehors des limites des textes et des contextes, de l'expérience historique». À cela, nous voudrions ajouter le « tout est bon » de Paul Feyerabend¹⁰ qui en est le corollaire moderne qu'on pourrait exprimer ainsi :

⁵ Macherey Pierre, *Hegel ou Spinoza*, PARIS, Editions de la Découverte, 1990, P. 9.

⁶ Ibid., p. 7-8.

⁷ Laurence S. Stepelevich, *Idealistic studies* , 1976 volume 6 p. 264.

⁸ René Zapata, « Spinoza en U.R.S.S. » , in *Spinoza au 20ème siècle* , Olivier Bloch, PARIS, PUF, Coll. Philosophie d'Aujourd'hui, p. 498.

⁹ Spinoza, *Traité Théologico-politique*, Fokke Akkerman, PARIS, PUF, 1999.

¹⁰ Feyerabend Paul, *Contre la méthode*, PARIS, Seuil, 1979.

« Spéculons tant que nous pouvons : l'expérience historique des textes et des contextes nous démentira. »

Notre travail de dé-scolarisation ne peut se passer de cette méthode ; il va s'agir de dégager la compréhension de Stirner des commentaires successifs qui la parasitent. C'est à cette fin que le spinozisme nous semble un outil de choix.

L'autre grand problème est celui de la traduction : comment étudier un auteur qui écrit en allemand sans être soi même germaniste ? Il semble que l'on puisse tenter de faire de cette lacune une chance. N'est-ce pas la condition de tout auteur d'écrire dans une langue étrangère aux autres ? N'est-ce pas la condition de tout lecteur, en philosophie, que de traduire sans faire de faux-sens ou de contresens ? Ainsi, en comparant les traductions, on découvre les polysémies possibles qui découlent de compréhensions particulières de l'œuvre de Stirner : il faut voir dans quelle mesure un désaccord entre deux traducteurs révèle parfois bien plus qu'une simple affaire de langue. Ces divergences entre les traducteurs peuvent être résolues par une vérification sporadique, sans maîtrise de la langue, mais en avançant à pas feutrés, méticuleusement. C'est ainsi que le travail a été conçu.

L'histoire du stirnerisme est très atypique. Elle commence par une lecture pamphlétaire très véhémement 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-nietzschien maladroit ou comme d'un anarchiste véhément. La pensée de Stirner est maintenue paradoxalement dans l'ombre par la sienne propre.

Le premier versant de ce travail sera donc de mettre en lumière la pensée de Stirner en la débarrassant des clichés qui en obscurcissent souvent, dans les premiers commentaires, la compréhension.

Le second versant de ce travail permettra de montrer en quoi le spinozisme permet d'explicitier la pensée stirnerienne prise sous l'angle de l'Unicité et d'en exprimer toute la richesse.

Le troisième versant de ce travail consistera en une historicisation de la pensée de Stirner, l'inscription de son développement dans le développement plus vaste de l'histoire de la philosophie pour dissiper les rumeurs qui font de lui un penseur comète, sans origine et par là même sans destination.

Pour parvenir à nos fins, il semblait indispensable de distinguer trois manières de comprendre l'Unicité stirnerienne, non pas sur la base d'un scepticisme qui placerait chacune à un niveau

d'équivalence - où chaque lecture vaudrait en conviction la précédente - mais plutôt comme un système de « tamis » historique, chacun permettant d'affiner la même compréhension de l'Unique en prenant en considération plusieurs moments de l'histoire de sa réception.

La première partie consiste en une confrontation lexicale entre la personne stirnerienne et ce que l'on a coutume de nommer personne dans la modernité. La seconde passe au crible ce que la personne moderne voit dans l'Unique, c'est à dire l'individu. La troisième partie permet d'appréhender l'Unique comme singularité qui déborde l'individu. Le spinozisme est à chaque fois le vecteur du flétrissement ou du développement de ces unicités. Il vient comme la donnée explicative dernière qui permet d'en comprendre l'impasse philosophique ou au contraire l'aspect créateur.

Première partie : L'Unique et la Personne.

La rencontre entre l'Unique et la personne paraît problématique, tant ces deux points de vue, rapportés par la tradition philosophique, semblent diverger. En effet, on range volontiers Stirner dans la catégorie des égoïstes solipsistes athées. Néanmoins, ce qui s'impose pour définir le personnalisme français des Renouvier, Lacroix et Mounier, c'est le désintéressement, la socialité, et la foi chrétienne : la personne n'est pas l'Unique. Pourtant, quand on veut chercher dans l'histoire de la philosophie ce que peut être le personnalisme, on oublie - et même le précieux Lalande - que Stirner donne une occurrence de « personnalistes » (*personalisten*) à propos de ceux qui se réclament de sa pensée, dans « Le faux principe de notre éducation » - article paru en 1842 dans *la Gazette Rhénane*, deux ans avant son maître ouvrage, *l'Unique et sa Propriété*, paru en novembre 1844.

Au terme « personnalisme », on trouve, à partir de la cinquième édition du célèbre dictionnaire philosophique, trois occurrences : le second sens nomme la doctrine morale et sociale, fondée sur la valeur absolue de la personne, exposée dans *Le Manifeste au Service du Personnalisme*, d'Emmanuel Mounier, et développée dans la revue *Esprit*. Cette pensée découle du personnalisme au sens premier, qui qualifie la doctrine de Charles Renouvier consistant à faire, de la personnalité, la catégorie suprême et le centre de sa conception du monde.

Ainsi Renouvier nous dit :

« Toute pensée se rapporte à une conscience qui ne peut avoir pour objet autre chose qu'elle-même, qu'en se prenant en même temps pour objet elle-même afin de se témoigner sa perception. C'est l'essence et la personne ainsi posée par la conscience individuelle, étendue à d'autres consciences semblables, qui devient l'idée générale de l'être conscient.¹¹ »

C'est selon le sens troisième que l'on appelle ainsi la doctrine de la personnalité de Dieu. Ce sens est opposé au panthéisme par Feuerbach dans *L'Essence du Christianisme*.

Ainsi Feuerbach nous dit, en 1842, de la nouvelle philosophie, que *L'Essence du Christianisme*, en 1841, annonçait :

« La philosophie nouvelle est la négation tant du rationalisme que du mysticisme, tant du panthéisme que du personnalisme, tant de l'athéisme que du théisme ; elle est l'unité de toutes ces vérités antithétiques, comme vérité

¹¹ Renouvier Charles, *Les Dilemmes de la Métaphysique Pure*, PARIS, PUF, 1991, p. 234.

absolument indépendante et pure.¹² »

C'est bien dans ce clivage que Renouvier inscrit sa pensée personnaliste, mais au terme de « panthéisme » proposé comme alternative par Feuerbach, il préfère celui d' « im-personnalisme » :

« Cette vue de l'univers est appelée par les uns l'athéisme, par les autres le panthéisme, et on ne saurait nier que les premiers ne fassent l'emploi des mots le plus concordant avec l'idée commune de Dieu en tout temps. Mais les deux termes peuvent se comprendre sous un autre, plus général, qui serait l'im-personnalisme. La négation de la personne humaine, et, à vrai dire, de l'homme, s'allie à la négation de Dieu, ou personne de Dieu ; car l'Homme s'efface avec son principe et sa fin, si l'individu humain n'a pas la perpétuité, s'il ne possède pas une existence adéquate à celle de son espèce et de son monde, si le monde et l'Homme ne s'expliquent pas l'un par l'autre en se rapportant à Dieu.¹³ »

Bien qu'aucune filiation ne soit envisageable, les deux penseurs partent d'un premier constat commun : la conscience humaine.

Renouvier nous dit :

« La thèse opposée au réalisme et à ses divers genres d'application, qui tous impliquent l'impersonnalisme, a pour point de départ la conscience, et non pas un principe propre du monde externe : non pas la conscience empirique, qui est un fait de toutes manières irrécusable ; pas davantage la substance, la chose qui pense, ou l'entité abstraite du penser, hypothèses réalistes, mais le concept de la personne ou du moi : du moi généralisé uniquement en tant que condition sine qua non de la pensée, et expression générique des individus doués de conscience.¹⁴ »

Feuerbach, dans l'introduction de *L'Essence du Christianisme*, s'exprime en ces termes :

« Quelle est donc cette différence essentielle qui distingue l'homme de l'animal? A cette question, la plus simple et la plus générale des réponses, mais aussi la plus populaire, est : « c'est la conscience. » Mais la conscience au sens strict ; car la conscience qui désigne le sentiment de soi, le pouvoir de distinguer les objets sensibles, de percevoir et même de juger les choses

¹² Feuerbach Ludwig, « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie » in *Manifestes Philosophiques*, PARIS, PUF, 2001, p. 126.

¹³ Renouvier, Ibid.

¹⁴ Renouvier, Ibid.

De l'importance du spinozisme dans l'élucidation de la notion d'unicité chez Max Stirner.

extérieures sur des indices déterminés tombant sous le sens, cette conscience dans le sens le plus strict n'existe que pour qui a pour objet sa propre espèce et sa propre essence.¹⁵ »

Mais pourtant, de la spécificité de la conscience humaine, Feuerbach et Renouvier tirent des conclusions bien différentes.

Pour le premier :

« L'homme est pour lui-même, à la fois, je et tu ; et s'il peut se mettre lui-même à la place de l'autre, c'est précisément qu'il a pour objet son espèce et son essence, et pas seulement son individualité.¹⁶ »

Pour le second :

« La personne est une conscience, la plus étendue et la plus claire en ses représentations et en ses fonctions qui nous soit connue empiriquement, et douée du pouvoir, en se prenant elle-même et ses états ou actes pour objets, d'être en partie la cause de ses idées ou de leurs modifications. La cause du monde, c'est-à-dire de l'ensemble des consciences et des idées objectives et subjectives en leur principe, est Dieu, Personne parfaite, Intelligence universelle et souveraine, Volonté adéquate à l'intelligence.¹⁷ »

De la spécificité de la conscience humaine, conçue comme un dialogue entre « je » et « tu », ces deux penseurs tirent des conceptions de la nature humaine différentes. Pour Renouvier, l'option est clairement chrétienne et s'inscrit dans la tradition théologique classique. La personne individuelle correspond partiellement à la Personne parfaite de Dieu et dialogue avec elle. Pour Feuerbach, l'option est humaniste : si l'homme bénéficie d'une conscience particulière, c'est parce que sa conscience a pour objet son essence spécifique ; l'homme dialogue donc avec l'humanité. C'est de cette position que découle celle de Stirner. Avant de comprendre comment Stirner se situe dans le feuerbachisme, il nous faut saisir la pensée de Feuerbach plus en détail et voir, notamment, le rôle de premier ordre que le spinozisme joue dans sa constitution.

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

¹⁵ Feuerbach, Op. Cit., p.61.

¹⁶ Ibid., p. 62.

¹⁷ Renouvier, Op. Cit., p. 254.

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.¹⁸ »

C'est d'ailleurs pourquoi l'homme tient pour vraie « la détermination sous laquelle il pense Dieu¹⁹ ». Comme le dit Feuerbach : « Douter de mon Dieu, c'est douter de moi-même.²⁰ » 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.²¹ »

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.

« Une qualité n'est pas divine parce que Dieu la possède, mais Dieu la possède parce qu'elle est divine en soi et pour soi, parce que Dieu serait imparfait s'il en était privé.²² »

On comprend maintenant tout à fait clairement la genèse de l'entité divine:

« 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.²³ »

On voit aussi comment se forme, à partir d'elle, la multiplicité de ses déterminations:

« Le secret de la profusion infinie des déterminations de Dieu n'est donc rien d'autre que le secret de l'essence humaine, d'une essence infiniment diverse, et susceptible d'une infinité de déterminations et pour cela

¹⁸ Feuerbach, Op. Cit., p. 75.

¹⁹ Ibid., p. 84.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid., p. 86.

même sensible.²⁴»

On comprend comment Feuerbach en vient à inscrire sa pensée dans le cadre de « l'anthropothéisme²⁵ » et à ramener la philosophie de l'avenir à « l'anthropologie jointe à la physiologie²⁶ », c'est-à-dire à faire de « l'homme joint à la nature » l'objet « unique, universel, et suprême²⁷ » 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.²⁸ »

Le panthéisme spinoziste est donc une solution illusoire au problème que se pose Feuerbach lui-même. Essayons de préciser les choses :

« 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.²⁹ »

Le point qui semble capital pour la compréhension du spinozisme de Feuerbach, c'est la multiplicité des attributs, que Feuerbach comprend en terme de prédication. Ainsi nous dit-il :

« La substance est susceptible d'un nombre indéfini de prédicats ; c'est pour cette seule raison - extraordinaire raison ! - qu'elle n'en possède vraiment aucun, aucun qui soit déterminé et réel.³⁰ »

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 tout³¹ ». C'est cette difficulté que la philosophie de l'Identité - en particulier celle de Hegel - tente de dépasser :

« La philosophie de l'identité 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-

²⁴ Ibid., p. 88.

²⁵ Ibid., p. 122.

²⁶ Ibid., p. 201.

²⁷ Ibid., p. 201.

²⁸ Ibid., p. 122.

²⁹ Ibid., p. 109.

³⁰ Ibid., p. 89.

³¹ Ibid., p. 90.

De l'importance du spinozisme dans l'élucidation de la notion d'unicité chez Max Stirner.

distinction de la conscience de soi l'attribut de la substance.³² »

Ainsi Feuerbach nous dit :

« La proposition de Spinoza : « la matière est attribut de la substance » signifie tout simplement : « la matière est une réalité substantielle divine » ; de même la proposition de Hegel signifie tout simplement : « la conscience est essence divine ». ³³ »

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'être ³⁴ ». 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. ³⁵ » nous dit Feuerbach.

Et il ajoute :

« 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, tout comme l'être infini de la théologie n'est rien d'autre que l'être fini, mais abstrait. ³⁶ »

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 : c'est dans le sentiment que Feuerbach trouve la source de la certitude immanente:

« 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

³² Ibid., p. 109.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., p. 110.

³⁵ Ibid., p. 112.

³⁶ Ibid.

disputes. Le secret du savoir immédiat est la qualité sensible.³⁷»

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.³⁸ » 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.³⁹ »

C'est pourquoi « seul l'homme est la réalité et le sujet de la raison.⁴⁰ » pas de la raison spéculative et abstraite, mais de « la raison imprégnée du sang de l'homme⁴¹ » et qui a « l'être humain pour essence⁴² ». La philosophie nouvelle que Feuerbach met en place, se base sur « la divinité ou vérité de l'homme total⁴³ ». Elle se fonde sur l'exigence immanentiste du spinozisme, et trouve dans l'homme la figure de l'immanence accomplie. C'est ainsi que Feuerbach nous dit :

« La philosophie nouvelle est la résolution complète, absolue, non contradictoire de la théologie en anthropologie.⁴⁴ »

Il nous faut faire deux remarques : 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.⁴⁵ » 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,

³⁷ Ibid., p. 186.

³⁸ Ibid., p. 184.

³⁹ Ibid., p. 189.

⁴⁰ Ibid., p. 198.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., p. 199.

⁴⁵ Ibid., p. 93.

De l'importance du spinozisme dans l'élucidation de la notion d'unicité chez Max Stirner.

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.⁴⁶ »

Il est intéressant de noter que la pensée immanentiste de Feuerbach rejette l'abstraction de la monade.

Stirner s'est affranchi de l'humanisme Feuerbachien, lui opposant son unicisme.

Dans *l'Unique*, Stirner cite Feuerbach et conclut:

« « L'Être de l'Homme est son Être suprême ; certes, la religion nomme cet être suprême 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 considérons 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. ⁴⁷ »

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.

D'autre part Stirner nous dit:

« 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

⁴⁶ Ibid., p. 198.

⁴⁷ Stirner Max, *L'Unique et sa Propriété*, Pierre Galissaire, LAUSANNE, l'Âge d'Homme, 1972, p.106.

véritablement « humain » !⁴⁸ »

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.⁴⁹ »...«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.⁵⁰»

Dans le même ordre d'idée, Stirner nous dit en substance ceci : celui qui ne Me considérerait que comme Berlinoïse ou homme : « n'estimerait qu'une de mes qualités et non pas Moi. ». Il ajoute : « Ainsi faut-il ne voir dans le libéralisme que la continuation du vieux mépris chrétien pour le Moi.⁵¹ »

« 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.⁵²»

Stirner s'inscrit tout à fait dans la démarche philosophique de Feuerbach qui s'inscrivait dans

⁴⁸ Ibid., p. 118-119.

⁴⁹ Ibid., p. 225.

⁵⁰ Ibid., p. 225.

⁵¹ Ibid., p. 225.

⁵² 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: <http://www.nonserviam.com/stirner/>

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.⁵³ »

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...⁵⁴ »

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 l'indisible.⁵⁵ »

Le Moi stirnerien est l'indisible, qui résiste à la pensée conceptuelle et à la généralisation. C'est le Moi concret et Unique.

« Je suis l'ennemi de toute puissance supérieure, alors que la religion Nous enseigne d'en faire notre amie et de Nous montrer humbles devant elle.⁵⁶ »

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 ne trouvera dans l'éternité aucune rémission, mais sera passible du tribunal éternel. » Moi, Je ne veux pas de

⁵³ Feuerbach, Op. Cit., p. 201.

⁵⁴ Stirner, Op. Cit., p. 232.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., p. 233.

rémission et Je n'ai pas peur du tribunal! ⁵⁷»

Il était important de situer la pensée de Stirner dans le feuerbachisme et de montrer sa réactivité par rapport à lui. Mais cette position est une position de maturité, qui, pour le moins, est absente dans les premiers articles de Stirner. Comme le dit Arvon à propos du lien Stirner - Feuerbach :

« La polémique passionnée qui domine *L'Unique et sa Propriété*, procède d'une adhésion initiale sans réserve. ⁵⁸»

Essayons de comprendre comment cette pensée fut construite .

Le texte de Stirner, de 1842, intitulé *Le Faux Principe de notre Education* est le premier qui fasse état de la pensée stirnerienne : même si les grands thèmes de *L'Unique* n'y sont pas encore approfondis, ils y sont en gestation. C'est ce qu' Henri Arvon nous montre, dans *Aux sources de l'Existentialisme : Max Stirner*. Il constate que le thème central de *L'Unique*, qui est sans conteste l'égoïsme, n'est pas encore développé, et entrevoit sa possibilité dans le champ ouvert par Stirner de l'épanouissement de la personne dans la libre volonté. Pour Arvon, cette première position de Stirner est la pente qui le conduit nécessairement à l'Unique :

« Si Stirner hésite encore au bord du gouffre qu'il vient de découvrir - on chercherait en vain dans cet essai le thème central de *L'Unique et sa Propriété*, l'égoïsme - il ne semble pas moins décidé à y jeter sa sonde. C'est un chemin direct et immédiat qui le conduit désormais vers la notion de l'Unique. ⁵⁹ »

Or justement ce qu'Arvon met en avant ne révèle pas la particularité de ce personnalisme précoce de Max Stirner. En effet on peut se demander si justement ce n'est pas dans l'hésitation de Stirner devant le gouffre qu'il vient d'ouvrir que réside le point décisif pour la suite de sa pensée. Si le thème de l'égoïsme ne semble pas infirmé par cette position pédagogique de Stirner, il n'y est ni plus ni moins qu'en gestation. De la même façon, celui de l'unicité n'apparaît nulle part, même si celui de la personne semble l'annoncer. Il nous faut, avant toutes choses, commencer par comprendre ce qu'est ce « personnalisme » précoce de Stirner, le comparer à celui de nos personnalistes modernes, et selon le vieux principe spinoziste, qui veut que l'on ne comprenne bien

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Arvon Henri, *Aux Sources de l'Existentialisme : Max Stirner*, PARIS, PUF, 1954, p.30.

⁵⁹ Ibid., p.26.

que ce que l'on peut produire, nous replacerons ces personnalismes dans la visée historique qui les a vus naître. Ainsi, nous comprendrons mieux pourquoi la rencontre entre la personne et l'Unique fait sens, dans l'évolution de la pensée stirnerienne.

L'article de Stirner est le reflet de sa prise de position, dans le domaine particulier de l'éducation, pour un personnalisme pédagogique. Cette prise de position est originale dans la mesure où elle propose une alternative à l'opposition classique entre les tenants d'une éducation « humaniste » (centrée sur l'étude de la Bible et des textes anciens), et ceux qui veulent mettre en place la formation pratique de tous et satisfaire l'exigence universaliste du savoir. Le nom de personnalisme pour qualifier la pensée de Stirner apparaît dans la dernière page de cet article:

« Will man diejenigen, welche diesem Prinzip folgen, wieder -isten nennen, so nenne man sie meinetwegen *Personalisten*.⁶⁰ » Ce qui est traduit par André Sauge : « Si on veut donner un nom en « ...iste » à ceux qui suivent ce principe, je veux bien qu'on les appelle personnalistes.⁶¹ »

Ce « principe » éducatif, initié par Stirner, se réclame d'une exigence humaniste et d'un réalisme éclairé. Cette position se réfère à un clivage ancien qui oppose les tenants de l'éducation classique et ceux qui veulent instaurer l'éducation nouvelle. L'humanisme « continue à chercher ses modèles dans l'antiquité classique⁶² » et pour Stirner, il maintient une caste de savants à l'heure de l'universalisation, de la démocratisation du savoir. Comme le dit Albert Lévy, « l'éducation des humanistes fut donc une éducation élégante, une éducation du goût, du sens de la forme. » Les réalistes par contre, héritiers de la Révolution Française, tiennent pour la praticité du savoir et se fondent sur l'idée que l'on ne peut accorder des droits inaliénables aux hommes sans en même temps leur fournir une éducation humaine qui leur permette d'assumer leur nouvelle souveraineté citoyenne. L'humanisme, comme le dit Albert Lévy, semble à Stirner « étreindre l'ombre du passé » ; le réalisme, lui, semble tenter « d'embrasser le présent⁶³ ». La position de Stirner est définie par Albert Lévy en ces termes:

« Il faut s'élever au-dessus du conflit de l'humanisme et du réalisme, du culte de la forme et du culte de la matière, du dandisme et de

⁶⁰ Stirner Max, *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder : Humanismus und Realismus* article consultable dans la langue de l'auteur sur le site Internet <http://www.nonserviam.com/stirner/> .

⁶¹ Stirner Max, *Le Faux Principe de notre Education*, André Sauge, LAUSANNE, l'Âge d'Homme, 1972 Op. Cit., p. 44.

⁶² Lévy Albert, *Stirner et Nietzsche*, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, PARIS, p. 28.

⁶³ Ibid., p. 28-29.

l'industrialisme.⁶⁴ »

Pour préciser les choses en ce qui concerne la pensée éducative précoce de Stirner, il faut noter que, dans cet article, Stirner se propose de dépasser une alternative classique et stérile, mais qu'il se donne, ce faisant, pour objectif de réfuter le point de vue national de Heinsius, qui tentait lui aussi de résoudre cette polémique avec une préférence pour le réalisme. Arvon nous explique le « compromis » qu' Heinsius met en avant:

« la formation de l'esprit obtenue par une étude attentive de la vie réelle, un enseignement donc qui sait fondre en un tout harmonieux les matières de l'enseignement moderne et les principes qui animent l'enseignement classique. ⁶⁵»

Le projet qui s'annonce ainsi semble proche de celui de Stirner lui-même. Pourtant la position défendue par Heinsius est bien différente de celle de Stirner. Ce dernier cite quelques passages de Heinsius qui précise sa pensée nationale sur l'éducation. Ainsi, à propos de la philosophie :

« Et quoi faire de cette connaissance obscure qui ne fait que troubler l'esprit de l'époque, conduit à l'incroyance et l'athéisme, déchire les cœurs, effarouche et disperse les étudiants mêmes loin des chaires de leurs apôtres, et va jusqu'à assombrir notre langue nationale tandis qu'elle transforme les concepts les plus clairs du bon sens en énigmes mystiques? Est-ce là cette sagesse qui doit faire de notre jeunesse des hommes bons et soumis aux mœurs, des êtres raisonnables et réfléchis, de fidèles citoyens, des travailleurs utiles et accomplis dans leur profession, des maris aimants et des pères soucieux de la fondation du bien-être familial ? ». ⁶⁶

Et à propos des systèmes philosophiques, le même Heinsius se demande : « quelle bénédiction ont-ils apportée à l'État, à l'église, aux arts, à la culture du peuple? » Même s'il adhère aux visées du réalisme par ailleurs, ce qui gêne Stirner dans cette doctrine, c'est précisément le dégoût de la philosophie que Heinsius manifeste, ici, avec force et fracas. Mais ce qui le gêne plus particulièrement dans le raisonnement de Heinsius, c'est le point de vue de la nation qu'il adopte, faisant de l'utilité des citoyens pour la nation l'enjeu du problème. Le point de vue de Stirner est celui de la personne réelle :

⁶⁴ Lévy, Op. Cit., p. 29.

⁶⁵ Arvon, Op. Cit., p. 22.

⁶⁶ Stirner, Op. Cit., p. 35.

« Seul, en effet, le point de vue de la personne est juste. Seul l'homme libre et personnel est un bon citoyen (les réalistes), et, même en dépit du manque d'une culture spéciale (de savant, d'artiste, etc...), un juge au goût raffiné (les humanistes).⁶⁷ »

C'est justement sur un point intolérable pour l'émergence de la personne que réalisme et humanisme se rejoignent : le dressage des hommes.

« « On ne cherche qu'un dressage aux formes et au palpable, et de la ménagerie des humanistes ne ressortent que des lettrés, de celle des réalistes que des « citoyens bons à quelque chose. »⁶⁸ »

De part et d'autre, on dresse chacun à l'obéissance en négligeant l'émancipation personnelle. L'humanisme dresse des inadaptés, des « dandys »⁶⁹ improductifs, des lettrés sensibles à l'esthétique mais pas à l'éthique. Ils iront grossir les rangs des abstentionnistes, ou courtiseront les chefs en place : ils sont des esclavagistes « eux-mêmes esclaves⁷⁰ ». Les réalistes, pour leur part, dressent de manière « industrielle⁷¹ » des citoyens utiles et serviles qui pensent « selon des maximes⁷² » et sont incapables de rajeunir leurs jugements, qui vieillissent avec leurs principes. Le « personnalisme » de Stirner entend dépasser le dressage que prônent ces deux écoles, pour aboutir au libre épanouissement de la personnalité ; l'homme libre et personnel est celui qui se crée toujours à chaque instant. La personnalité s'oppose ici au caractère rigide des hommes réalistes ; elle est un caractère éternel qui rajeunit sans cesse, selon le jaillissement de la volonté humaine. Pour Stirner, partant de la conception négative de la liberté - en terme de désaliénation - des jeunes hégéliens⁷³, il aboutit à une définition de la personne libre comme jaillissement spontané d'une volonté qui s'exprime dans la « force d'opposition⁷⁴ » qui nous constitue. C'est ici finalement que l'on voit apparaître le germe de l'émancipation du feuerbachisme qui sera un des enjeux de *l'Unique*.

On voit bien que cette conception « germante » est déjà, mais toujours dans la perspective de Feuerbach, irréductiblement opposée au personnalisme : en effet, pour Mounier, la personne est au contraire suscitée par appel dans le dialogue, mais cela n'empêche pas ces deux penseurs - qu'un

⁶⁷ Ibid., p.44

⁶⁸ Ibid., p.39.

⁶⁹ Ibid., p. 34..

⁷⁰ Stirner, Op. Cit., p. 40.

⁷¹ Stirner, Op. Cit., p. 34.

⁷² Stirner, Op. Cit., p. 41.

⁷³ Arvon, Op. Cit., p. 26.

⁷⁴ Stirner, Op. Cit., p. 44.

siècle et le Rhin séparent - d'avoir une certaine communauté de position sur des questions pratiques. Cette communauté reste superficielle et repose sur un même souci de voir perpétuer la « personnalisation » de la politique, ou en tout cas de voir la personne préservée, même si chacun entend par « personne » des choses bien différentes. Ainsi sur l'éducation, Mounier nous dit :

« Quel est son but? Il n'est pas de faire, mais d'éveiller des personnes.
Par définition, une personne se suscite par appel, elle ne se fabrique pas par dressage. L'éducation ne peut donc avoir pour fin de façonner l'enfant au conformisme d'un milieu familial, social ou étatique, ni de se restreindre à l'adapter à la fonction ou au rôle qu'adulte il jouera. ⁷⁵»

Le personnalisme de Mounier se caractérise par le thème du dialogue, de la communication, et donc sans doute celui d'autrui. Il faut être deux pour dialoguer, et deux « bien disposés ». Le principal « ennemi » du personnalisme, c'est l'individualisme - qui ne fait que des bourreaux et des esclaves, et, par sa seule présence, empêche tout dialogue -. Finalement, le vrai sens du personnalisme est communautaire, social et collectiviste. La collectivité, si elle est le principal danger dépersonnalisant - ce que ne manque pas de voir Stirner - n'en reste pas moins « l'appui et la résistance nécessaires ⁷⁶ » à l'élan de personnalisation. La thèse communautaire de Mounier est la suivante : l'unité des personnes est différente d'une unité d'identité, car « la personne est par définition ce qui ne peut être répété deux fois. ⁷⁷ » Mais une idée-clef du personnalisme est l'affirmation de l'unité de l'humanité, qui est incluse de manière laïcisée dans l'idée moderne d'égalité. Il ne s'agit pas pour Mounier d'une idée revendicatrice et dissociatrice, individualiste, mais au contraire du lien humain : la justice. Mounier se réfère ici à Proudhon dans lequel il voit un semi-personnaliste⁷⁸, en ce que sa pensée de la société permettait une psychologie personnelle de la masse sociale⁷⁹. Mais Mounier ajoute : « l'organisation n'est viable que par les personnes et dans le champ de structure d'un univers de personnes. ⁸⁰ » Ce qui signifie que l'égalité et la justice sociale ne sont réelles que dans une société des personnes, c'est-à-dire dans le dialogue. Or justement, dans l'article « personnaliste » de Stirner, la réflexion sur la société est très présente et recoupe ces espérances :

⁷⁵ Mounier Emmanuel, *Le Personnalisme*, PARIS, PUF, p.129

⁷⁶ Mounier E., *Le Personnalisme*, Que Sais-Je?, PARIS, PUF, 1949, p. 38-39.

⁷⁷ Ibid. p.42

⁷⁸ Mounier Emmanuel, *Communisme, Anarchie, et Personnalisme*, PARIS, Éditions du Seuil, Points, coll. politique, 1966, p. 176.

⁷⁹ Ibid.,

⁸⁰ Mounier, *Le Personnalisme*, Op. Cit., p.44.

« C'est avec cette éducation seulement, universelle par cela qu'en elle l'homme le plus humble coïncide avec le plus élevé, que nous débouchons sur la véritable égalité de tous, l'égalité de personnes libres : seule la liberté est égalité.⁸¹ »

Sur ce point précis, les thèses politiques de Stirner et de Mounier coïncident. Pourtant il ne peut exister de rapport de filiation entre les deux. Il n'empêche qu'un point intéressant demeure la rencontre entre les positions sur « l'échiquier politique » de Stirner et de Mounier : le « *ni de gauche ni de droite* »⁸² des personalistes leur permet de préserver le dialogue et de favoriser l'émergence d'une autorité politique. Le refus stirnerien de l'appartenance (cela veut-il dire "participation" ?) à un parti - quel qu'il soit - lui permet de ne pas compromettre son unicité :

« Avec l'Etat va *le parti*. « Parti, parti, qui ne doit prendre parti? » Mais l'individu est unique, et non pas membre d'un parti : il s'unit librement et se sépare à nouveau librement. Le parti n'est qu'un État dans l'État et la « paix » doit régner dans ce petit « État des abeilles » comme dans le grand. Ce sont précisément ceux qui crient le plus fort qu'il doit exister une *opposition* dans l'État, qui s'emploient avec le plus de zèle contre tout manque d'unité dans le parti. Preuve qu'eux aussi ne veulent qu'un État. Ce n'est pas contre l'État, mais contre l'Unique que se brisent tous les partis.⁸³ »

L'Unique lui aussi revendique un « ni de gauche ni de droite », et Mounier nous met en garde dans son *Court Traité de la Mystique de Gauche* sur la compréhension de cette phrase par les personalistes. S'adressant aux politiques, il leur dit :

« L'homme, ses problèmes, sa civilisation, sa vérité métaphysique aussi bien que son histoire la plus engagée, l'actualité comme vous dites, tout cela est à une distance dont vous n'avez pas la moindre idée de ces idéologies contradictoires, de ces volontés brouillonnes et de ces instincts déguisés que vous classez en droite et gauche.⁸⁴ »

La formule « ni de droite ni de gauche » des personalistes : « ne signifie pas je ne sais quelle impartialité inhumaine, encore moins une affection d'intégrité⁸⁵ ».

Du point de vue personaliste, il y a deux interprétations de cette phrase qui sont dangereuses

⁸¹ Stirner M., Op. Cit., p.43.

⁸² Mounier Emmanuel, *Communisme...*, Op. Cit., p.20

⁸³ Stirner Max, *L'Unique et sa Propriété*, Pierre Galissaire, LAUSANNE, Editions l'Age d'Homme, 1972, p.279.

⁸⁴ Mounier E., Op. Cit. p.21.

⁸⁵ Ibid., p. 20.

au plus haut point .La première est la position de ceux qui veulent remplacer l'ordre politique par une structure fascisante. Mounier nous dit que :

« la formule porte le germe de l'esprit fasciste, le complexe fasciste naissant d'une désaffection de la droite traditionnelle aussi bien que de la vieille gauche.⁸⁶ »

La seconde est celle des indécis et des abstentionnistes, qui ajoutent un conformisme nouveau à la confusion ambiante :

« Les consciences moyennes et les imaginations faibles y trouvent l'assurance qu'elles tiennent la ligne de crête du bon sens avec leurs comportements à courte vue et leurs sagesses confortables. La méthode nourrit aussi l'ivresse iconoclaste de ces dévots de la négation, de l'abstention, de l'opposition et de l'excommunication, qui ne sont heureux que là où ils se sont persuadés être seuls, et qui trouvent dans cette lutte contre deux horizons conjurés, un moyen indéfini d'écouler leurs humeurs chagrines.⁸⁷ »

Dans ce dernier portrait au vitriol, on croit reconnaître les qualificatifs que Mounier adresse à Stirner quand il en vient à parler de l'anarchisme, anarchisme pour lequel il développe une affection non négligeable. Mounier nous dit ainsi:

« A la seule exception de Stirner, dont nous avons dit qu'il institue un courant radicalement aberrant de l'anarchie, toute la tradition anarchiste se prononce contre l'individualisme. L'individualisme est le principe bourgeois et aristocratique.⁸⁸ »

En plus de cet individualisme, son diagnostic à propos de *l'Unique* est sans appel : pour parler de l'anarchisme « il serait tout à fait superflu d'évoquer ici le solipsisme nietzschéen de Stirner ». À la page suivante, Mounier définit deux anarchismes, l'un idyllique, l'autre frénétique. Il précise que ceux qui défendaient le dernier étaient :

« moins excentriques que l'égoïsme stirnerien (qu'on se rappelle -

⁸⁶ Ibid., p. 21.

⁸⁷ Ibid., p. 22.

⁸⁸ Ibid, p. 166. Mounier emprunte cette dernière phrase à Bakounine, V, 342. *Graves, Individu et société*.

ajoute-t-il - la vogue des phalanstères de tout acabit et celle des attentats) ⁸⁹»

Stirner est pour Mounier cet anarchiste inconséquent qui met en avant l'égoïsme et l'individualisme bourgeois, et se retrouve enfermé dans un solipsisme nietzschéen. Pour Mounier, Stirner mérite sans doute d'être classé dans la catégorie des apolitiques abstentionnistes nihilistes : c'est peut-être ce qui lui vaut le qualificatif de nietzschéen alors que Stirner précède d'une « vie d'homme » la naissance de Nietzsche - ce qui ferait de ce dernier un stirnerien si la filiation philosophique ne posait pas autant de problèmes historiques⁹⁰. Reste que l'accusation de nihilisme demeure, du point de vue du personnalisme .

Il semble que Stirner ne puisse être classé parmi l'une ou l'autre de ces deux catégories « dangereuses » des tenants du « ni de gauche, ni de droite » : il n'est pas fasciste - même si Mussolini publia un éloge de ses écrits dans sa jeunesse socialiste⁹¹. De la même façon, si Stirner est classé parmi les anarchistes⁹², habituellement en tout cas, - ce qui le rangerait du côté des abstentionnistes -, il nous faut donner raison sur ce point à Mounier : Stirner ne semble pas anarchiste. Mais cela n'en fait pour autant pas un nihiliste solipsiste. Car ce n'est pas sur cette base qu'il semble qu'il s'oppose à la mouvance anarchiste: la doctrine de Proudhon lui semble être une autre forme de religion, idolâtre de la justice. C'est précisément cette conception de la justice qui faisait manifester à Mounier une certaine complaisance à l'égard de Proudhon. Arvon nous dit à ce propos:

« Quand le regretté E. Mounier qui fut le cœur et la conscience de notre époque voulut confronter « marxisme ouvert », c'est-à-dire un marxisme qui saurait allier une juste analyse de l'évolution sociale au maintien intégral des prérogatives personnelles, et « marxisme scolastique » ,c'est-à-dire un marxisme qui tend à abandonner l'individu à une volonté abstraite, Proudhon s'est trouvé aussitôt mêlé au débat.⁹³ »

⁸⁹ Ibid., p. 95.

⁹⁰ À ce sujet il faut lire Albert Lévy et son *Stirner et Nietzsche* déjà cité, et Arno Münster et son *Nietzsche et Stirner*, PARIS, Kimé, 1999. Ce dernier semble être partisan d'une filiation - ce qu' Arvon contestait dans *Aux Sources de l'Existentialisme* .

⁹¹ 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, p.176 : L'auteur donne en note la traduction d'un article de Mussolini écrit en 1919 et paru dans *Il Popolo d'Italia*. - revue socialiste fondée par celui qui deviendra le Duce -. Sparagano remarque que d'une part Mussolini était enthousiasmé par l'expression grégaire de la volonté stirnerienne, qu'il prend comme un individualisme, et qu'en sus, il a tout simplement occulté les violentes critiques de *l'Unique* contre l'Etat.

⁹² Cette deuxième perversion du texte est celle qui a fondée la précédente : l'individualisme stirnerien est une chimère.

⁹³ Arvon, *L'Anarchisme*, p. 47.

Or, dans l'article « personnaliste » de Stirner, rien ne fait état de ce désaccord avec Proudhon. De plus il est important de noter que, selon les sources historiques, les jeunes hégéliens, sous l'influence desquels se trouve encore Stirner en 1842 quand il écrit cet article, furent plutôt réceptifs à la pensée de Proudhon. Ainsi, Arvon nous dit:

« On est surpris de constater à quel point l'anarchie proclamée par Proudhon dans sa plaquette *Qu'est-ce que la propriété?* préoccupe les esprits en Allemagne dès 1842⁹⁴ »

On peut émettre l'hypothèse que cette année-là, Stirner fut touché par l'anarchie proudhonienne comme ses condisciples du club « des libres », et cette hypothèse est renforcée par le fait que sa condamnation ultérieure du proudhonisme reprend l'argumentation qui émerge dans la gauche hégélienne dès 1843⁹⁵ à l'encontre de la pensée proudhonienne. Marx reprendra lui aussi cette argumentation dans son *Misère de la Philosophie* et, pour lui aussi, cette condamnation a tous les traits d'un revirement⁹⁶. La justice proudhonienne pose problème aux jeunes hégéliens qui y voient la résurgence de l'aliénation religieuse⁹⁷. Il est probable que Stirner a suivi ce mouvement de désaffection progressive, et que, vers 1843, il a rejeté le proudhonisme sur les mêmes bases que ses condisciples, avant de singulariser sa critique en se séparant de l'influence des jeunes hégéliens et du feuerbachisme, - ce dont *l'Unique* fait état .

Le point important ici est que la position anti-idéologique sur le fond de la réalité de la personne est commune, bien que superficiellement, au personnalisme de Mounier et à la pensée précoce de Stirner. C'est ce que nous entendons préciser par l'étude de la confrontation entre Stirner et celui en qui tous voient l'origine commune, la source de toute pensée existentialiste, et la source de toute pensée personnaliste : Kierkegaard .

Deux penseurs opèrent cette confrontation : Martin Buber dans *Je et tu*⁹⁸ estime que l'Unique conduit à l'homme de Kierkegaard en purifiant les concepts de vérité et de responsabilité ; au contraire, Henri Arvon, dans *Aux sources de l'Existentialisme*, estime que c'est l'homme angoissé de Kierkegaard que l'Unique révèle à la jouissance personnelle et sauve de l'angoisse. Ces deux thèses sont intéressantes, mais le point important - semble-t-il - pour le présent travail, n'est pas de les départir, mais bien de voir que, si des fossés conceptuels sont creusés entre ces deux penseurs,

⁹⁴ Ibid., p. 96.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Buber Martin, *Une Vie en Dialogue*, Jean Loewenson-Lavi, PARIS, Aubier Montaigne, 1959, p. 151.

un point essentiel les rapproche : l'opposition de l'unicité de Stirner comme de Kierkegaard à l'individualité de la pensée individualiste. Dans *La Question Qui Se Pose à l'Individu*, Stirner ne sert que de contre-exemple particulier, même si cette particularité a son importance :

« Nominaliste pathétique et démasqueur d'idées, Stirner voulait réduire les prétendus vestiges de l'idéalisme allemand (qu'il croyait voir dans Ludwig Feuerbach) en élevant, non plus le sujet pensant, ni même l'homme, mais l'individu qui existe là, concrètement, au rang de pilier de l'univers, c'est-à-dire de « son propre » univers, comme le « seul et unique Moi ».⁹⁹ »

Le reproche principal que Buber fait à Stirner, c'est l'impossibilité du dialogue qui est - rappelons-le - le thème central du personnalisme, car il permet l'émergence de la personne.

Chez Stirner, il n'y a pas place pour le rapport du « je » et du « tu », nous dit Buber, et si cette pensée n'est pas la source spirituelle de « la tendance à dévêtir la responsabilité et la vérité de leur réalité, qui caractérise notre temps », elle s'y annonce tout de même. Il ajoute, que certains « nous » modernes, dans leur rigidité, rappellent le langage de l'Unique, bien que Stirner fût lui-même violemment opposé, selon lui, à toute version pluraliste. L'accusation est simple : non seulement Stirner est un solipsiste absolu, mais encore il a donné des outils conceptuels pour constituer des « nous » solipsistes, rigides, fermés à tout dialogue. Par une transposition du solipsisme stirnerien qui ne s'adresse, selon Buber, qu'à des individus, dans le domaine social le dialogue est rompu : le « nous » devient Unique pour les individus qui le constituent.

La thèse du solipsisme que Buber semble lire dans *l'Unique* est contredite par Michel Sparagano¹⁰⁰, qui nous explique que 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 ¹⁰¹ ». Il n'empêche que le dialogue personnaliste est compromis, au moins par l'absence de dieu chez Stirner. De plus, nous devons ajouter que le dialogue est, dans *l'Unique*, soumis à la condition du « Fais-toi valoir » qui s'adresse justement aux autres - qui voudraient dialoguer avec l'Unique - et dont Buber nie ici l'existence. Le projet

⁹⁹ Ibid. p.152

¹⁰⁰ Sparagano M., Op. Cit. p.177.

¹⁰¹ Ibid.

stirnerien n'est pas solipsiste. - Que le solipsisme est paisible et tranquille! - Ici, on interroge la société :

« Dans une association, Tu apportes tout ton pouvoir, tes moyens et Tu Te fais valoir, dans la société Tu es utilisé avec ta force de travail ; dans la première Tu vis égoïstement, dans la seconde humainement, c'est-à-dire religieusement.¹⁰² »

Stirner et Kierkegaard sont diamétralement opposés, chacun à « l'extrême-bord » de la conception de l'individu qui ne vise pas au sujet comme chez Hegel, ni non plus à l'homme comme chez Feuerbach, mais à la concrète singularité ; cependant elle n'entend pas l'individu présent mais la personne qui « se trouve ». Or c'est chacun à un bout de cette catégorie que Stirner et Kierkegaard se placent¹⁰³ : Stirner avec son « Utilise-toi », Kierkegaard avec son « Reconnais-toi », chacun est opposé à l'individu qui tente de « se trouver » mais chacun sur un fond critique diamétralement opposé, nous dit Buber. Pour Stirner, l'individu, l'Unique, est la concrète singularité qui se nourrit d'elle-même pour se produire à nouveau à chaque instant. Pour Kierkegaard, les choses sont très différentes. L'individu de Kierkegaard vient comme le modèle de la personne des personnalistes. La religiosité kierkegaardienne est la conception du dialogue personnaliste - c'est du moins ce que l'on voit chez Buber.

Devenir un individu, d'après Buber et pour Kierkegaard, c'est « la première condition de toute religiosité ». Cette religiosité, c'est l'état de l'existence qui dépasse la limite de la personne du fait même de réaliser les attributs de la personne, si bien que l'être familier perd sa familiarité et n'est plus mon Être à moi, mais « ma participation à ce qui est » - on retrouve cette formule presque inchangée chez Lacroix, quand il parle de la croyance et de l'engagement de la personne.

Pour Lacroix, la personne : « n'est pas un ensemble de liens extrinsèques qui s'établiraient entre un individu d'ores et déjà réel et une communauté distincte : elle est la participation vivante du moi à un ordre concret qu'elle s'engage à servir et qui en retour lui confère la seule réalité à laquelle elle puisse prétendre.¹⁰⁴ »

Chez Kierkegaard, l'individu « correspond » à Dieu. La « Religiosité » devient réalité religieuse. On ne peut pas dire « je » en parfaite réalité sans dire « tu » en parfaite réalité, c'est-à-

¹⁰² Stirner M., Op. Cit., p. 348.

¹⁰³ Buber M., Op. Cit. p. 153.

¹⁰⁴ Lacroix Jean, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme*, PARIS, PUF, 1971, p. 76.

dire en disant Dieu. Et même si on le fait en communauté, on ne peut le faire que seul. Voilà le sens de la solitude kierkegaardienne.

C'est ce qui, dans l'enseignement de Kierkegaard, est le plus problématique et demande le plus de restriction pour la conception personnaliste:

« Et malgré le magnifique élan de spiritualité qui l'anime, nous dirions volontiers que tout personnalisme aujourd'hui est perdu qui ne se méfie pas d'abord de - nous ne disons pas qui rejette - l'héritage Kierkegaardien. Le thème de la solitude est le plus dangereux, qui oublie qu'à chaque instant, dans son acte comme dans sa pensée, l'individu est le représentant et comme le délégué de l'humanité entière.¹⁰⁵ »

Lacroix, à la suite de Mounier, conçoit un « être social » : un « nous » qui aurait valeur de dépassement du « je », à la fois imposition à la personne et seule occasion pour elle de participer à l'être. Le risque étant à l'inverse qu'à considérer le thème de la communauté comme le moins dangereux, on finisse par aboutir à une rigidité du « nous », que Buber imputait tout à l'heure à Stirner - et qui pourrait bien émerger de la descendance de Kierkegaard. Pour Lacroix on ne peut pas dire « je » en toute réalité et personnalité, sans dire préalablement « nous », en toute réalité et en toute personnalité. La religiosité de Kierkegaard, qui ne pouvait être expérimentée que dans la solitude, devient « socialité » chez les personnalistes « sociaux ». C'est - me semble-t-il - le sens du personnalisme du fondateur d'*Esprit* et de celui de Jean Lacroix : la personne n'advient que dans et grâce à la communauté, et de plus, la personne est investie par la communauté d'une mission de dialogue et d'engagement, c'est-à-dire de croyance en elle. On voit de manière évidente en quoi cette thématique provoque l'hostilité de Stirner, qui aurait tût fait de qualifier cette personne, qui croit en la société, de « possédée » ; mais il faut voir sur quelle base le personnalisme s'engage dans cette voie.

C'est Jean Lacroix qui nous permet de comprendre cela. Après Mounier et son *Introduction aux Existentialismes*, Lacroix nous rappelle que le personnalisme est avant tout une tentative de conciliation entre le systématisme et l'existentialisme :

« Entre le connaître et l'exister le dialogue est sans fin et notre vocation propre est d'être ce système agissant qui se dépasse toujours lui-même, non en cessant d'être soi, mais en s'ouvrant toujours plus à cet au-delà de toute connaissance et de toute existence par lequel seul nous connaissons

¹⁰⁵ Ibid. p.77.

et nous sommes.¹⁰⁶»

Le personnalisme français est bien personnaliste au sens troisième de la définition du Lalande : ce sens feuerbachien qui s'oppose au panthéisme et qui vient qualifier les philosophies qui pensent la personnalité de Dieu. En effet pour Feuerbach - contemporain et ami de Stirner, membre du cercle berlinois « des libres », où se côtoyaient Marx, Engels, les frères Bauer et Moïse Hess - il y a, comme nous l'avons vu, un grand clivage de la philosophie, entre ceux qui pensent la personnalité de Dieu et se réfèrent à la doctrine chrétienne, dont était Renouvier - premier penseur à revendiquer l'appellation de personnaliste - et ceux qui, à la suite de Spinoza, pensent l'immanence du Dieu impersonnel.

Dans cette optique, Jean Lacroix, - et le courant duquel il se réclame -, ne peut manquer de personnaliser la substance spinoziste : c'est ce besoin qui lui fait prendre position contre Spinoza, et sa philosophie « du point de vue de Dieu ». Le spinozisme contre lequel Lacroix prend position résonne harmoniquement avec celui en réaction duquel Hegel, après Leibniz, construit son système. Macherey nous explique le problème :

"pour Hegel, Spinoza occupe donc la place de précurseur : avec lui quelque chose commence. Mais il n'est justement qu'un précurseur¹⁰⁷"

Macherey nous montre que, pour Hegel, la philosophie spinoziste est une philosophie commençante, une « tentative avortée¹⁰⁸ » et que c'est ainsi qu'il faut entendre la célèbre sentence de Hegel : « ou le spinozisme ou pas de philosophie.¹⁰⁹ ». Tout le raisonnement de Hegel, 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 vide¹¹⁰. Le 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 ¹¹¹»

¹⁰⁶ Ibid. p.74-75.

¹⁰⁷ Macherey Pierre, *Hegel ou Spinoza*, PARIS, Éditions de la Découverte, p. 17

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Hegel G.W.F., *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Tome 6, Pierre Garniron, PARIS, Vrin, 1985, p.1453

¹¹⁰ Macherey, Ibid., p. 33.

¹¹¹ Ibid.

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. ¹¹² »

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 précurseur¹¹³. 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 ¹¹⁴ ». Les attributs leur paraissent « attribués » à la substance par un entendement lui-même explicatif¹¹⁵. C'est ainsi - semble-t-il - que Feuerbach lui-même avait compris les attributs de la substance, et c'est pourquoi il les comprenait comme des prédicats relatifs à la substance qui devenait ainsi sujet. Stirner dépassant Feuerbach dans *l'Unique* après son adhésion totale à l'humanisme, dont témoignent ses premiers articles philosophiques, 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. Le point important ici est de voir qu'il semble bien que cette lecture corresponde 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 acosmisme car « la nature, le monde, ne sont, selon une expression de Spinoza, qu'affection, mode de la substance, et non quelque chose de substantiel. ¹¹⁶ » 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 ajoute que « 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-

¹¹² Deleuze Gilles, *Spinoza et le Problème de l'Expression*, PARIS, Minuit, 1968, p.13.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., p. 14.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Hegel, Op., Cit., p. 1452.

même¹¹⁷». Il nous dit que « telle est dans l'ensemble l'idée spinoziste. C'est la même chose que ce qu'était le « öv » chez les éléates. C'est l'intuition orientale qui, avec Spinoza, s'est exprimée pour la première fois en Occident.¹¹⁸ »

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 ¹¹⁹ » ; 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.¹²⁰ ». 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.

Il est singulier de noter que Jean Lacroix fait les mêmes reproches au spinozisme :

« Cette conception spinoziste ne saurait évidemment expliquer le phénomène psychologique de la croyance : elle ne rend compte ni du progrès de la pensée ni de l'erreur¹²¹. »

Bien que le personnalisme ait, par ailleurs, combattu Hegel comme le penseur le plus systématique et dépersonnalisant du siècle précédent¹²², ils font route ensemble sur le chemin critique du spinozisme : au cœur de la théorie de la connaissance du personnalisme, il y a la croyance et le doute - que le spinozisme échoue à appréhender, du fait de sa conception affirmative de l'idée. Quelques lignes plus loin, Lacroix cite Hamelin:

« « L'adhésion d'un esprit à la vérité ou à ce qu'il regarde comme tel, l'opération par laquelle un sujet s'approprie et pose pour lui-même l'objet est la croyance » ¹²³ »

La centralité de la croyance dans la théorie de la connaissance personnaliste en fait la propriété principale de la personne : son engagement. Les raisons de croire ne sont pas la croyance elle-même, qui consiste en un engagement personnel :

« Le contenu du jugement peut avoir bien des origines ; mais

¹¹⁷ Ibid., p. 1457.

¹¹⁸ Ibid., p. 1455.

¹¹⁹ Ibid., p. 1456.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Lacroix Jean, Op. Cit. p.98.

¹²² Mounier Emmanuel, *Le Personnalisme*, PARIS, PUF, Que Sais-Je? p.11 : « Hegel restera l'architecte imposant et monstrueux de l'impérialisme de l'idée impersonnelle. »

¹²³ Ibid. p. 99.

l'assentiment, en quoi consiste la croyance, est purement personnel.¹²⁴»

Ce que nous propose Lacroix, c'est finalement quelque chose de sensiblement différent de ce que proposait Mounier, une pensée qui révèle le personnalisme à sa vérité systématique : le trans-personnalisme. Il s'agit de reconnaître « la réalité spirituelle d'un être social¹²⁵ » : le « nous » qui n'est pas accord entre des « toi » - ce qui, à la rigueur, pourrait être une conception stirnerienne - mais qui est le contemporain de ces « toi ». La personne, ici, est la participation vivante du moi à ce qui est, à un ordre concret qu'elle sert en échange de sa réalité. Lacroix nous dit :

« Ce qui signifie que l'homme ne peut jamais épanouir sa personnalité
et la développer qu'en se mettant au service d'une cause qui le dépasse.¹²⁶ »

Ce qui, en langage stirnerien, reviendrait à dire que l'homme ne s'épanouit que quand il est « possédé » ! Cette thèse est éminemment anti-stirnerienne, et bien que Lacroix l'atténue à la fin de la page en notant que c'est « dans l'intime liaison du doute et de la croyance, que devra s'engager tout personnalisme¹²⁷ », il n'empêche que la distinction entre Stirner et le personnalisme confine à l'opposition philosophique pure et simple. Cette opposition repose sur un point essentiel du spinozisme : l'identification de la croyance avec la pensée - confuse et incomplète, mais pensée quand même - et la réduction du doute à une fluctuation de l'imagination. Ainsi le *cogito* cartésien, fondateur du personnalisme du 17^{ème} siècle, est réduit à une pensée confuse et incomplète, c'est-à-dire à une croyance.

C'est ce que les personnalistes contestent au spinozisme, en reprenant l'argument leibnizo-hégélien de l'orientalisme de la substance, qui est l'être absolu, immobile et immuable des éléates et des kabbalistes, l'affirmation pure de la pensée, qui ne laisse nulle part place au doute et à la croyance, et se prive ainsi de la notion de progrès de la pensée. Leur solution n'est pas spirituelle et dialectique - contrairement à Hegel - mais trans-personnelle, comme nous l'avons dit : la personne est l'épanouissement de l'homme dans l'engagement qui le lie à sa croyance, ce que Stirner appelle une de ses possessions et qui s'oppose à ses propriétés. La croyance en une cause autre que celle, unique, de la personne, est justement, pour Stirner, le principal foyer de dépersonnalisation. Et c'est d'ailleurs ce thème qui ouvre son maître ouvrage :

¹²⁴ Ibid. p. 103.

¹²⁵ Ibid. p. 74.

¹²⁶ Ibid. p. 76

¹²⁷ Ibid. p. 78

« Au diable donc toute cause, qui n'est pas purement et pleinement la Mienne ! Vous estimez que Ma cause doit au moins être « la bonne » ? Bonne, mauvaise, qu'est-ce à dire ? Je suis moi-même Ma cause et je ne suis ni bon ni mauvais : pour Moi ces deux mots n'ont pas de sens.¹²⁸ »

On voit bien que c'est au niveau de la pensée de l'Unique et de l'égoïsme que le plus grand désaccord se fait jour entre Stirner et les personalistes. En restant au niveau de la réflexion pédagogique de l'article de 1842, on peut concilier la majorité de leurs thèses, mais sitôt que l'égoïsme de l'Unique est constitué, le « dialogue » est rompu. On aurait pu concevoir un personalisme athée sur la base de la doctrine stirnerienne - une créature étrange - mais l'égoïsme contredit la thèse désormais centrale du personalisme : la trans-personnalité du personnel qui fait des citoyens, des possédés, des hommes religieusement utiles, des hommes communautaires, génériques et pas uniques. Le personalisme et l'égoïsme stirnerien sont résolument opposés. D'ailleurs la position réelle du premier à propos du second est claire : nous la trouvons chez Buber et il semble qu'elle vienne, comme en écho, chez Mounier .

La thèse de Buber sur Stirner est complexe : il oppose - il est vrai - Kierkegaard comme Stirner à l'individualisme ; mais il les oppose aussi entre eux, comme les deux extrêmes bords de la catégorie individuelle.

Pour Buber « Stirner commence où l'individualisme cesse d'être frivole » : il tient à la formation de la libre personnalité, mais pour lui, il s'agit de dégager l'homme libre de ce qui est monde pour que tous les liens existentiels ne représentent plus que la nourriture de sa singularité.

Deux questions révèlent l'opposition de Stirner et de Kierkegaard : celle de la responsabilité et celle de la vérité. Stirner, alors qu'il voulait dissoudre ces deux notions, permet leur purification et leur renouvellement.

La responsabilité implique un juge extérieur à moi à qui je dois rendre raison, une altérité ontique - ce que Stirner, lu par Buber comme un solipsiste, ne peut qu'ignorer. Voilà ce qui fait dire à Buber que ce à quoi Stirner s'attaque, c'est au « succédané », à la « pseudo-responsabilité », qui dépend de fantômes - (idée, institutions, Nature, raison) -, à laquelle personne ne croit plus : « ce que vous appelez responsabilité est mensonge » - « il a raison : c'est du mensonge. Mais il existe une réalité. » Et le chemin qui y conduit est plus dégagé, depuis que le mensonge a été reconnu. Voilà comment Buber en arrive à considérer que L'Unique solipsiste mène à l'individu personnel de Kierkegaard. Le problème est - comme nous l'avons montré - que le solipsisme de Stirner ne peut

¹²⁸ Stirner M., Op. Cit. p. 81.

être avéré. Ceci est encore plus apparent quand on considère le second problème que Buber voit dans la conception de Stirner : la vérité.

Là encore, Buber pense que ce à quoi Stirner s'attaque, c'est ce qu'il veut démontrer : l'assujettissement de la vérité à la personne. Et il rapproche cette fois la pensée de la vérité chez Stirner :

« Toi seul es la vérité ou, bien mieux, Tu es plus que la vérité, qui, elle, n'est rien devant Toi. ¹²⁹ »

des maximes de l'individualisme moderne : « est vrai ce qui est mien » et « ce que je tiens pour vrai est déterminé par ce que je suis » qui correspondent à : ce que je tiens pour vrai de par mes complexes psychologiques et de par mon appartenance sociologique. Et c'est là que Buber trahit sa pensée du stirnerisme, qui lui fait préférer Kierkegaard. Il nous dit : la vérité possédée est une chimère, voilà ce que Stirner révèle involontairement. Mais Kierkegaard nous dit qu'il y a une participation à l'être de l'inaccessible vérité pour celui qui en subit l'épreuve et s'y confirme. Il y a un rapport de réalité entre la personne humaine dans sa totalité et la vérité que l'on ne peut pas posséder. Ce rapport est avec ce qui est : Dieu. Pour Kierkegaard, la seule vraie manière de considérer la vie, c'est l'individu, car son existence, cette manière de considérer la vie, est communication de la vérité humaine. Être l'individu est la communication de la vérité humaine.

Stirner écrit : « Tu es toi seul la vérité ». Kierkegaard, lui, dit : « L'individu est la vérité » et continue ainsi : « Dieu est la vérité » parce que : « Tu corresponds avec Dieu. »

À ce niveau tout est clair : si Buber pense l'Unique comme conduisant à l'individu de Kierkegaard, c'est au prix d'une interprétation, qu'il semblait vouloir éviter et qui réapparaît en fin d'étude : le stirnerisme est présenté comme le précurseur de l'individualisme moderne. Mais qu'est-ce qui le conduit à cette interprétation? Devenir l'individu, nous dit Buber, est un art qui ne peut s'enseigner du haut d'une chaire. Une détermination de ce devenir est : « obéir », et - Buber semble le croire - ceci est interdit à l'Unique. « Pour Stirner le seul interdit est celui là : Obéir »

Pour Kierkegaard il s'agit d'obéir au Seigneur. Pour un individu, il n'est pas difficile d'obéir : cela va tout seul en somme, puisqu'il correspond avec Dieu.

Le problème est qu'une fois encore l'affirmation de Buber - qui détermine sa réflexion - n'est pas fondée et manque sa cible : Stirner n'est pas opposé absolument à l'obéissance - ce qui ferait de

¹²⁹ Ibid. p. 385.

sa pensée une philosophie d'adolescent¹³⁰, un individualisme anarchiste. Il est opposé à l'obéissance absolue que les dévots de toutes les chapelles doivent à leurs divinités transcendantes, ce qui fait de sa pensée - mais nous nous y attendions - une philosophie athée. Cet athéisme est contradictoire avec la pensée de Kierkegaard, et par suite, avec celle du personnalisme social de Mounier et avec celle du trans-personnalisme de Lacroix. C'est ce même athéisme - que Mounier appelait nihilisme - qui signe le rejet de Stirner par les personnalistes : ces derniers ne peuvent manquer sur cette base de voir en Stirner un individualiste, puisque leur définition de la collectivité est d'essence transcendante.

Cette interprétation individualiste est illustrée de manière pertinente par la parabole que voici : Stirner - nous dit Buber - va chercher les gens dans toute espèce de ruelle et les conduit en pleine campagne où chacun est l'Unique. Il n'en résulte que confusion et tumulte. Kierkegaard veut faire passer le grand nombre par un petit défilé d'où chacun ressort individu.

« Dans le cours effectif de l'histoire, le chemin qui aboutit à ce défilé traverse, à mon avis, le pays ouvert de tout à l'heure, ce pays qui s'appelle d'abord égoïsme individuel puis égoïsme collectif et dont le véritable nom est désespoir. »¹³¹

Le « désespoir » - le désenchantement peut-être - de l'individu contemporain, voilà ce que Buber reproche à l'Unicité stirnerienne et à son égoïsme athée. Et c'est aussi ce que lui auraient reproché les personnalistes français, car leur personne est « la gratuité même.¹³² » Pour les personnalistes, le rapport stirnerien à l'avoir est révoltant et typique de l'individualisme :

« On parle souvent de « l'épanouissement de la personne » comme s'il n'y avait qu'à étendre notre champ pour étendre notre valeur. On exalte la possession du monde comme si elle était par elle-même libératrice. La dialectique personnaliste de l'avoir est moins triomphante.¹³³ » Et plus loin Mounier nous dit : « la personne ne se trouve qu'en se perdant. Sa richesse, c'est ce qui lui reste quand elle est dépouillée de tout avoir - ce qui lui reste à l'heure de la mort. »¹³⁴

Ce que Buber, qui encense la personne Kierkegaardienne - que l'on retrouve presque intacte

¹³⁰ Sparagano M., Op. Cit., p.43.

¹³¹ Buber M., Op. Cit., p. 161.

¹³² Mounier E., Op. Cit., p. 54.

¹³³ Ibid. p. 52.

¹³⁴ Ibid. p. 53.

chez les personnalistes « sociaux » - voit en Stirner, c'est l'achèvement du désenchantement du monde, qui a engendré le désespoir contemporain, l'individualisme, l'athéisme, le repli de chacun sur son égoïsme minable. Pour Buber et le personnalisme ultérieur, Stirner est le père de l'individualisme désenchanté de la modernité. Nous avons vu que ces arguments ne semblent pas suffisants, car ils ne démontrent pas l'individualisme de Stirner mais, seulement, son athéisme. Que Buber n'ait pas fourni dans son court texte des arguments suffisamment étayés, des preuves irréfutables de l'individualisme de Stirner, ne signifie pas qu'il se soit trompé dans son interprétation. Qu'en est-il vraiment? Stirner est-il un individualiste? C'est ce que nous allons interroger maintenant.

Deuxième partie : L'Unique et l'Individu.

Le thème de l'unicité stirnerienne fut longtemps ignoré et ramené à celui de l'individualisme, au point d'ailleurs qu'en 1879, B. Pommerol, ne disposant pas d'une traduction française d'*Histoire du Matérialisme et Critique de son Importance à notre Époque* de F.A. Langes, traduisait le titre de l'ouvrage de Stirner, mentionné par Lange, par *l'Individu et sa propriété*. C'est cette présomption d'individualisme que nous allons interroger ici puisqu'elle semble avoir perduré, à tort ou à raison, dans les commentaires de *l'Unique*.

L'évolution de l'égoïsme individuel en égoïsme collectif dont Buber imputait, sinon la paternité, au moins la responsabilité, à Stirner, est théorisée par les doctrines révolutionnaires du 19^{ème} siècle à l'aide de lectures individualistes de Stirner : pour le marxisme, Stirner est ce petit bourgeois, allemand, mesquin, réactionnaire, dont l'égoïsme est infini et justifie la révolution prolétarienne ; pour l'anarchisme, Stirner est le père de l'individualisme anarchiste, cette morale de l'égoïsme et de la responsabilité qui pousse le rationalisme jusqu'à son point d'orgue ; pour le premier il est le problème social, pour l'autre il est sa résolution. La politique spinoziste permet une analyse qui éclaire d'un jour nouveau la lutte qui oppose ces individualismes stirneriens. En effet le point intéressant - tellement intéressant qu'il semble qu'il faille commencer par lui - est de voir que ces deux modalités de l'égoïsme politique sont théorisées chez Spinoza. Alexandre Matheron dans *Individu et Communauté*¹³⁵, nous montre que le calcul utilitaire est l'unique fondement de la société inter-humaine, 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 seconds¹³⁶. 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. »¹³⁷

Le *conatus* est ce dynamisme d'auto-conservation. Certes, nous ignorons les lois de notre nature - en tout cas en première approximation - mais nous tenterons de les satisfaire au mieux. Voilà comment s'explique le déploiement contradictoire de la vie individuelle sous le régime de la

¹³⁵ Matheron Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, PARIS, Minuit, 1988, Chapitre 7 : Fondements de la vie raisonnable, p. 241.

¹³⁶ Matheron A., Op. Cit., p. 242.

¹³⁷ Ibid., p. 244.

passion, car on comprend comment le calcul utilitaire est faussé par le jeu des passions et de l'ignorance qui caractérisent le régime passionnel.

D'autre part, Matheron nous dit que ce jeu des passions fonde la communauté inter-humaine et son pendant : la volonté de domination. C'est ce qu'il nous explique dans un autre de ses ouvrages¹³⁸. 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. ¹³⁹ »

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. ¹⁴⁰ ». 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 inter- humaine .

Dans le même ouvrage, mais dans une autre étude¹⁴¹, 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. Hobbes faisait, de la conservation biologique, la fin de chaque homme, et de la puissance de chacun le moyen de cette fin.

¹³⁸ Matheron Alexandre, *Anthropologie et Politique au 17^e siècle (Études sur Spinoza)*, PARIS, Vrin, 1986, p. 103, « Spinoza et le Pouvoir ».

¹³⁹ Ibid., p. 110.

¹⁴⁰ Ibid., p. 111.

¹⁴¹ Ibid., p. 155, « Spinoza et la Propriété ».

« 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. ¹⁴²»

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. » ¹⁴³

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 hommes¹⁴⁴. 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 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* ¹⁴⁵ ») à l'homme que les autres hommes¹⁴⁶. On voit bien que celui chez qui la raison se

¹⁴² Ibid., p. 156.

¹⁴³ Matheron, Op. Cit., *Individu et Communauté*, p. 255.

¹⁴⁴ Ibid., p. 260.

¹⁴⁵ Ibid., p. 264.

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. ¹⁴⁷ »

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 tendent l'un comme l'autre à connaître et faire connaître. L'intellectualisme 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 conscience ; 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. ¹⁴⁸ »

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 s'intègre à la fin au point de se confondre avec elle : l'universalité de l'exigence est devenue exigence d'universalité. ¹⁴⁹ »

On voit bien que rien n'y est abandonné des fruits de l'utilitarisme rationnel, mais la politique

¹⁴⁶ Ibid., p. 263.

¹⁴⁷ Ibid., p. 270.

¹⁴⁸ Ibid., p. 277.

¹⁴⁹ Ibid., p. 276.

(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 social¹⁵⁰ 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 anarchique¹⁵¹ ; 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 : tout d'abord, il nous faut remarquer 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 : il nous faudra considérer cette question.

Essayons de voir comment ce même problème de l'égoïsme a été traité dans le stirnerisme.

Le premier à avoir lu Stirner dans cette optique, c'est évidemment Marx, dans les chapitres intitulés respectivement *Feuerbach* et *Saint Max* de *L'Idéologie Allemande*. Le contexte historique de cette œuvre polémique est problématique, car, sa rédaction s'étalant sur plusieurs années, il reste difficile de savoir quand furent écrites les différentes parties qui la composent, mais, après quelques hésitations, les commentateurs s'accordent à dire que le travail fut commencé à l'automne 1845 et terminé vers Mai 1846¹⁵². L'importance historique du *Saint Max* dans l'édification de la pensée marxienne n'est plus à prouver. Pourtant le projet de Marx était bien de réduire au silence l'Unique : le ton plus que polémique, les attaques *ad hominem*, les procédés que Marx emploie pour

¹⁵⁰ Ibid., p. 277.

¹⁵¹ Matheron Alexandre, *Anthropologie* ... 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 a-narchique, c'est-à-dire sans lois.

¹⁵² Arvon Henri, Op. Cit., p. 148.

déconsidérer la pensée de Stirner, mériteraient une étude approfondie mais qui ne servirait pas le présent propos. Il nous faut, tout de même, relever, que si Marx est belliqueux, cela ne peut révéler qu'une chose - et tant mieux pour notre travail - : le stirnerisme pose problème à Marx au point qu'une réfutation sereine, calme et paisible est impossible¹⁵³. Là où Stirner semble avoir « fait mouche », c'est en rapprochant le communisme de l'humanisme feuerbachien et de sa religiosité : la catégorie de « l'homme générique », qui trouvait un écho tout particulier chez Marx, est la cible de ces attaques. Joubert nous dit que, pour Stirner, la pensée marxienne de cette époque reproduit la figure du divin et la morale ascétique du christianisme. Elle est, de l'aveu même de Marx, un devoir-être¹⁵⁴.

L'autre point problématique pour Marx, c'est l'égoïsme, et c'est là que nous retrouvons notre sujet de manière éclatante. Marx et Engels ne réagirent pas de la même façon à leur première lecture de *l'Unique* ; la correspondance¹⁵⁵ des deux hommes témoigne de ce désaccord. Joubert, nous dit, que dès novembre 1844, date de la publication de *l'Unique*, Engels proposait à Marx de « réviser leurs conceptions, et d'adopter les bases de Stirner pour mieux démontrer la nécessité du communisme. Marx s'était fâché...¹⁵⁶ » ajoute-t-il. C'était bien le parti de l'égoïsme qu'Engels voulait opposer au moralisme, alors que Stirner « l'avait convaincu que c'était là la réalité empirique qui s'opposait au christianisme. » Marx était outré par cette trahison intellectuelle d'un ami si proche, et avait, pour sa part, condamné une fois pour toutes l'égoïsme dans *La Question Juive*. Ce passage est cité par Joubert¹⁵⁷ : « le besoin pratique, l'égoïsme, est le principe de la société bourgeoise. » Joubert conclut à propos de Marx :

« Lorsqu'en 1844, il résolut de participer à la lutte communiste et d'en finir avec les valeurs aristocratiques de l'hégélianisme de gauche, il se refusa à franchir, comme Engels, le pas qui l'aurait rapproché de Stirner, en inversant le jugement porté sur l'égoïsme.¹⁵⁸ »

C'est ainsi que nous pouvons dire que Marx voit en Stirner le dernier soubresaut de la pensée individualiste, réactionnaire, et égoïste, de la petite bourgeoisie allemande. Ce qu'il lui reproche, c'est de demeurer dans la sphère de l'idéalisme hégélien. Et c'est ce qui ressort, dès le début de

¹⁵³ Joubert Daniel, *Marx versus Stirner*, PARIS, L'Insomniaque, 1997. p. 34, Joubert en vient même à se demander si Marx n'avait pas développé une animosité personnelle contre Stirner, avant d'écarter cette hypothèse.

¹⁵⁴ Ibid. p. 45.

¹⁵⁵ Marx-Engels *Correspondance*, Tome 1 : (1835-1848), Éditions Sociales, 1971.

¹⁵⁶ Joubert, Op. Cit., p. 39.

¹⁵⁷ Ibid., p. 52.

¹⁵⁸ Ibid.

l'étude du *Feuerbach* :

« Toute la critique philosophique allemande de Strauss à Stirner se limite à la critique des représentations religieuses. ¹⁵⁹ » ... « Et, petit à petit, on déclara que tout rapport dominant était un rapport religieux et on le transforma en culte, culte du droit, culte de l'Etat, etc. ¹⁶⁰ »

L'école jeune-hégélienne est ainsi brocardée en bloc par Marx, qui voit en elle la résurgence de la théologie, et dans les querelles qui l'animent des polémiques aussi stériles que les débats sur le sexe des anges.

« Le monde fut canonisé à une échelle de plus en plus vaste jusqu'à ce que le vénérable saint Max pût le canoniser en bloc et le liquider ainsi une fois pour toutes. ¹⁶¹ »

C'est cette canonisation en bloc qui vaudra à Stirner le surnom de saint Max, titre du chapitre que Marx lui consacre. Le reproche ici est clair : Stirner est le penseur suprême de l'idéalisme jeune-hégélien, il achève la révolution de conscience que ce mouvement prône. Marx, qui revient d'Angleterre où il a pris un « véritable bain de réalité économique et sociale ¹⁶² » selon l'expression d'Henri Arvon, est choqué par le décalage entre cette réalité et la logomachie des philosophes allemands. Un peu plus loin, il ajoute :

« En dépit de leurs phrases pompeuses, qui soit-disant « bouleversent le monde », 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. ¹⁶³ »

Ce que Marx reproche à ces luttes d'idées et de mots, c'est de n'avoir aucune conséquence sur la marche du monde et de se faire par là les complices de la reproduction du monde bourgeois.

¹⁵⁹ Marx K. et Engels F., *L'Idéologie Allemande*, Auger, Badia, Baudrillard, Cartelle. PARIS, Éditions Sociales, 1976, p. 11.

¹⁶⁰ Ibid. p. 11.

¹⁶¹ Ibid. p. 12.

¹⁶² Arvon, Op. Cit., p. 147.

¹⁶³ Marx K. et Engels F., Op. Cit. p. 12.

D'ailleurs les reproches *ad hominem* du *Saint Max* tendent à ramener Stirner à sa petite bourgeoisie crasse. Ainsi, quand Marx critique la première partie de *l'Unique : Une vie d'homme*, il ramène Stirner à ses années de beuveries estudiantines:

« Brave adolescent berlinois! Les beuveries dans les corporations d'étudiants n'étaient pour lui qu' « un symbole », ce n'est que pour l'amour d' « un symbole » qu'il s'est tant de fois enivré à en rouler sous la table, où sans doute, il voulait « découvrir de l'esprit »! ¹⁶⁴»

L'égoïsme de l'étudiant bourgeois qui se saoule quand les autres travaillent ou souffrent de la misère, fut sans doute partagé par le jeune Marx, lui-même issu d'une famille bourgeoise. Ce que Marx conteste, ce n'est pas que l'on puisse cesser de se comporter ainsi quand on a été élevé dans un tel milieu - lui-même a sûrement dû y parvenir pour se permettre de critiquer ceux qui, selon lui, persévèrent dans cette attitude...- ; ce qu'il conteste, c'est que l'homme stirnerien y parvienne. S'extraire de l'adolescence, ce stade bourgeois de la vie (le prolétaire moyen sort de l'enfance pour travailler au plus vite), fait d'individualisme et d'égoïsme, voilà ce qui est interdit réellement à l'Unique d'après Marx. Le reproche est tout à fait clair dès le début du *saint Max*.. Marx cite Stirner puis conclut :

« Pour ma part, j'en tire une leçon : désormais, au lieu de continuer à servir ces grands égoïstes, je préfère être moi- même l'égoïste! » Nous voyons donc quels mobiles sacrés ont guidé saint Max lors de sa conversion à l'égoïsme. Ce ne sont pas les biens de ce monde, les trésors que les mites et la rouille rongent, ce ne sont pas les capitaux de ses confrères les Uniques qui l'empêchent de dormir, mais le trésor céleste, les capitaux de Dieu, de la vérité, de la liberté, de l'humanité, etc. ¹⁶⁵»

Pour lui, c'est l'égoïsme absolu de Dieu que Stirner a théorisé, l'égoïsme comme catégorie universelle et métaphysique. Pour Marx, Stirner développe une philosophie d'adolescent, et de bourgeois qui plus est. Ainsi, selon Marx, cet adolescent allemand dépeint par Stirner, ne parvient à sortir de son adolescence que pour retomber dans une autre forme de pensée adolescente. A propos de la famille, par exemple, il nous dit:

« Du coup, le bon adolescent met sa conscience morale spéculative en

¹⁶⁴ Marx et Engels, Op. Cit., p. 109.

¹⁶⁵ Ibid., p. 107.

harmonie avec l'obéissance et le respect dus à ses parents, et il n'y a rien à changer.¹⁶⁶»

Le passage à l'âge adulte de l'Unique stirnerien est ici présenté comme une révolution de conscience : il est inutile que le monde réel change car il suffit que l'Unique change la conscience qu'il en a. Ainsi l'Unique est devenu la figure de la soumission, de l'aliénation suprême que le régime de l'état bourgeois nécessite.

Le problème est que, justement, comme le dit Michel Sparagano,

« toute tentative de faire passer la pensée stirnerienne pour une philosophie d'adolescent se heurtera à l'immanence du principe de réalité qui ne cessera de guider sa réflexion.¹⁶⁷ »

En effet la liberté stirnerienne n'est justement pas une liberté absolue et conceptuelle, une liberté de conscience rousseauiste, mais bien une liberté matérielle et physique, une libération. Le point important est de voir que l'individu stirnerien que nous peint Marx dans le *Saint Max* a trois caractéristiques : il est conservateur, absolument égoïste, et religieux. C'est ce que Marx appelle un bourgeois, le bourgeois -devrais je dire- typique, le petit personnage que Marx souhaite voir renversé par la révolution sociale. Ce personnage conceptuel du marxisme a encore une autre caractéristique : c'est la solitude, la solitude avec les autres. Ainsi Marx fait un reproche à l'Unique, plein de saveur pour notre propos :

« Dès le 17^{ème} siècle, un « clerc », Spinoza, avait eu l'impudence d'être le « censeur » anticipé de saint Max en disant : « L'ignorance n'est pas un argument. » D'où la haine de Saint Max pour le clerc Spinoza, haine telle qu'il adopte le clerc Leibniz comme anti-clerc de Spinoza et trouve à tous les phénomènes étranges tels que la Terreur, « par exemple », ou la guillotine, « etc. », une « raison suffisante » : c'est parce que « ces hommes, ces cléricaux s'étaient mis ça dans la tête »¹⁶⁸.

Dans cette optique, les idées fixes de Stirner sont les raisons justificatrices que l'Unique trouve au monde tel qu'il est. La référence à Leibniz, contre Spinoza, est très intéressante, dans la mesure où ainsi Marx souligne l'importance du spinozisme dans sa propre conception politique. Ce que Marx reproche à Stirner, c'est de suivre la doctrine conservatrice de l'harmonie préétablie

¹⁶⁶ Ibid., p. 109.

¹⁶⁷ Sparagano, Op. Cit., p. 43.

¹⁶⁸ Marx et Engels, Op. Cit., p. 171.

leibnizienne et de justifier par des raisons le mal sur terre. C'est le reproche que faisait déjà Voltaire à Leibniz dans le *Poème sur le Désastre de Lisbonne*. Dans la préface du poème, Voltaire critique l'axiome : *Tout est bien*. De la même façon Marx adresse un reproche d'inspiration identique, rapporté par Sparagano, à l'humanisme feuerbachien de Bruno Bauer :

« On connaît assez bien le jugement de Karl Marx sur les droits de l'homme, « droits du membre de la société bourgeoise, c'est à dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté¹⁶⁹ », pour ne pas développer davantage. Il nous suffit de souligner que la liberté des droits de l'homme, celle de Bruno Bauer, est celle d'une « monade isolée, repliée sur elle-même¹⁷⁰ ». ¹⁷¹ »

Pour Marx l'égoïsme de l'Unique stirnerien est celui des bourgeois et de leur humanisme juridique, où chacun demeure fondamentalement seul dans son univers. Dans ces circonstances leur liberté de penser est évidemment sauve, même si l'aliénation politique est écrasante. C'est un solipsisme que Marx lit dans *l'Unique* : un solipsisme monadiste d'inspiration leibnizienne. Cependant, il ne s'agit pas pour lui, comme chez Buber, d'un solipsisme désenchanté (sans dieu) mais d'un solipsisme social et politique, qui conduit le bourgeois à vouloir tout pour sa jouissance personnelle, et à se couper ainsi de la communauté.

Nous voyons en quoi cet individualisme égoïste est proche de ce que nous avons vu, de l'égoïsme biologique. La société bourgeoise, dans l'analyse marxienne, est cette société de l'ego-altruisme biologique, où chacun craint son voisin, qui est un rival potentiel dans la tentative d'appropriation universelle du monde, mais dont la proximité demeure une protection et une assurance de la conservation biologique : malgré sa crainte des autres, chacun utilise la société comme moyen de sa conservation. C'est ainsi, sous le régime de la crainte, que se constitue l'État, qui ne peut manquer d'être autoritaire et conservateur : ce que Marx appelle l'État bourgeois, qui, selon lui, trouve son fondement métaphysique dans la pensée leibnizienne, et son modèle dans la politique hobbesienne. Dans cette optique marxienne, l'association des égoïstes de Stirner devient la société bourgeoise, ou, en tous cas, un de ses avatars. Marx tout à l'heure nous montrait comment le passage de l'Unique à l'âge adulte, sa sortie toute symbolique de la famille, n'était qu'une révolution de conscience : il ne peut manquer d'en faire autant pour la société et prend Stirner au

¹⁶⁹ Marx, *La Question Juive*, PARIS, Union générale d'éditions, coll. 10/18, 1968, p. 136.

¹⁷⁰ Ibid. p. 137.

¹⁷¹ Sparagano, Op. Cit., p.66.

pied de la lettre. Ce dernier dit, en effet, que :

«l'État est également une société et non une association, il est une famille (ne parle-t-on pas de « père du peuple » et de « mère du peuple » et des « enfants du pays ? »).¹⁷²»

Il est donc tout à fait justifié pour Marx, eu égard aux préjugés qui oriente sa compréhension de l'Unique, de ramener l'association d'égoïstes qui intronise la sortie, la révolte contre la société chez Stirner, à un moyen de rébellion illusoire, à un outil de reproduction sociale. Ici, l'adolescence politique est la société bourgeoise, et l'âge adulte de la politique est l'association d'égoïstes, qui ne peut manquer de reproduire la réalité sociale dans la mesure où elle n'a aucune espèce d'efficacité, sinon de rendre obéissant celui qui voulait se révolter, en justifiant la marche du monde. 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*.¹⁷³», 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.¹⁷⁴»

Un traducteur antérieur traduisait d'ailleurs, le mot *Zusammenhalt*, ici rendu par *union*, par le terme *association*¹⁷⁵, 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, est le point commun de toutes les interprétations de l'Unique en terme d'individu. 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 communautaire de Stirner. Gide et Basch, eux aussi, respectivement dans la «

¹⁷² Stirner, Op. Cit., p. 268.

¹⁷³ Stirner, Op. Cit., p. 342.

¹⁷⁴ Stirner, Op. Cit., p. 160.

¹⁷⁵ Stirner, traduction Reclaire, disponible sur le site Internet de la Bibliothèque des Sciences Sociales: http://www.ugac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/html/biblio_classiques.html.

*Lettre à Angèle*¹⁷⁶ » et dans *L'Individualisme Anarchiste : Max Stirner*, se feront l'écho de ces deux lectures. Gide, au nom de l'aristocratie du surhomme nietzschéen, rejettera l'Unique qui fait, selon lui, de tous, des Uniques minables. Et Basch recomposera un individualisme anarchiste stirnerien (pour éclairer la critique du libéralisme) en faisant la synthèse de l'individualisme du droit et de l'anarchisme, deux doctrines au fondement desquelles il place le monadisme et l'harmonie préétablie, tout comme semble le faire Marx pour l'individualisme bourgeois :

« La monade n'a pas de fenêtres, et si néanmoins ses actes psychiques, ses appétitions et ses perceptions coïncident, d'une part, avec ses actes en apparence matériels..., d'autre part, avec les actes psychiques et les actes en apparence matériels de toutes les autres monades, c'est grâce à une harmonie préétablie, grâce à un « ordre naturel » existant de toute éternité ... toutes les doctrines politiques et sociales de l'individualisme aboutissent à l'hypothèse leibnizienne.¹⁷⁷ »

De la même façon, Basch nous dit de l'anarchisme :

« L'anarchisme présuppose, au point de vue métaphysique, l'existence de ces atomes spirituels, irréductiblement distincts les uns des autres que nous avons appelés des monades¹⁷⁸ ».

Du reste, on comprend maintenant tout à fait clairement comment la pensée marxienne instrumentalise le stirnerisme, dans le cadre plus vaste du spinozisme politique : tout se passe comme si Marx concevait l'égoïsme biologique et bourgeois (et stirnerien puisque Marx les identifie l'un à l'autre) comme le contre-modèle d'une pensée et d'une praxis politiques nouvelles, un utilitarisme rationnel et réellement humain. La révolution sociale est le moyen d'instauration de cette société communiste, faite de solidarité et d'égalité, sans doute aussi de justice, alors que la réforme était privilégiée par Spinoza. Le paradoxe ici est que, si Marx pose comme horizon le troisième stade de la politique spinoziste en mettant l'accent sur sa composante communiste (délaisant l'anarchisme intellectualiste de Spinoza) il rejette, ce faisant, la conception bourgeoise de l'État leviathanique que le stirnerisme lui semble justifier, ce qui ne l'empêche pas de proposer comme alternative révolutionnaire un État tout aussi leviathanique, sans en voir le danger.

¹⁷⁶ 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 <http://gallica.bnf.fr/>.

¹⁷⁷ Basch Victor, *L'Individualisme Anarchiste : Max Stirner*, Paris, F. Alcan, 1904, p. 177.

¹⁷⁸ Ibid.

C'est dans ce contexte que les anarchistes voient en Stirner le père de l'anti-autoritarisme socialiste ou - comme le nomment Mackay, Basch et les historiens de l'anarchisme - de l'individualisme anarchiste. Celui qui représente le mieux la mouvance anarchiste dans sa branche anti-autoritaire, c'est évidemment Bakounine, qui - alors qu'il avait adhéré à la première Internationale en 1868 - fut exclu, en 1872, de la seconde, suite aux calomnies que Marx et ses partisans avaient fait courir pour discréditer les anarchistes.

Bakounine dans son *Dieu et l'État*, brocarde les communistes doctrinaires allemands en les plaçant du même côté que les idéalistes bourgeois sur la question de la religiosité et de la sacralisation de l'État.

« Il en a été si bien nourri, empoisonné, pénétré dans tout son être que plus tard, quelque puissant que soit son esprit naturel, il a besoin de faire des efforts inouïs pour s'en délivrer, et encore n'y parvient-il jamais d'une manière complète. Nos idéalistes modernes en sont une preuve, et nos matérialistes doctrinaires, les communistes allemands, en sont une autre. Ils n'ont pas su se défaire de la religion de l'État. ¹⁷⁹ »

Si les critiques de Bakounine et de la mouvance anarchiste contre l'autoritarisme de la doctrine communiste de Marx peuvent sembler parfois un peu prématurées face à l'avancement du fait communiste de l'époque, elles s'avéreront d'une cruelle clairvoyance pour l'avenir de la doctrine et de la pratique politique de ce mouvement ; tant les marxistes parvenus au pouvoir rivaliseront de cruauté dans l'art de la répression et de la propagande étatique.

Après Marx, le grand lecteur de Stirner, fut John Henri Mackay, le poète allemand de la fin du 19^{ème} siècle. Il le découvrit par hasard et consacra sa vie et son œuvre à sa réhabilitation. Il publia une biographie complète de l'auteur, intitulée *Max Stirner Sein Leben und Sein Werk*¹⁸⁰ ; il écrivit un roman qui fut un grand succès et fut traduit dans de nombreuses langues (*Les Anarchistes*¹⁸¹) : le héros, Carrard Auban, est un individualiste anarchiste qui s'inspire de la pensée de Stirner. Une des scènes du livre est une discussion animée entre plusieurs « personnages conceptuels » où on reconnaît entre autres un anarchiste collectiviste, un esthète nietzschéen, peut-être aussi John Henry Mackay lui-même, sous les traits d'un jeune poète allemand¹⁸². De la même façon, dans les histoires de l'anarchisme, on trouve systématiquement un chapitre sur Stirner et son rôle dans l'élaboration

¹⁷⁹ Bakounine Michel, *Dieu et l'État*, PARIS, Mille et Une Nuits, 2000, p. 82.

¹⁸⁰ Disponible sur le Site Internet <http://www.nonserviam.com/stirner/>.

¹⁸¹ Mackay John-Henry, *Les Anarchistes : Mœurs du Jour*, Louis de Hessen, PARIS, Tresse et Stock, 1892.

¹⁸² Ibid., p. 172.

de la doctrine. Daniel Guérin, dans *L'Anarchisme*, traite des sources d'énergies du mouvement :

« Aux hiérarchies et aux contraintes du socialisme « autoritaire », l'anarchiste oppose deux sources d'énergie révolutionnaires : l'individu, la spontanéité des masses. L'anarchiste est, selon le cas, plus individualiste que sociétaire ou plus sociétaire qu'individualiste. Mais comme l'a observé Augustin Hamon au cours du sondage d'opinion déjà mentionné, on ne peut concevoir un libertaire qui ne soit pas individualiste. ¹⁸³»

Comme le dit Arvon, il y a deux types de morale qui se confrontent dans l'anarchisme, et renvoient d'ailleurs aux deux sources d'énergies du mouvement : ce sont l'égoïsme et l'entraide. Arvon nous dit que, bien souvent, c'est la tendance égoïste du mouvement qui prête le flanc aux critiques. Ainsi, nous dit-il, « l'exaltation frénétique de l'individu semble justifier la licence effrénée. » Mais un peu plus bas il ajoute qu'une lecture des théoriciens de l'anarchisme :

« fait comprendre que l'éthique anarchiste est orientée bien plus dans le sens d'une responsabilité individuelle accrue que dans celui d'un relâchement veule où l'individu au lieu de s'affirmer finit par sombrer et disparaître. On sait à quel point le rationalisme de Godwin prêche une vertu quasi puritaine, avec quelle vigueur Proudhon exige le maintien strict d'une morale familiale et d'une tradition nationale. ¹⁸⁴»

Pour Guérin, c'est à Stirner que l'on doit la réhabilitation de l'individu et de l'égoïsme quand « dominait l'anti-individualisme hégélien »¹⁸⁵ et l'égoïsme bourgeois qui avaient poussé les réformateurs de l'époque à opter pour l'altruisme socialiste. De la même façon, Henri Arvon nous dit que la contribution la plus importante de Stirner à l'anarchisme est son « unicisme absolu » et que par là il n'entend pas « la liberté absolue mais (qu') il revendique le droit absolu à l'originalité.¹⁸⁶ » La morale de l'égoïsme stirnerien, poursuit Arvon, s'appelle « ma jouissance personnelle » et semble pouvoir, d'après lui, se rapprocher de l'unicisme rousseauiste des *Confessions*, et de celui du héros éponyme de Goethe dans *Les Années d'Apprentissage de Wilhelm Meister*¹⁸⁷. Mais cela ferait de Stirner un anarchiste romantique, nostalgique de l'état de nature qui rappellerait l'ermitage décrit dans *De la Désobéissance Civile*, et vécu par son auteur : James

¹⁸³ Guérin Daniel, *L'Anarchisme*, PARIS, Gallimard, coll. Idée, 1965, p. 31.

¹⁸⁴ Arvon, Op. Cit., p.89.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Arvon Henri, *L'Anarchisme*, PARIS, PUF, coll.. Que Sais-je ?, 1964, p. 34.

¹⁸⁷ Ibid.

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 pas¹⁸⁸, et qui justifierait cette nostalgie. Sparagano ajoute que l'Unique est un être complet ouvert aux influences qui le façonnent, ce qui suffit à le distinguer de la monade leibnizienne. L'important est de voir que justement, l'Unique de l'individualisme anarchiste doit avoir des points de concordance avec l'individualisme romantique, qui affirme la perversion de l'individualité par la vie sociale aliénée, aspire à sa désaliénation et au retour à une forme de naturalité des rapports humains. C'est ce que remarque d'ailleurs Arvon un peu plus loin:

« L'égoïsme anarchiste, en vérité, s'inscrit assez bien dans ce mouvement général du 19^{ème} siècle qui pour répondre à l'idolâtrie du déterminisme social et à l'individualisme abstrait, invite l'homme à se souvenir de sa particularité foncière et à résister à la déshumanisation progressive qui semble bien être le résultat le plus clair de la civilisation moderne.¹⁸⁹ »

Cet égoïsme se manifeste par le rejet de la morale bourgeoise du désintéressement et du renoncement qui se manifeste, par exemple, dans la morale sexuelle que le christianisme « a machinée contre les désirs ¹⁹⁰ ». À ce sujet, on peut lire un superbe passage dans *l'Unique* qui mérite, malgré sa longueur, d'être cité ici :

« Voici assise en face de Moi, une jeune fille qui, depuis dix ans déjà peut-être, fait à son âme de sanglants sacrifices. Sur un corps épanoui s'incline une tête mortellement fatiguée et les joues pâles trahissent la lente hémorragie de la jeunesse. Pauvre enfant, que de fois les passions ont-elles dû venir battre contre Ton cœur, les vives forces de la jeunesse réclamer leurs droits! Quand Ta tête se tournait et retournait sur le doux oreiller, de quels frissons l'éveil de la nature secouait Tes membres, comme le sang gonflait Tes veines et quelles ardentes images donnaient à Tes yeux cet éclat voluptueux! Mais alors le fantôme de l'âme et de sa béatitude T'apparaissait et Tu prenais peur, Tes mains se joignaient, Ton œil tourmenté se tournait vers le ciel et tu priais! Les assauts de la nature s'apaisaient et le calme de la mer s'étendait sur l'océan de Tes désirs ; lentement, Tes paupières lasses s'abaissaient sur la vie éteinte sous elles, la tension quittait insensiblement Tes membres tendus et les vagues bruyantes de Ton cœur mouraient. Tes mains elles-mêmes reposaient sans forces, croisées sur Ta poitrine inerte, un faible soupir s'échappait encore de Tes lèvres

¹⁸⁸ Sparagano, Op. Cit., p. 154.

¹⁸⁹ Arvon, *l'anarchisme*, Op. Cit., p. 89.

¹⁹⁰ Stirner, Op. Cit., p. 130.

De l'importance du spinozisme dans l'élucidation de la notion d'unicité chez Max Stirner.

et Ton âme était en paix. Tu T'endormais, pour Te réveiller au matin pour un nouveau combat et de nouvelles prières. Maintenant, l'habitude du renoncement a refroidi l'ardeur de Tes désirs et les roses de Ta jeunesse ont fini de pâlir dans l'étiollement chlorotique de Ta félicité. O Laïs, ô Ninon, comme vous avez eu raison de mépriser cette blême vertu! Une libre grisette pour mille vieilles filles blanchies sous la vertu!! ¹⁹¹»

Stirner, nous dit Guérin, devance la psychanalyse contemporaine en dénonçant l'intériorisation des commandements moraux ; de même il semble que l'on puisse lire dans *l'Unique* comme des prémisses du subconscient freudien. Le Moi stirnerien est, lui aussi, ineffable, et la pensée échoue à l'appréhender, elle se brise sur lui¹⁹². Mais les thèmes anarchistes de la pensée stirnerienne ne se cantonnent pas à ce refus de la morale. Dans le même ordre d'idée, on trouve, chez Stirner, le rejet de la société qui utilise les Moi au profit de l'association des égoïstes qui est Ma créature et donc Me sert et meurt sans Moi. Cette réflexion trouve un écho tout particulier chez les anarchistes qui, justement, critiquent le fonctionnement des partis politiques qui reproduit celui de la société bourgeoise. Et Guérin nous dit à propos de Stirner et de son combat contre le conformisme de parti en général et du parti communiste en particulier :

« Aussi rejette-t-il un tel parti, mais non l'espoir d'entrer dans une association politique : « Je trouverai toujours assez de gens qui s'associeront avec moi sans avoir à prêter serment à mon drapeau. »... « La seule condition de son éventuelle adhésion serait qu'il ne puisse « se laisser prendre par le parti. » ¹⁹³»

Mais voilà, la difficulté de la morale de l'égoïsme, c'est la conciliation entre eux de ces Uniques souverains. Stirner, nous dit Arvon, « estime que c'est précisément dans le sentiment de notre diversité que réside le principe de la tolérance.¹⁹⁴ » Proudhon, quant à lui, cherche l'équilibre des Moi qui ne peut être, de son aveu même, qu'une synthèse oppressive et artificielle. Certains anarchistes pourtant ont tenté de donner une notion scientifiquement établie de ce collectivisme : l'entraide¹⁹⁵, qui a, pour source d'énergie, les masses. C'est la deuxième éthique de l'anarchisme que théorisa de la manière la plus éclatante Kropotkine : il s'agit d'établir ici l'instinct biologique de socialisation afin de montrer que, par le jeu de la progression humaine de la sociabilité initiale et

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Guérin, p. 34.

¹⁹³ Ibid., p. 35.

¹⁹⁴ Arvon, *l'anarchisme*, Op. Cit., p. 89-90.

¹⁹⁵ Ibid., p. 90.

naturelle, sous l'effet de la réflexion, cet instinct de sociabilité devient justice et générosité¹⁹⁶. Arvon remarque à ce propos qu' :

« en faisant de la bonté innée de l'homme une pétition de principe, l'anarchisme revient à l'illusion de l'harmonie préétablie et à l'optimisme du 18^{ème} siècle. » Et il ajoute : « Par l'idée de l'entraide, Kropotkine fait en quelque sorte retour à l'image du « bon sauvage ». Quelques lignes plus bas Arvon déplore le fait que « l'anarchisme qui s'était donné pour tâche de révéler l'originalité du Moi, finit par retomber dans une représentation extrêmement conventionnelle de l'être humain.¹⁹⁷ »

Ce diagnostic rappelle celui que Marx formulait, après son examen de *l'Unique*, qualifiant la pensée de Stirner de conservatrice, et pour tout dire de réactionnaire. Il est intéressant de noter que ce furent ces reproches - réaction de la pensée et inefficacité de l'action - qui firent exclure, purement et simplement, les anarchistes collectivistes de la Seconde Internationale (1872). Parmi eux, se trouve Bakounine, figure emblématique du mouvement, dont les affrontements avec Marx restent dans toutes les mémoires. Mais alors, quoi? Stirner, et Bakounine qui revendiquait, pour sa part, les noms de communiste anti-autoritaire et d'anarchiste collectiviste, doivent-ils être rapprochés, comme semble le suggérer la similitude entre les diagnostics d'Arvon sur l'anarchisme de Bakounine et de Marx sur la pensée de Stirner? Dans le même esprit, on trouve, chez le vieil Engels, une théorie que les anarchistes eux-mêmes et l'Histoire ne cautionnent pas, sur la genèse du mouvement :

« Et finalement, vint Stirner, le prophète de l'anarchisme actuel - Bakounine lui doit beaucoup - qui dépassa « la conscience de soi » souveraine à l'aide de son « Unique » souverain.¹⁹⁸ » Et quelques pages plus loin : « Stirner est demeuré une curiosité, même après que Bakounine l'eut amalgamé avec Proudhon et qu'il eut baptisé cet amalgame « anarchisme ». ¹⁹⁹ »

Une telle thèse pose problème parce qu'historiquement rien ne peut attester la lecture de Stirner par Bakounine : comme le dit Arvon, « au moment où Bakounine élabore son œuvre

¹⁹⁶ Ibid., p. 91.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Engels F., *Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande*, PARIS, Éditions Sociales, 1976, p. 22.

¹⁹⁹ Ibid., p. 57.

doctrinale, c'est-à-dire au lendemain de la Commune, Stirner est bien oublié.²⁰⁰». Essayons de voir, si, à défaut de preuves historiques, on peut établir une résonance entre la pensée de Stirner et celle de Bakounine sur la question de l'individu.

Le point commun, le plus apparent en tous cas, entre ces deux penseurs, c'est la critique anti-étatique étendue de la Monarchie à la République. Essayons de voir ce qui les y amène. Pour Bakounine :

« L'État ne s'appellera plus Monarchie, il s'appellera République, mais il n'en sera pas moins l'État, c'est-à-dire une tutelle officiellement et régulièrement établie par une minorité d'hommes compétents, *d'hommes de génie ou de talent vertueux*, pour surveiller et pour diriger la conduite de ce grand, incorrigible et terrible enfant, le peuple.²⁰¹»

Mais ce n'est pas tout, car Bakounine nous dit aussi de ceux qui arrivent au pouvoir qu' :

« ils deviendront nécessairement, les uns sans le savoir, les autres en pleine connaissance de cause, les enseignants de la doctrine du sacrifice populaire à la puissance de l'État et au profit des classes privilégiées de l'État.²⁰²»

La critique bakouninienne de l'État a pour énergie de base les masses et ici en particulier le peuple. Elle refuse de voir le peuple ainsi humilié et traité en enfant, et en élève : se faisant enseigner, par les bourgeois, l'art du renoncement alors qu'eux-mêmes agissent selon l'égoïsme. Bakounine semble donc refuser l'égoïsme des bourgeois que l'État protège. Il nous faut comprendre au nom de quoi. Mais, auparavant, voyons par quel moyen les classes bourgeoises, qui ont le privilège étatique, maintiennent leur domination sur le peuple.

« Le peuple, malheureusement, est encore très ignorant, et maintenu dans cette ignorance par les efforts systématiques de tous les gouvernements, qui la considèrent, non sans beaucoup de raison, comme l'une des conditions les plus essentielles de leur propre puissance.²⁰³»

Pourquoi cette ignorance est-elle si nécessaire à la puissance de l'État bourgeois? Parce qu'elle permet de canaliser la force de rébellion des masses sur un objet illusoire:

²⁰⁰ Arvon, *Aux sources de...*, Op. Cit., p. 170-171.

²⁰¹ Bakounine, Op. Cit., p. 42.

²⁰² Ibid., p. 45.

²⁰³ Ibid., p. 15.

« Réduit, sous le rapport intellectuel et moral aussi bien que sous le rapport matériel, au minimum d'une existence humaine, enfermé dans sa vie comme un prisonnier dans sa prison, sans horizon, sans issue, sans avenir même, si l'on en croit les économistes, le peuple devrait avoir l'âme singulièrement étroite et l'instinct aplati des bourgeois pour ne point éprouver le besoin d'en sortir ; mais pour cela il n'a que trois moyens, dont deux fantastiques, et le troisième réel. Les deux premiers, c'est le cabaret et l'église, la débauche du corps ou la débauche de l'esprit ; le troisième, c'est la révolution sociale.²⁰⁴ »

Les échappatoires à la réalité sociale pour le peuple sont au nombre de trois : le cabaret, la religion, et la révolution sociale. Voilà en quoi l'ignorance du peuple est nécessaire à l'État bourgeois. Elle permet de le maintenir, dans le pire des cas, dans la débauche sensuelle, qui n'est qu'une révolte contre la morale religieuse sans la conscience de son rôle politique, et dans le meilleur et le plus répandu des cas, de le faire perdurer dans la croyance religieuse, qui vient comme « la soupape de sûreté.²⁰⁵ » Faute de cette ignorance le peuple se rebelle et fait la révolution sociale, qui est le moyen de révolte réel selon Bakounine. L'aliénation étatique nécessite l'aliénation religieuse. Essayons de comprendre comment ces deux aliénations se combinent. Pour Bakounine, il y a opposition sur le plan théorique entre deux attitudes philosophiques : l'idéalisme et le matérialisme. Le premier est le mode de pensée des tenants de l'État, le second de ceux qui veulent accomplir la révolution sociale. Les idéalistes prennent le monde à l'envers, nous dit Bakounine :

« Ils ont enlevé à la matière l'intelligence, la vie, toutes les qualités déterminantes, les rapports actifs ou les forces, le mouvement même, sans lequel la matière ne serait pas même pesante, ne lui laissant rien que l'impénétrabilité et l'immobilité absolue dans l'espace ; ils ont attribué toutes ces forces, propriétés et manifestations naturelles, à l'Être imaginaire créé par leur fantaisie abstractive ; puis, intervertissant les rôles, ils ont appelé ce produit de leur imagination, ce fantôme, ce Dieu qui est le Néant : "l'Être suprême" ; et, par une conséquence nécessaire, ils ont déclaré que l'Être réel, la matière, le monde, était le Néant.²⁰⁶ »

On voit bien que chez Bakounine ressurgissent les thèmes du matérialisme athée de Feuerbach qui est la source de l'athéisme de Stirner. De même, à propos de l'idéalisme il nous dit :

²⁰⁴ Ibid., p. 16.

²⁰⁵ Ibid., p. 17.

²⁰⁶ Ibid., p. 8.

« C'est le renversement absolu de toutes les expériences humaines et de ce bon sens universel et commun qui est la condition essentielle de toute entente humaine et qui, en s'élevant de cette vérité si simple et si unanimement reconnue, que deux fois deux font quatre, jusqu'aux considérations scientifiques les plus sublimes et les plus compliquées, n'admettant d'ailleurs jamais rien qui ne soit sévèrement confirmé par l'expérience ou par l'observation des choses et des faits, constitue la seule base sérieuse des connaissances humaines. On conçoit parfaitement le développement successif du monde matériel, aussi bien que de la vie organique, animale, et de l'intelligence historiquement progressive, tant individuelle que sociale, de l'homme, dans ce monde. C'est un mouvement tout à fait naturel du simple au composé, de bas en haut ou de l'inférieur au supérieur ²⁰⁷ »

Mais Bakounine renvoie les idéalistes à leur propre inconséquence :

« Ils commencent par Dieu, soit comme personne, soit comme substance ou idée divine, et le premier pas qu'ils font est une terrible dégringolade des hauteurs sublimes de l'éternel idéal dans la fange du monde matériel ; de la perfection absolue dans l'imperfection absolue ; de la pensée à l'Être, ou plutôt de l'Être suprême dans le Néant. Quand, comment et pourquoi l'Être divin, éternel, infini, le Parfait absolu, probablement ennuyé de lui-même, s'est-il décidé à ce *salto mortale* désespéré, voilà ce qu'aucun idéaliste, ni théologien, ni métaphysicien, ni poète, n'a jamais su ni comprendre lui-même, ni expliquer aux profanes. ²⁰⁸ »

Ainsi la morale que les idéalistes professent est-elle en accord avec Dieu et l'État : « Dieu étant tout, le monde réel et l'homme ne sont rien. ²⁰⁹ » Ce qui justifie toutes les oppressions politiques et tous les sacrifices. La religion est donc bien la couverture idéologique de l'exploitation, par le petit nombre des privilégiés, du grand nombre des ignorants et des misérables. L'athéisme de Bakounine tient du feuerbachisme de Marx qui lui faisait dire que « la religion est l'opium du peuple » dans *la critique de la philosophie du droit de Hegel* . Le modèle que Bakounine met en avant est diamétralement opposé à celui de l'idéalisme. Pour lui :

« le monde social, le monde proprement humain, l'humanité en un mot, n'est autre chose que le développement dernier et suprême, suprême pour nous au

²⁰⁷ Ibid., p. 12-13.

²⁰⁸ Ibid., p. 13.

²⁰⁹ Ibid., p. 25.

moins et relativement à notre planète, la manifestation la plus haute de l'animalité. Mais comme tout développement implique nécessairement une négation, celle de la base ou du point de départ, l'humanité est en même temps et essentiellement la négation réfléchie et progressive de l'animalité dans les hommes ²¹⁰»

La puissance négative qui permet ce progrès dialectique, c'est l'action conjointe de deux puissances : la révolte, et la pensée qui « constitue toute l'humanité dans les hommes. ²¹¹ » C'est ainsi que Bakounine nous dit:

« Toute l'histoire nous apparaît alors comme la négation révolutionnaire, tantôt lente, apathique, endormie, tantôt passionnée et puissante, du passé. Elle consiste précisément dans la négation progressive de l'animalité première de l'homme par le développement de son humanité. ²¹² »

À l'ignorance du peuple qui était nécessaire à la conservation de l'État, Bakounine oppose le partage de la science. Il sait fort bien que:

« La science est aussi peu capable de saisir l'individualité d'un homme que celle d'un lapin. C'est-à-dire qu'elle est aussi indifférente pour l'une que pour l'autre. Ce n'est pas qu'elle ignore le principe de l'individualité. Elle la conçoit parfaitement comme principe, mais non comme fait. ²¹³ »

Il construit son système contre la pensée des idéalistes modernes dont John Stuart Mill et son *On Representative Government* ²¹⁴ dans lequel Mill cherche le meilleur gouvernement et aboutit à la conclusion que le meilleur gouvernement est le gouvernement représentatif quand il porte au pouvoir les plus compétents. Il ne s'agit pas pour Bakounine de mettre en place le gouvernement des savants ; sa solution est dans la participation de tous à la science:

« Ce que je prêche, c'est donc, jusqu'à un certain point, *la révolte de la vie contre la science*, ou plutôt *contre le gouvernement de la science*. Non pour détruire la science : à Dieu ne plaise ! Ce serait un crime de lèse-humanité, mais pour la remettre à sa place, de manière à ce qu'elle ne puisse plus jamais

²¹⁰ Ibid., p. 9.

²¹¹ Ibid., p.

²¹² Ibid., p. 21.

²¹³ Ibid., p. 69.

²¹⁴ Mill John Stuart, « On representative Government », in *On Liberty and other essays*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 203.

en sortir.²¹⁵»

Car pour Bakounine, la science doit être la « conscience collective²¹⁶ » de l'humanité:

«La science sociale elle-même, la science de l'avenir, continuera forcément de les ignorer. Tout ce que nous avons le droit d'exiger d'elle, c'est qu'elle nous indique, d'une main ferme et fidèle, *les causes générales des souffrances individuelles* - et parmi ces causes elle n'oubliera sans doute pas l'immolation et la subordination, hélas ! trop habituelles encore, des individus vivants aux généralités abstraites ; et qu'en même temps elle nous montre *les conditions générales nécessaires à l'émancipation réelle des individus vivant dans la société*²¹⁷»

La contradiction de la science, et sa solution, sont exprimées ainsi par Bakounine:

« D'un côté, la science est indispensable à l'organisation rationnelle de la société ; d'un autre côté, incapable de s'intéresser à ce qui est réel et vivant, elle ne doit pas se mêler de l'organisation réelle ou pratique de la société. Cette contradiction ne peut être résolue que d'une seule manière : par la liquidation de la science comme être moral existant en dehors de la vie sociale, et représenté, comme tel, par un corps de savants patentés ; par sa diffusion dans les masses populaires.²¹⁸»

C'est ainsi que la solution bakouninienne est la fondation, par la révolution sociale, d'écoles d'émancipation populaire où la jeunesse bourgeoise et instruite viendra partager son savoir avec le peuple, sans s'en faire un esclave puisque lui-même lui enseignera la vie réelle. Comme le dit Bakounine :

« Ce sera donc un enseignement mutuel, un acte de fraternité intellectuelle entre la jeunesse instruite et le peuple.²¹⁹ »

Mais quelle est cette science qui permettrait au peuple de s'émanciper? Une science sociale mais aussi et surtout une science individualisée. Elle est, à la fois, la conscience collective de l'humanité, comme nous l'avons vu, et la propriété²²⁰ des individus réels qui la composent.

²¹⁵ Bakounine, Op. Cit., p. 72.

²¹⁶ Ibid., p. 74.

²¹⁷ Ibid., p. 75

²¹⁸ Ibid., p. 75-76.

²¹⁹ Ibid., p. 47.

²²⁰ Ibid., p. 76.

L'individu bakouninien a donc pour propriété la science sociale, une propriété intellectuelle qui, en lui, est « en contact » avec le réel. L'objet de cette science intériorisée par l'individu est la collectivité. Le grand absent de cette réflexion, c'est l'égoïsme. Chez l'individu, il est ramené à la revendication par lui de la propriété de la science sociale, qui, une fois intériorisée en lui, permet de rendre heureuse la société, dont il est un atome conscient, en étant lui-même heureux. L'égoïsme de l'individu bakouninien est intellectuel. Par contre, on peut en déduire un autre égoïsme, qui est matériel celui-là : celui de la société, dont chaque membre doit être conscient de sa dépendance à elle et de la scientifique rationalité de son organisation afin de lui rendre son dû. Guérin nous dit de ceux qui, une fois qu'ils ont adhéré librement à la société, ne remplissent pas leurs devoirs sociaux, c'est-à-dire de ceux qui ne satisfont pas à l'égoïsme de la société :

« Pour les personnes parasites, oisives, malfaisantes, Bakounine n'admet qu'une sanction : la privation des droits politiques, c'est-à-dire des garanties accordées par la société à l'individu. ²²¹ »

D'ailleurs le mot « égoïste » n'apparaît, dans *Dieu et l'État*, que pour qualifier ironiquement le comportement divin lors du *salto mortale* de la création d' Adam et Ève. Il ne les créa, selon lui, que:

« pour tromper son ennui qui doit être terrible dans son éternellement égoïste solitude ²²² »

Ce diagnostic reste fidèle aux visées de Feuerbach. Stirner, par contre, ouvre son maître ouvrage par une considération strictement opposée : pour lui l'égoïsme divin est un exemple. À ce propos il dit de Dieu:

« Il n'a souci que de sa cause, mais comme il est tout dans tout, tout est aussi bien sa cause. Nous, en revanche, qui ne sommes pas tout dans tout, notre cause est bien petite et méprisable : c'est pourquoi nous devons « servir une cause plus haute. ²²³ »... « et je préfère, au lieu de continuer à servir avec désintéressement ces grands égoïstes, être moi-même l'Égoïste. ²²⁴ »

C'est sur ce point que l'opposition est la plus flagrante .Car, partant d'un même diagnostic :

²²¹ Guérin, Op. Cit., p. 38.

²²² Bakounine, op. cit., p. 10.

²²³ Stirner, Op. Cit., p. 79

²²⁴ Ibid., p. 80.

l'égoïsme de Dieu, Bakounine rejette l'égoïsme du Dieu de l'État bourgeois, au profit de la société humaine, et Stirner rejette Dieu et l'État à son seul profit. Ce qui distingue Stirner de Bakounine, c'est encore une fois ce que lui reprochait Marx : son égoïsme. Ici le reproche ne serait plus la bourgeoisie, l'égoïsme de classe. Mais Bakounine, s'il avait lu Stirner, lui aurait reproché son égoïsme individuel, et peut-être comme Lange, dans son *Histoire du Matérialisme*²²⁵, le manque d'une partie positive et d'une vraie théorie sociétale dans son œuvre.

C'est cette même absence qui gêne Guérin dans son portrait du philosophe en anarchiste : l'absence de théorisation de la communauté anarchique. Et il ajoute que c'est à juste titre que les anarchistes sociétaux lui reprocheront cette « lacune », ces anarchistes étant les dignes descendants de Bakounine et de Kropotkine :

« Il ne manque qu'une explication dans le raisonnement de Stirner, bien qu'elle soit plus ou moins sous-jacente à travers ses écrits ; à savoir : sa conception de l'unicité individuelle n'est pas seulement « égoïste », profitable à son « Moi », mais elle est rentable aussi pour la collectivité. ²²⁶ »

Guérin conclut à l'incomplétude de la pensée stirnerienne et à sa démarche boiteuse.

Cette remarque est très intéressante car elle dénote la compréhension que les anarchistes ont de l'association qui, comme chez Marx tout à l'heure, apparaît comme le projet de la nouvelle société ; pour eux, ce projet est incomplet et boiteux. Et pour Marx, ce n'est réellement pas une société nouvelle puisqu'elle ne fait que re-nommer la société bourgeoise. Arvon, comme Guérin, met en évidence l'idéalisme de l'association stirnerienne :

« c'est à juste titre [...] que Karl Marx ne voit dans l'association des égoïstes de Stirner qu'une interprétation nouvelle du monde existant. ²²⁷ »

Il ajoute que l'associationnisme stirnerien est « assez conservateur ; il maintient la propriété privée, l'organisation du travail et la circulation de l'argent. ²²⁸ »

De la même façon, 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

²²⁵ Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, PARIS, Reinwald et compagnie, 1879, p. 98. Cet ouvrage est consultable en ligne sur le site de la B.N.F.

²²⁶ Guérin, Op. Cit., p. 35.

²²⁷ Arvon, Op. Cit., p. 80.

²²⁸ Ibid.

chercher l'équilibre entre l'individu et la société²²⁹. Or justement, Guérin semble occulter les autres motifs qui font que Stirner critique à plusieurs reprises la pensée proudhonienne, et qui tendent à montrer que ce n'est pas par manque d'information qu'il fait ce rapprochement qui 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!* ²³⁰ ». 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.²³¹ »

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 dévouement sont ineffables.²³² »

C'est une morale du dénuement individuel que Proudhon prône pour justifier la ré-appropriation et condamner le propriétaire au profit de « l'usufruitier ²³³ ». Stirner poursuit un peu plus loin:

²²⁹ Guérin, Op. Cit., p. 36.

²³⁰ Les œuvres de Proudhon sont consultables sur le site Internet de la Bibliothèque des Sciences Sociales que nous désignerons désormais par les initiales : BSS.

²³¹ Stirner, Op. Cit., p. 143.

²³² Proudhon Pierre Joseph, *Qu'est-ce que la Propriété?*, consultable sur le site de la BSS. 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.

²³³ Ibid., p. 291.

« 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. ²³⁴ »

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*. ²³⁵ »

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. ²³⁶ » 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. ²³⁷ »...« 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 préjudice. ²³⁸ »

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* ²³⁹, Alexandre Matheron nous explique comment le spinozisme politique est, avant tout, le dépassement

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Proudhon, Op. Cit., BSS, III, 4.

²³⁶ Ibid., V, II, 3.

²³⁷ Stirner, Op. Cit., p. 291.

²³⁸ Ibid., p. 292.

²³⁹ Matheron, *Anthropologie...*, p.81.

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.

Pour Grotius, nous dit-il, 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.²⁴⁰ »

Il est intéressant de noter qu'ici, apparaît ce que Bakounine et Kropotkine nomment l'entraide, cet instinct biologique de socialisation qui, par le jeu de la perfection humaine et sous l'action de la raison, devient générosité et justice.

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 et ne change qu'une seule chose : 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 encore, il faut remarquer qu'aussi bien Bakounine que Proudhon reconnaissent 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 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 :

²⁴⁰ Ibid., p. 84.

interdiction de mettre notre vie en danger, et de ne pas faire ce qu'il faut pour la conserver. Il nous faut ajouter au propos de Matheron que les anarchistes cumulent les deux instincts : instinct de sociabilité de Grotius, et instinct de conservation de Hobbes.

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, cela implique chez Hobbes et Spinoza des choses 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, nous voyons, de manière éclatante, en quoi 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 hobbesianisme, 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. De plus 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.²⁴¹ »

Dès lors nous sommes à même de saisir la manière dont Stirner en vient à sa critique qui a tant surpris Guérin. Car, nous trouvant maintenant au niveau du droit de propriété, on comprend mieux 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 dépossession de l'individu.²⁴² »

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, donnera à l'individu le droit de propriété et sera la propriétaire effective et suprême ; dans le même temps, l'individu ne sera pas le propriétaire en puissance de son bien. Ce que lit Stirner 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 »²⁴³, 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 :

« Lorsque la loi nous déclare que *ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas ; omnia rex imperio possidet, singuli dominio*, cela signifie : le roi est propriétaire, car lui seul peut user et disposer de « tout », il a sur tout *potestas* et *imperium*. Les Communistes ont rendu la chose plus claire en dotant de cet *imperium* la « Société de tous ».

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

²⁴¹ Stirner, Op. Cit., p. 293-294.

²⁴² Stirner, Op. Cit., p. 292.

²⁴³ Ibid.

politique, ce que lui reprochera Marx dans *Misère de la Philosophie* ²⁴⁴ qui répond à la *Philosophie de la Misère* ²⁴⁵ 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 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 elle²⁴⁶. »²⁴⁷

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 travailleur.

Le conflit qui naîtra au sein de l'Internationale²⁴⁸ 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.

Une nouvelle tendance anarchiste se manifeste au sein de l'Internationale : une tendance

²⁴⁴ Arvon, *l'Anarchisme*, Op. Cit., p. 97.

²⁴⁵ Ce texte est disponible sur le site de la BSS .

²⁴⁶ 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.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Arvon, *Op. Cit.*, p.99.

collectiviste dont le chef sera Bakounine. Finalement, loin de témoigner d'une lacune de la pensée stirnerienne, il se pourrait bien que l'opposition de Stirner à Proudhon signe le divorce de Stirner, dès les premiers soubresauts de la doctrine, avec l'anarchisme, car c'est bien le manque d'égoïsme dans la pensée de Proudhon qui lui fera rejeter ces idées, manque d'égoïsme qui sera confirmé et accentué dans la suite du mouvement par les bakouniniens. Pour Stirner le devoir social, même compensé par un devoir de la société vis à vis de l'individu, est insupportable :

« Que la société ne soit pas un Moi qui puisse donner, prêter ou conférer, mais un instrument ou un moyen, dont Nous pouvons tirer utilité et profit ; que Nous n'ayons aucun devoir social, mais seulement des intérêts, à la poursuite desquels la société doit Nous servir ; que Nous n'ayons aucun sacrifice à lui faire mais que, si Nous devons sacrifier quelque chose, ce ne puisse être qu'à Nous-mêmes, voilà ce à quoi les gens qui ont des idées sociales ne pensent pas, parce qu'ils sont, libéraux, restés prisonniers du principe religieux ,et aspirant de toute leur ferveur à une société sacrée, comme l'État l'a été jusqu'à aujourd'hui.²⁴⁹ »

Si nous devons nommer ce que Stirner aurait reproché aux anarchistes, ce serait sans doute leur libéralisme juridique : l'intériorisation de l'aliénation « justice », c'est-à-dire son parachèvement au grand détriment de l'Unique. Tout comme le libéralisme politique pour l'État, le libéralisme humain pour l'Homme, et le libéralisme social pour la Société, l'anarchisme est l'intériorisation du fantôme de la justice qui pousse l'Unique à la morale du désintéressement et du renoncement. Bakounine lui même dit, à propos de son « Église²⁵⁰ », que:

« Ce sera un mouvement analogue à celui qui a fait dire aux protestants, au commencement de la Réforme religieuse, qu'il n'y avait plus besoin de prêtres, tout homme devenant désormais son propre prêtre, tout homme, grâce à l'intervention invisible, unique, de Notre-Seigneur Jésus-Christ, étant enfin parvenu à avaler son bon Dieu.²⁵¹ »

Stirner faisait une réflexion toute semblable à propos du libéralisme politique :

« Et qu'en était il de l'individu? Il était devenu un protestant de la vie

²⁴⁹ Stirner, Op. Cit., p. 182.

²⁵⁰ Bakounine, Op. Cit., p. 37.

²⁵¹ Bakounine, Op. Cit., p. 76.

politique, puisque maintenant en rapport immédiat avec son dieu, l'État²⁵²»

Il est intéressant de noter que ce conflit a pour toile de fond, lui aussi, le spinozisme politique. En effet, ce que Stirner reproche à Proudhon, et de manière posthume à Bakounine, c'est sans doute la teneur de leur égoïsme qui est celui de l'individu juridique et moral, quand celui de Stirner est celui de l'individu de la puissance, qui a le droit de ne faire et de n'être que ce qu'il fait et ce qu'il est concrètement. En cela il est Unique puisque nul ne peut, n'a pu, et ne pourra le faire et l'être à sa place. Chez les collectivistes qui viennent historiquement comme les successeurs des proudhoniens - au sein de l'Internationale tout au moins - le thème de l'égoïsme individuel a disparu au profit de celui de l'égoïsme collectif du « nous ». C'est ce qui témoigne de l'achèvement, pour la pensée anarchiste, de l'intériorisation de la justice sociale en chaque homme.

Ainsi Bakounine ne demande pas la justice, comme Proudhon, mais que la raison soit diffusée dans le peuple pour l'achèvement de la révolution sociale. Mais est-ce si différent ? Il ne semble pas, parce que la raison diffusée dans le peuple est en dernière analyse la morale du désintéressement individuel, du renoncement et du sacrifice, qui, seule, assure la fraternité humaine - qui est justice intériorisée et raison sociale -. Ceci donnerait matière pour écrire un quatrième paragraphe à la troisième partie du deuxième chapitre de la première section de *l'Unique*, après *Le Libéralisme Humain* : le libéralisme juridique.

D'un point de vue spinoziste, nous devons ajouter que les anarchistes demeurent des hobbesiens. A la différence des marxistes qui sont des hobbesiens pratiques, les anarchistes - qui sont en dernière analyse des collectivistes - sont des hobbesiens théoriques qui renversent le pari sur la mauvaise nature des hommes. Tout comme Hobbes, ils transposent dans le domaine politique la problématique juridique, mais cumulent deux instincts naturels à l'humanité : la conservation (comme chez Hobbes) et la sociabilité (comme chez Grotius). Ainsi la nature de l'individu anarchiste nécessite-t-elle un optimisme de type leibnizien, en ce qu'elle parie sur la raison humaine, et un hobbesianisme en ce qu'elle fait découler la société de l'instinct de conservation. L'anarchisme vient en tant que critique de l'étatisme hobbesien du communisme qui parie sur l'organisation de la masse ouvrière en masse politique - ce qui semble un hobbesianisme conséquent - et demeurent, du point de vue spinoziste comme de celui de Stirner, un État capable de conserver les hommes mais incapable de les émanciper. Il n'en reste pas moins que cette critique reste dans l'univers hobbesien, mais fait le sacrifice de la conséquence en refusant toute autorité.

²⁵² Stirner, Op. Cit., P. 165.

Ce qu'il manque à l'anarchisme, c'est non pas un État - car ainsi il serait communisme - mais un Dieu -. En effet le problème de la cohérence de l'anarchisme, du point de vue du stirnerisme et sur le fond du spinozisme, tient à un seul point : Le christ de Bakounine - la science -, de son aveu même :

« se distingue du Christ protestant et chrétien en ceci, que ce dernier est un être personnel, le nôtre impersonnel ; le Christ chrétien, déjà accompli dans un passé éternel, se présente comme un être parfait, tandis que l'accomplissement et la perfection de notre Christ à nous, de la Science, sont toujours dans l'avenir, ce qui équivaut à dire qu'ils ne se réaliseront jamais.²⁵³ »

Ainsi c'est la question éthique qui pose un certain problème à la cohérence de l'anarchisme, problème que l'hobbesianisme dépasse par l'instauration du Léviathan, alors même que l'anarchisme s'est interdit constitutivement cette possibilité. C'est ce que nous montre une autre étude spinoziste du livre d'Alexandre Matheron, « Spinoza et la décomposition de la politique thomiste²⁵⁴ ». Il nous faut comprendre, avant tout, en quoi le point de vue spinoziste permet d'éclairer le lien entre l'hobbesianisme et l'anarchisme. Commençons de voir ce qu'il en est chez Hobbes :

A l'état de nature il se passerait la guerre de tous contre tous, nous dit Hobbes. Pour l'éviter, il distingue entre l'homme matière et l'homme artisan.²⁵⁵ La mission du second est de réfléchir à ses fins en tant que matière pour trouver sa norme naturelle. Matheron nous dit que cet effort normatif suffit à en faire un thomisme politique, et à le rapprocher de ce fait de More, qui, selon lui, révèle le thomisme politique à son essence : l'utopie. Se plaçant du point de vue du spinozisme, il nous dit :

« More est à Saint Thomas ce qu'est le Platon de *La République* au Platon des *Lois* ; et de même que *La République* est la clef des *Lois*, de même, dans cette perspective, c'est More qui apparaît comme le plus lucide des deux penseurs ; il a du moins compris quelle était, en toute rigueur, la condition d'applicabilité de cette science pratique, qui est en même temps la cause de son inapplicabilité : Politique faite pour un « âge d'or » où les hommes, vivant sous la conduite de la raison, n'auraient plus besoin

²⁵³ Bakounine, Op. Cit., p. 37.

²⁵⁴ Matheron Alexandre, *Anthropologie...*, p. 49.

²⁵⁵ Ibid., p.77.

d'État.²⁵⁶»

Matheron en vient à dire que la démarche hobbesienne s'inscrit dans l'utopie thomiste de la politique. Elle aboutit à un cercle logique : la condition de possibilité de la politique hobbesienne est que l'homme artisan puisse réfléchir sur sa condition d'homme matière, pour donner au Prince les moyens de le réprimer et de le rendre vertueux - ce qui nécessite la vertu des hommes²⁵⁷. De la même façon, la politique thomiste nécessite comme condition d'applicabilité, la prudence, c'est à dire la vertu des souverains, qu'elle a pour fin. Pour Hobbes, la solution est donc le Léviathan, et il ajoute un devoir au souverain : enseigner la politique hobbesienne au peuple. Matheron nous dit :

« Parmi les « devoirs du souverain » mentionnés au chapitre 30 du Léviathan, il y a un seul dont l'importance soit vraiment vitale ; assurer l'éducation politique des sujets ; c'est à dire, en définitive, la science politique hobbesienne.²⁵⁸ »

C'est à ce pédagogisme que tient la faculté émancipatrice de la politique hobbesienne qui a besoin pour diffuser la raison et la vertu que ces deux qualités soient déjà dans le peuple. Ce pédagogisme ayant toutes les caractéristiques de l'utopie, le Léviathan ne peut que remplir son rôle conservateur, et est privé de sa dimension émancipatrice. On voit bien que la présupposition de la raison humaine dans la politique hobbesienne conduit logiquement le Léviathan à exercer toute la puissance de son pouvoir, et que l'utopisme pédagogique de Hobbes tente de remédier à cet écueil. Pour Spinoza, c'est un système institutionnel cohérent, tenant compte des passions humaines comme conditions de la vertu, qui organisera la praxis.

Le point important est de voir que l'anarchisme tombe dans le même travers que la politique hobbesienne, à ceci près que le mouvement s'est constitué en réaction à une politique hobbesienne et à la violence du Léviathan, c'est-à-dire à la solution de Hobbes lui-même. L'anarchie semble donc être un hobbesianisme inconséquent.

Son utopisme est révélé de deux façons : d'une part, parce qu'elle présuppose ce qu'elle veut obtenir, d'autre part, parce qu'elle rejette ce dont elle a un besoin impérieux : un Dieu. Seule en effet la figure transcendante d'un Dieu suffisamment jaloux et autoritaire pourrait imposer la vertu terrestre qui permettrait aux membres de la communauté humaine de vivre anarchiquement, c'est-à-dire sans lois et sans maître pour les faire respecter - c'était d'ailleurs la situation des premiers

²⁵⁶ Ibid., p. 76.

²⁵⁷ Ibid., p. 78.

²⁵⁸ Ibid., p. 78.

hébreux - . Il est clair que cette position ne peut être stirnerienne, parce que l'Unique n'est pas opposé absolument à l'obéissance mais à l'obéissance absolue et inconditionnelle. Mais, par là, Stirner n'entend pas, comme Bakounine, simplement l'obéissance institutionnalisée et étatique de l'Église et de l'État, mais aussi l'obéissance à des commandements moraux intériorisés : les idées fixes. Or c'est éminemment parmi elles qu'il faut ranger le devoir social de Proudhon et la science sociale de Bakounine.

Par contre, il est intéressant de noter que ce pédagogisme est très proche de la pensée précoce de Stirner, que nous avons confrontée au début du présent travail avec la notion de personne. Il semble qu'il y ait un rapprochement saisissant entre la pensée des anarchistes et celle que Stirner amorce dans l'article personnaliste sur l'éducation. En effet, cet article faisait de l'éducation « une question vitale²⁵⁹ », et ne développait pas de pensée de l'égoïsme ni de l'unicité. De la même façon il faisait du bonheur de la société un enjeu individuel, et de la pédagogie un enjeu social :

« C'est avec cette éducation seulement, universelle par cela qu'en elle l'homme le plus humble coïncide avec le plus élevé, que nous débouchons sur la véritable égalité de tous, l'égalité de personnes libres : seule la liberté est égalité.²⁶⁰ »

Deux ans plus tard, il publie un livre dans lequel la « question vitale » de l'éducation n'est mentionnée qu'allusivement, et qui développe des thèses qui permettraient d'infirmer, comme nous l'avons vu, l'individualisme anarchiste. On peut se demander si, loin d'avoir ouvert la pente irrémédiable qui le conduisait à l'Unique, comme le suggérait Arvon, le passage du personnalisme à l'unicisme ne marque pas en fait la rupture avec une pensée que Stirner lui-même a rejetée. De la même façon on peut, au regard de ce que nous avons vu jusque là, avancer l'hypothèse que le personnalisme chrétien tout comme l'anarchisme furent les deux pendants de l'alternative qui s'offrait à l'Unique devant ce gouffre qu'il venait d'ouvrir. Basch dit à ce propos :

« Peu d'individualistes se sont préoccupés de savoir si leurs doctrines politiques et sociales impliquent une métaphysique. Mais nous avons le droit de rechercher si elles n'en nécessitent pas une, et nous croyons pouvoir soutenir que tout individualisme cohérent et logique repose en dernière analyse sur ce monadisme auquel le plus profond des individualistes

²⁵⁹ Stirner, Op. Cit., p. 29.

²⁶⁰ Stirner, Op. Cit., p. 43.

modernes, M. Renouvier, a fini par se rallier. »²⁶¹

Il nous faut noter que, comme le disait Michel Sparagano, l'unicité stirnerienne infirme par avance le monadisme, et que, d'autre part, c'est ce même Renouvier que l'on trouve à l'origine du personnalisme chrétien, qui semble pouvoir être classé du point de vue du stirnerisme comme un individualisme chrétien. D'ailleurs Basch nous dit un peu plus loin que « l'individualisme biologique peut légitimement se réclamer ²⁶² » de Renouvier.

Le personnalisme trouve en Dieu un fondement moral, qui permet l'intériorisation de la morale qui permet celle du contrat social : c'est ainsi qu'il peut revendiquer l'importance de la personnalisation de la politique. C'est ce qui fait défaut à l'anarchisme individualiste et à quoi il tente de pallier par l'éducation sociale du peuple, en lui inculquant les valeurs qui permettent la société : le dévouement et le renoncement, c'est -à-dire la fraternité. Tous deux, l'un par l'artifice de la foi, le second par l'artifice éducatif, cherchent à intérioriser la loi morale en chaque individu. Stirner ayant adhéré à l'humanisme feuerbachien et surtout à son athéisme ne pouvait sacrifier au premier de ces deux artifices. Par contre, il semble qu'il se soit laissé tenter par l'individualisme anarchiste et son pédagogisme, ce dont - comme nous l'avons vu - l'article de 1842 rend compte, ce qui reste conséquent avec son athéisme. Un élément a sans doute rebuté l'Unique sur cette voie et c'est d'ailleurs ce même élément qui le pousse dans la même époque à se défaire de l'humanisme de Feuerbach: l'absence de l'égoïsme dans cette réflexion.

Si l'homme de Proudhon est un égoïste, c'est un égoïste procédurier, qui revendique la justice et sacrifie en son nom tout ce qui n'est pas utile à sa survie et est pourtant le produit de son travail. L'homme de Bakounine est, lui aussi, un « faiseur de cadeau », comme le dit Stirner de Proudhon ; mais il fait ces cadeaux avec le sourire puisqu'il a intériorisé la justice sociale et le contrat qui la fonde. Tous deux ont besoin de la moralité des membres de la société et l'appellent d'ailleurs de leurs vœux. Proudhon souhaite que la morale et la nation soient conservées, et Bakounine veut mettre en place les écoles du peuple ; tout comme Hobbes il aboutit à un pédagogisme qui est la condition de toutes les utopies. C'est ce seul appel qui prouve leur conséquence, mais s'il suffisait de l'appeler pour obtenir la vertu des hommes, elle serait déjà des nôtres. Ainsi, Bakounine nous dit, des influences de la puissance sociale qui sont, dans la société aliénée, anti-humaines et malfaisantes :

²⁶¹ Basch, Op. Cit., p. 176 .

²⁶² Basch, Op. Cit., p. 180.

« Voulez-vous les rendre bienfaisantes et humaines ? Faites la Révolution sociale. Faites que tous les besoins deviennent réellement solidaires ; que les intérêts matériels et sociaux de chacun deviennent conformes aux devoirs humains de chacun.²⁶³ »

Cette sentence a, en fin d'analyse, tous les traits de la tautologie. Car, qu'est-ce que l'influence bienfaisante de la société, sinon la solidarité des intérêts de chacun et de leurs devoirs. Pour un retour au contrat social naturel, que les anarchistes plébiscitent, ils ont besoin de l'hypothèse leibnizienne. Et c'est, peut-être, dans la coexistence de ces deux hypothèses contradictoires que l'anarchisme est incohérent et demeure, alors même que le but était de s'affranchir de son influence, une philosophie du droit, non que, comme chez Hobbes, le transfert de droit qui scelle le contrat social se fasse sous l'influence du calcul rationnel utilitaire, mais parce qu'il se produit naturellement une fois que les hommes auront retrouvé, par la désaliénation que la révolution sociale met en place, leur naturel bon et sociable.

Chez Spinoza, le contrat est aussi transfert de droit. Mais encore faut-il comprendre le mot « droit » en terme de puissance.

C'est à des considérations similaires que Victor Basch arrive à la fin de son ouvrage consacré à Stirner. Il rapproche la pensée politique de Nietzsche et de Stirner de celle que développèrent les sophistes dans l'Antiquité, et de celle que Hobbes et Spinoza développèrent à l'époque moderne²⁶⁴. Ainsi nous dit-il :

« Cette identification du droit et de la puissance est bien la caractéristique de l'individualisme anarchiste, de ce que nous avons appelé, avec H. Dietzel, *L'Individualisme de la Force*, opposé à *L'Individualisme du Droit*. Seulement, ce qui pour Hobbes et Spinoza, constitue l'état de nature, au-dessus duquel la nécessité a obligé les hommes à s'élever, constitue, pour les individualistes anarchistes modernes, l'état de droit. Ils contestent que jamais les hommes aient fait un contrat pour se garer de leur mutuelle barbarie.²⁶⁵ »

Mais justement, pour Spinoza, et à la différence de Hobbes qui pense l'aliénation juridique en termes de calcul utilitaire rationnel, il n'y a aliénation juridique (contrat) qu'en ce qu'il y a aliénation passionnelle, nous dit Matheron : l'aliénation ne durera que tant que nos passions ne

²⁶³ Bakounine, Op. Cit., p. 49.

²⁶⁴ Basch, Op. Cit., p. 261-262.

²⁶⁵ Ibid., p. 263.

changeront pas de cours.

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

Il n'y a que deux types d'obligations dans l'ici et maintenant spinoziste, selon Matheron, le désir et le pouvoir : ce que Stirner appelle Mon pouvoir. 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.

Matheron nous dit que dans la pensée spinoziste :

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

Basch semble replier la pensée de Hobbes sur celle de Spinoza, tout en conservant la source passionnelle du droit inter-humain :

« Spinoza soutient que « chaque individu a un droit sur tout ce qu'il
peut embrasser, ou en d'autres termes, que le droit de chacun s'étend
jusqu'où s'étend sa puissance... Chaque individu a donc le droit absolu de se
conserver, c'est-à-dire de vivre et d'agir selon qu'il est déterminé par sa
nature... Ce n'est donc pas la saine raison qui détermine pour chacun le droit
naturel, mais le degré de sa puissance et la force de ses appétits... ²⁶⁸ »

Basch fait de Spinoza un contractualiste, ce qui, du point de vue de Matheron, est une aberration, et c'est à ce prix qu'il lui oppose les individualistes anarchistes, qui contestent la légitimité du contrat social .

Mais, nous l'avons vu, ils ne le contestent pas dans son essence : ils veulent qu'il soit intériorisé en chaque individu, naturalisé.

D'autre part, nous sommes obligé de reconnaître avec Henri Arvon que Basch, dans sa

²⁶⁶ Matheron, Op. Cit., p. 100.

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Basch, Op. Cit., p. 263.

synthèse de l'individualisme du droit et de l'anarchisme, par laquelle il obtient son individualisme anarchiste, ne se réfère pas au texte de *l'Unique*²⁶⁹. Si bien qu'en fin d'analyse, et du point de vue spinoziste, il semble que l'on puisse affirmer que la philosophie de la puissance dont parle Basch est en réalité philosophie du droit, et que, loin de s'y opposer, l'individualisme anarchiste en est l'aboutissement, l'intériorisation accomplie, - la fixité achevée de l'idée contractualiste : cette doctrine n'est pas stirnerienne.

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, 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 fondamental qui ne fait qu'un avec notre moi.²⁷⁰ »

Et Stirner nous dit:

« 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).²⁷¹ »

En effet, l'individualisme bourgeois que Marx prête à l'Unique - même si cela tient davantage de l'insulte que de l'analyse rationnelle - a le mérite de faire une place certaine à l'égoïsme. L'individualisme anarchiste ne semble pas en cohérence avec le spinozisme, non plus que le contractualisme. La résistance de l'anarchisme à la pensée mature de Stirner, que les historiens de l'anarchisme semblent reconnaître, ou en tout cas ressentir, révèle - comme le professait Freud dans ses *Leçons sur la psychanalyse* - la vérité de l'analyse. L'unicité stirnerienne est quelque chose de plus que l'individu de l'individualisme, qui est toujours chimérique, création de la raison. Elle est une philosophie de la puissance, par-delà le Bien et le Mal qui sont l'essence du droit.

²⁶⁹ Arvon, *Aux Sources de...*, p. 176.

²⁷⁰ Matheron, *Individu et...*, p. 245.

²⁷¹ Stirner, *Op. Cit.*, p. 237.

On voit bien comment s'articulent ces deux Stirner individualistes qui sont comme des parcellisations de la politique spinoziste : le premier est le repoussoir contre lequel est fondée l'exigence révolutionnaire qui intronisera le second stade de la politique spinoziste : il s'incarne complètement dans le premier stade de cette politique, stade hobbesien de l'autoritarisme étatique, de la réaction. L'égoïsme biologique - influencé par le corps - prend le pas sur l'égoïsme rationnel et collectif que la révolution réalisera. Le second Stirner est conçu comme l'inverse strict du premier : ici, c'est le second stade de la politique spinoziste qui est mis en avant ; l'utilitarisme rationnel et collectif prend le pas sur le corps et ses passions, et devient ainsi l'antidote aux débordements étatiques du socialisme doctrinaire que les anarchistes sentent en germe dans le marxisme.

Chez celui-ci, la raison humaine est présupposée, et en réaction à celui-là le superflu est sacrifié au nécessaire, les passions individuelles à la raison collective et la propriété individuelle au bien commun.

Si bien qu'il nous faut admettre que, s'il y a bien un genre d'individualisme stirnerien, - qui pourrait le nier? -, l'unicisme stirnerien est bien quelque chose de plus que l'individualisme bourgeois théorisé apophatiquement par le marxisme, et surtout quelque chose de plus que l'individualisme des anarchistes. Nous devons en outre voir que le spinozisme permet l'explication de ce quelque chose de plus, car les deux premiers stades de la politique spinoziste qui définissent chacun l'unicité - le premier en terme d'utilitarisme biologique, le second en terme d'utilitarisme rationnel - ont pour horizon l'intellectualisme qui est la réconciliation, l'évolution dernière ces deux unicités morcelées. C'est bien ce but que Stirner ne cesse de poursuivre, non pas qu'il souscrive à l'intellectualisme spinoziste, mais il tente, lui aussi, de donner une notion d'unicité qui s'adresse, non pas à des âmes ou à des corps, mais à des singularités réelles, actualisations de leur propre essence singulière.

C'est cette particularité, cette singularité de l'unicité stirnerienne que nous allons interroger maintenant.

Troisième partie : L'Unique et la Singularité.

La compréhension de l'unicité stirnerienne comme philosophie de la puissance nécessite de bien appréhender le fondement de ce que Sparagano appelle la morale stirnerienne. Il s'agit de comprendre ce que peut être la morale de l'Unique qui semble pourtant les rejeter toutes. Ce que Stirner rejette, c'est la morale du besoin ; et ce qu'il intronise, c'est une morale du désir.

Il faut nous souvenir de ce que la pensée hégélienne envisageait, puisque c'est principalement contre elle que la morale de l'Unique se construit. 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 piégerait l'égoïste. ²⁷²»

C'est précisément contre cet engrenage inéluctable que Stirner pense l'association d'égoïstes, et il faut reconnaître le mérite à Hegel 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. ²⁷³»

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 ²⁷⁴».

« 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 ici, qui consiste à se faire valoir en se distinguant [:] [ces besoins] deviennent eux-mêmes une source effective de la multiplication des besoins et

²⁷² Sparagano, Op. Cit., p. 190.

²⁷³ Hegel G.W.F., *Principes de la Philosophie du Droit*, Jean-François Kervégan, PARIS, PUF, p. 287.

²⁷⁴ Ibid.

de leur diffusion.²⁷⁵ »

C'est par cette logique que l'on aboutit au besoin d'Etat. Car c'est ce « raffinement » qui pousse les moyens de production à se diviser, par là même à se multiplier²⁷⁶, et, par le fait, à s'abstraire.

« S'ensuit alors une logique et prévisible amélioration des conditions de production et donc de satisfaire 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.²⁷⁷ »

Et Stirner, nous dit Sparagano, semble très au fait de la force de cette dialectique²⁷⁸. 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.²⁷⁹ » 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, qui est la faiblesse de la conception du besoin chez Hegel:

« la fragilité de la dialectique hégélienne réside dans le concept de « besoin » qui en est 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.²⁸⁰ »

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

²⁷⁵ Ibid., p. 288.

²⁷⁶ Ibid., p. 287.

²⁷⁷ Sparagano, Ibid., p. 191.

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Ibid., p. 192.

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 quand nous parlions de son rapport à Marx. La famille est une société et les besoins individuels sont dès le départ des besoins sociaux : c'était ce même argument qui nous permettait de récuser l'accusation de solipsisme social dont Marx accablait l'Unique.

À ce propos Sparagano relève que les études psychologiques récentes sur la constitution de la libido chez l'enfant donnent raison à *l'Unique*²⁸¹.

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.²⁸² »

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.²⁸³ »

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 à la lecture de l'œuvre de Stirner : accorder à son auteur ce

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Ibid., p. 194.

²⁸³ Ibid.

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 professeur²⁸⁴. En effet, Sparagano nous dit que cette thématique n'est 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 qu'« 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, atteste d'une dernière évolution de l'unicisme stirnerien, qui ne peut se passer pour être appréhendée de la teneur des réflexions de Sparagano, et en prouve s'il en était besoin le bien fondé. Si le thème n'est pas traité, ses conséquences semblent indéniablement présentes dans ce que l'on a coutume d'appeler « l'anti-critique », 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, il nous faut poursuivre notre exposé des prolongements que Sparagano, grâce à son excellente compréhension de *l'Unique*, met « au crédit » de Stirner.

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. ²⁸⁵»

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 ainsi le problème : « Quels sont les besoins qui risqueraient d'entraîner *l'Unique* plus loin qu'il

²⁸⁴ Arvon, Aux sources de..., Op. Cit., p. 10.

²⁸⁵ Sparagano, Op. Cit., p. 195.

ne le souhaite?²⁸⁶ » 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 que tant 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 pas²⁸⁷. 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, je veux dire par là 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. 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.* »²⁸⁸

Le recours à l'autre est nécessaire à cette volonté de pouvoir 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

²⁸⁶ Ibid., p. 196.

²⁸⁷ Ibid., p. 197.

²⁸⁸ Stirner, Op. Cit., p. 353.

satisfaire une soif de pouvoir s'incarnant temporairement dans tel ou tel objet, ce dernier devenant momentanément la cible du désir.²⁸⁹ »

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.²⁹⁰ »

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.²⁹¹ »

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?²⁹² »

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

²⁸⁹ Sparagano, Op. Cit., p. 197.

²⁹⁰ Ibid., p. 198-199.

²⁹¹ Ibid., p. 199.

²⁹² Stirner, Op. Cit., p. 408.

remonte 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.²⁹³»

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 « égoïste » ?²⁹⁴ »

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 étatique, 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 voit l'aboutissement de la pensée stirnerienne. Ainsi il nous dit:

« 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

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ Ibid., p. 437.

tous les 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.²⁹⁵ »

L'autre point crucial, et qui est proprement l'objet du présent travail, c'est de comprendre en quoi le spinozisme explique l'élaboration de cette morale. En effet, nous avons vu que le stirnerisme se fonde sur la critique feuerbachienne de l'hégélianisme, qui elle-même trouve l'origine de sa pensée dans la lecture feuerbachienne du spinozisme. En critiquant par la suite l'humanisme de Feuerbach, Stirner intronise un spinozisme particulier même si l'on est absolument certain qu'il n'en avait pas conscience. Avant de poursuivre, il nous faut rappeler ici l'essentiel de ces critiques en cascade qui lient la pensée de Stirner au spinozisme :.

Au début de notre travail nous avons vu que le point crucial du spinozisme de Feuerbach tenait en une interprétation du lien entre substance et attribut en terme de prédication. Les attributs étaient 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. 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

²⁹⁵ Arvon, *Aux Sources ...*, Op. Cit., p. 143.

De l'importance du spinozisme dans l'élucidation de la notion d'unicité chez Max Stirner.

sujet, et donc représenté comme un être distinct de lui, l'être divin et absolu.²⁹⁶ »

Pour Feuerbach la seule façon de dépasser l'abstraction qui donne naissance à l'objectivisme 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.²⁹⁷ » « 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!²⁹⁸ »

Il nous explique que Hegel est un réaliste mais qu'en posant comme présupposé l'identité du concept « essence de la pensée²⁹⁹ » 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.³⁰⁰ » Ce quelque chose, c'est le sensible. Sa réalisation tient à ce que la pensée se fasse « 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.³⁰¹ »

« 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.³⁰² »

De là découle l'humanisme feuerbachien, mais maintenant nous pouvons préciser en quoi cette position tient du spinozisme. Feuerbach attribue les prédicats non plus à l'esprit abstrait mais à

²⁹⁶ Feuerbach, Op. Cit., p. 165.

²⁹⁷ Ibid., p. 166.

²⁹⁸ Ibid.

²⁹⁹ Ibid., p. 179.

³⁰⁰ Ibid., p. 180.

³⁰¹ Ibid., p. 183.

³⁰² Ibid., p. 183.

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, 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 par la diversité des configurations Associatives des Uniques. Il n'y a plus une logique extérieure au monde, qu'elle soit dialectique spirituelle ou dialectique de l'amour (Humanisme). Le monde fait valoir sa logique propre dans les associations d'égoïstes qui le constituent.

Pour bien comprendre ce qu'il en est, il faut que nous tentions d'interroger l'étrange résonance qui semble pouvoir être établie entre la pensée de Stirner et celle des post-structuralistes. Là encore aucune influence directe ne peut être attestée, sauf à titre de référence secondaire. On ne relève guère que deux passerelles possibles entre ces deux courants de pensée : d'une part l'étude du Saint Max que Derrida mène dans *les Spectres de Marx*³⁰³, et d'autre part, les six pages du *Nietzsche et la Philosophie*³⁰⁴ de Gilles Deleuze qui traite de Stirner.

C'est pourtant avec ce dernier que la rencontre semble la plus fructueuse. Dans les *Idealistic Studies* de 2003, Saul Newman consacre à ce sujet un article dont il semble important de reprendre ici l'essentiel³⁰⁵.

Newman nous dit que le point commun de ces deux penseurs est de développer du point de vue politique un pluralisme empirique. Voyons comment ce rapprochement est construit.

Newman commence par nous expliquer que le point de convergence essentiel entre ces deux penseurs, c'est la critique de la représentation. Ainsi, au début de *Différence et Répétition*, Deleuze situe, dans un mouvement plus vaste, son travail :

« Tous ces signes peuvent être mis au compte d'un anti-hégélianisme généralisé : la différence et la répétition ont pris la place de l'identique et du

³⁰³ Derrida Jacques, *Les Spectres de Marx*, PARIS, Galilée, 1993.

³⁰⁴ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, PARIS, Quadrige, 2003, p. 183-189.

³⁰⁵ Newman Saul, « Empiricism, Pluralism, and Politics in Deleuze and Stirner », *Idealistic Studies*, Volume 33, Septembre 2003, cote Bibliothèque Inter-universitaire Centrale de La Sorbonne : m=8 ; p.6816. En annexe, nous proposons, de cet article, une traduction intégrale qui n'a d'autre prétention que d'en faciliter l'accès. Dans un souci de cohérence, les citations de cet article, dans le déroulement de l'argumentaire, seront reprises en français. En note, nous reprendrons le texte anglais cité, afin que la cohérence interne ne prenne pas le pas sur l'exactitude. Une double pagination sera proposée, celle de l'édition originale et, entre parenthèses, précédée de « Tr. » celle du travail de traduction auquel nous nous sommes livré.

De l'importance du spinozisme dans l'élucidation de la notion d'unicité chez Max Stirner.

négatif, de l'identité et de la contradiction. Car la différence n'implique le négatif, et ne se laisse porter jusqu'à la contradiction que, dans la mesure où l'on continue à la subordonner à l'identique.³⁰⁶ »

Avec Nietzsche et Kierkegaard, ce qu'il reproche à Hegel :

« c'est d'en rester au faux mouvement, au mouvement logique abstrait, c'est à dire à la « médiation ». ³⁰⁷ »

Pour Deleuze, il ne s'agit plus de « proposer une nouvelle représentation du mouvement ; (car) la représentation est déjà médiation. » C'est cette exigence qui court tout au long de l'œuvre de Deleuze, qu'il traite de psycho-politique dans *L'anti-Œdipe* puis dans *Mille Plateaux*, de peinture dans le *Francis Bacon* ou de cinéma dans *l'Image Temps* et dans *l'Image Mouvement* - (C'est même précisément cette exigence qui lui fait distinguer ces deux types d'image.) - On retrouve ici, dans cette volonté de dépasser la médiation, ce qui faisait l'essentiel du projet spinoziste de Feuerbach. Stirner reprenait à son compte ce projet en montrant en quoi Feuerbach avait « crié victoire trop tôt », et semblait le faire aboutir grâce à son unicité immédiate et concrète. Pour bien comprendre de quoi il s'agit, nous devons continuer notre interrogation des thèmes deleuziens. *Différence et Répétition* commence par la distinction entre la répétition et la généralité, et à ce propos Deleuze nous dit:

« Toute formule impliquant leur confusion est fâcheuse : ainsi quand nous disons que deux choses se ressemblent comme deux gouttes d'eau ; ou lorsque nous identifions « il n'y a de science que du général » et il n'y a de science que de ce qui se répète. ». La différence est de nature entre la répétition et la ressemblance, même extrême.³⁰⁸ »

La généralité souscrit à deux ordres : celui de la ressemblance, et celui de l'équivalence. La répétition, est la condition de ce qui ne peut être remplacé, elle concerne « une singularité inéchangeable, insubstituable », « quelque chose d'Unique ³⁰⁹ ». Il ajoute : « on peut toujours « représenter » la répétition comme une ressemblance ou une équivalence parfaite », c'est à dire comme une généralité, « mais, qu'on passe par degrés d'une chose à une autre n'empêche pas une différence de nature entre les deux choses. » La représentation transforme la répétition en généralité.

³⁰⁶ Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, PARIS, PUF, 2003, p. 1.

³⁰⁷ Ibid., p. 16.

³⁰⁸ Ibid., p. 7.

³⁰⁹ Ibid.

Et qu'est-ce que cette généralité ? La généralité est de « l'ordre des lois », nous dit Deleuze. La loi détermine « la ressemblance des sujets qui y sont soumis, et leur équivalence à des termes qu'elle désigne. » Elle condamne les singuliers qui ont pour condition la répétition, « à changer ». « La loi astreint ses sujets à ne l'illustrer qu'au prix de leurs propres changements. »

« Loin de fonder la répétition, la loi montre plutôt comment la répétition resterait impossible pour de purs sujets de la loi.³¹⁰ »

La représentation conceptuelle définit une différence conceptuelle mais qui se fonde sur la généralité et la ressemblance. Elle est ce que la loi cherche à imposer aux sujets. C'est pourquoi elle tend à résoudre les différences en généralités. La répétition est ce qui résiste à ce mouvement. Si bien que l'on peut distinguer deux pensées de la différence : une différence conceptuelle, qui tend à la généralité, et une différence non-conceptuelle, qui tend à la répétition. Newman nous dit :

« De la répétition habilitée à se définir elle-même, il émerge la répétition, en tant que différence non-conceptuelle. La différence non-conceptuelle est la différence qui échappe à l'ordre conceptuel. Selon les mots de Deleuze : « Elle exprime un pouvoir étrange de l'existant, un entêtement de l'existant dans l'intuition, qui résiste à toute spécification par le concept, si loin qu'on pousse celle-ci.³¹¹,³¹² »

La répétition est une différence non-conceptuelle parce qu'elle n'a besoin d'aucun concept pour rendre compte de sa différence ; elle est une différence en soi, qui, plutôt que d'être radicalement extérieure à l'idée elle-même, tend à aller toujours au-delà. Comme le dit Newman :

« C'est le mouvement des singularités qui joue derrière le masque de la généralité, surgissant toujours de derrière ses retranchements.³¹³ »

Mais Newman nous met en garde : il ne s'agit pas d'une catégorie nouvelle, « une identité absolue » qui la ramènerait au « Même ». Si elle s'opposait simplement au « même », elle aurait besoin de son concept pour être appréhendée, et ainsi redeviendrait une différence conceptuelle.

³¹⁰ Ibid., p. 8.

³¹¹ Ibid., p. 23.

³¹² Newman Saul, Op. Cit., p. 11 ; Tr. : p. 118 ; « From repetition having the ability to define itself, these emerges repetition as non conceptual difference. Non conceptual difference is difference that escapes the conceptual order. In Deleuze's words : « It expresses a power peculiar to the existent, a stubbornness of the existent in intuition, which resists every specification by concepts no matter how far this can be taken. »

³¹³ Ibid. ; Tr. : p. 119 ; « It is the movement of singularities which plays behind the mask of generality, always spilling out from behind its edges. »

Ainsi, la différence que Deleuze introduit:

« ne résiste pas seulement aux généralités conceptuelles, mais [...] résiste aussi à ses propres tendances à l'absolutisme conceptuel.³¹⁴ »

Elle est une « surabondance³¹⁵ » qui excède les limites de la généralité représentative de l'idée. Le travail de Deleuze s'inscrit dans une critique de l'hégélianisme, car Hegel pense la différence en termes de contradictions qui toujours se résolvent dialectiquement. Newman nous dit:

« La différence est ainsi effacée en étant *dialectisée* et ramenée à une identité essentielle et universelle dont la logique est le déploiement.³¹⁶ »

Il nous faut remarquer, avant de poursuivre, que cette conception de la différence découle du spinozisme de Gilles Deleuze, et c'est ce dont semble attester implicitement l'introduction de *Différence et Répétition*:

« 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...³¹⁷ »

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 ». La rationalité classique se trouve critiquée par Spinoza lui-même. Et en effet, Deleuze ajoute à la suite de 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.³¹⁸ »

³¹⁴ Ibid., p. 12 ; Tr. : p. 119 ; « not only resists conceptual generalities, but also resists its own tendencies towards conceptual absolutism. »

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Ibid. ; Tr. : p. 120 ; « Différence is thus effaced by being dialecticised back into an essential, universal identity whose logic is unfolding. »

³¹⁷ Deleuze, *Différence...*, Op. Cit., p. 2.

³¹⁸ Ibid.

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.³¹⁹ »

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.³²⁰ » 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. »³²¹ »

C'est ainsi que Deleuze pense la philosophie de Spinoza comme la philosophie de l'affirmation pure³²². C'est en pensant le spinozisme dans ces termes que plusieurs penseurs, dont Deleuze, trouvent des armes pour lutter contre la dialectique hégélienne qui témoigne d'une collusion avec la rationalité classique. Ainsi Macherey nous dit 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 à un sujet.³²³ »

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

³¹⁹ Deleuze, *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Op. Cit., p. 51.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid.

³²² Ibid.

³²³ Macherey Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Op. Cit., p. 207-208.

de l'appliquer uniformément à toute réalité.³²⁴»

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.³²⁵ »

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. Malgré ses efforts, il retombe dans la conception de la « belle âme » qu'il hérite de la rationalité classique. De la même façon, Deleuze rejette toutes les formes de platonisme, de pensée essentialiste, car :

« 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.³²⁶»

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. Son propos, comme nous l'avons vu, est de dire que la prédominance apparente de cette pensée se déconstruit, et que les signes de cette décomposition sont visibles. La différence non-conceptuelle est une certitude immédiate. Comme le dit Newman, pour Deleuze :

« 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.³²⁷ »

³²⁴ Ibid., p. 225.

³²⁵ Ibid., p. 257.

³²⁶ Newman, Op. Cit., p. 12. Tr. : p. 120 ; « For plato only abstract forms were absolutely real while material objects were mere copies of the form and thus degraded. Difference was even further denigrated, according to this model of representation, by being an imperfect copy of a copy. »

³²⁷ Ibid., p. 13. Tr. : p. 121 ; « Difference can be experienced and sensed directly. It refers to the corporeal, sensible world - an empirical reality that cannot be subsumed within abstract forms and representaional structures. »

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, et d'autre part nous avons vu que cette différence évidente est le fondement pour un pluralisme empiriste puisqu'elle permet de concevoir le réel comme une pluralité non-conceptuelle « de différences et de singularités concrètes » qui épuisent la représentation conceptuelle.

« pour les Idéalistes, la particularité empirique est seulement une réalisation de l'Idée. Cependant, pour Deleuze, la réalité est une singularité, avec ses propres termes et ses propres conditions d'existence. ³²⁸ »

Ces conditions s'opposent aux conditions d'expériences de laboratoire que les idéalistes présupposent pour la réalisation de leurs essences. Ce n'est pas, pour Deleuze, en réfléchissant à un nombre forcément restreint de variables, ce que font les idéalistes pour expérimenter leurs modèles, que l'on peut épuiser la pluralité de la réalité empirique qui est formée « au fil d'un arrangement contingent de forces et d'intensités. ³²⁹ » La pensée représentative a pour mode de fonctionnement celui du schéma arborescent. Le tronc est sa vérité centrale, son identité de référence : comme par exemple la Rationalité ; c'est à partir d'elle que se développent ses branches. Pour Newman à la suite de Deleuze, ce « modèle prend la pensée au piège de l'opposition d'identités binaires telles que blanc/noir, mâle/femelle, hétéro/homosexuel. » Ces identités binaires nient la pluralité et la différence.

Stirner s'engage dans une critique similaire de la représentation, et fait valoir lui aussi, la corporalité, la singularité, contre la pensée représentative et l'abstraction conceptuelle. Et Newman nous dit :

« Pour Stirner, le monde vit avec ces apparitions, ces abstractions idéales qui déforment l'expérience sensuelle. Nous sommes hantés par ces fantômes, qui ne sont pas de notre fabrication, mais qui dominent néanmoins notre pensée : « Où que tu portes tes regards, auprès ou loin de Toi, partout T'entoure un monde de fantômes : Tu n'as jamais que des « apparitions » et des visions. Tout ce qui T'Apparaît n'est que la manifestation de l'esprit qui l'habite, est une « apparition » fantomatique, le monde n'est pour Toi qu'un

³²⁸ Newman, Op. Cit., p. 13 ; Tr. : p. 122 ; « for Idealists, empirical particularity is only an actualisation of the idea. However for Deleuze, actuality is a real singularity, with its own terms and conditions of existence. »

³²⁹ Ibid.

« monde d'apparences », derrière lequel l'esprit mène son train.³³⁰ »

C'est, comme nous l'avons vu, dans la critique de l'humanisme feuerbachien que la pensée de Stirner émerge. Il renvoie Feuerbach à son propre idéalisme, à sa pensée représentative de l'Homme devant lequel l'individu Unique, singulier, est dévalorisé. Croire à l'Essence de l'Homme, de la rationalité, de la morale, de la vérité, c'est logiquement renier l'expérience empirique de la réalité corporelle, chercher le réel sous sa surface, et ne trouver qu'une nouvelle surface, un nouveau fantôme. Et, en plus d'être fantomatique, ce fantôme, pour Stirner:

« c'est une apparition oppressante et destructrice parce qu'elle détache l'individu de sa réalité sensuelle en le faisant courir après une essence qui n'existe pas.³³¹ »

Cette apparition, cette abstraction, ce fantôme, cette « idée fixe », est la réduction de la différence à la généralité. Comme nous l'avons vu, le monde pour Stirner est premièrement constitué de pluralités, de multiplicités, et de différence. L'association d'égoïstes est le modèle de la pensée que Stirner tente de donner pour penser ces multiplicités : certaines sont créatrices, et répètent la différence qui les a vues naître, d'autres sont obsédantes, et finissent par se cristalliser pour donner corps à des idées fixes et se rapporter à une identité fixe, essentielle et générale qui nie la différence. Newman ne semble pas avoir connaissance des réflexions de Sparagano ; pourtant sa position par rapport à Stirner en est très proche. Ainsi, nous dit-il:

« En d'autres termes, pour Stirner la vraie essence des individus est quelque chose d'aussi singulier et unique que l'individu lui-même. C'est une « essence » qui paradoxalement nie l'essence, parce qu'elle ne se réfère pas à une généralité abstraite hors d'elle-même. L'unicité peut être vue comme une forme de différence non-conceptuelle, de la même façon que chez Deleuze.³³² »

On l'aura compris, pour Newman, l'Unique stirnerien est l'équivalent logique de la différence-non conceptuelle de Deleuze, et c'est pourquoi il nous dit:

³³⁰ Stirner, Op. Cit., p. 108.

³³¹ Newman, Op. Cit., p. 14 ; Tr. : p. 123 ; « it is an oppressive and destructive apparition because it alienates the individual from his sensual reality by making him seek after an essence which does not exist. »

³³² Ibid., p. 16 ; Tr. : p. 125 ; « In other words, for Stirner the real essence of the individual is something as singular and unique as the individual himself. It is an « essence » that paradoxically denies essence, because it does not refer to an abstract generality outside itself. Uniqueness may be seen as a form of non-conceptual difference, in a similar manner to Deleuze. »

« C'est pourquoi, Stirner et Deleuze, au travers d'une critique de la représentation, développent une logique du pluralisme empiriste qui sape les abstractions et les idées fixes qui nous dominent.³³³ »

Le point essentiel de ce pluralisme empiriste, c'est la critique de l'État en tant qu'abstraction transcendante. Stirner voit en l'État une idée fixe, une abstraction oppressante. Et il semble que ce soit dans le même sens que Deleuze comprenne la chose :

« Pour Deleuze, l'État est une *machine abstraite* plutôt qu'une institution concrète, dont l'activité essentielle est de « diriger » à travers d'autres institutions minuscules et d'autres pratiques de domination.³³⁴ »

On voit bien en quoi la critique étatique de Deleuze entre en résonance avec celle de Stirner. Ce que Stirner voit dans l'État, c'est sa capacité à transformer la différence en généralité, à réduire l'Unique à un sujet, l'Homme, le citoyen, le travailleur, le juste. Et c'est ce même procédé, étatique par son essence, que Deleuze constate. L'intériorisation de l'idée fixe chez Stirner était cette réduction de l'Unique en sujet, qu'il critiquait dans son chapitre intitulé : « Les possédés ». Deleuze voit quelque chose de semblable dans l'État :

« Il opère au travers d'un processus de *subjectivation*, au cours duquel l'individu devient une part de l'image de l'État et se fait ainsi le complice de sa propre domination. L'État fait cela en construisant une image essentielle du sujet humain à laquelle chacun doit se conformer.³³⁵ »

Nous avons vu que grâce à Sparagano, et à l'œuvre de maturité de Stirner, on pouvait voir sa pensée comme une philosophie du désir. Bien sûr, il ne disposait pas des réflexions formidables de la psychanalyse freudienne et de celles de Nietzsche, mais il semble qu'une certaine pensée du désir et de son implication politique chez Stirner annonçait ces formidables résultats. Newman tient lui aussi pour un *Unique* du désir, et sur cette base se rapproche des réflexions de Deleuze sur ces questions. Car Deleuze, lui, dispose des résultats de la psychanalyse et voit dans la représentation oedipienne la défense de l'État contre le désir. C'est ainsi qu'il comprend le processus de

³³³ Ibid., p. 16-17 ; Tr. : p. 126 ; « Therefore, Stirner et Deleuze, through a critique of representation, develop a logic of empiricist pluralism which undermines the abstractions and fixed ideas that dominate us. »

³³⁴ Newman, Op. Cit., p. 17 ; Tr. : p. 127 ; « For Deleuze the state is an abstract machine rather than a concrete institution, which essentially « rules » through more minute institutions and practices of domination. »

³³⁵ Ibid. p. 17-18 ; Tr. : p. 128 ; « It operates through a process of subjectification, in which the individual is made part of the state image and thus made complicit in this own domination. The state does this by constructing an essential image of the human subject which one must conform to. »

subjectivation étatique, que Stirner appelait intériorisation - sans en voir les implications psychanalytiques :

« La représentation oedipienne ne réprime pas le désir en soi, mais plutôt le « représente » de telle façon qu'il croit lui-même qu'il doit être réprimé.³³⁶ »

C'est sur le même mode que l'Homme opérait pour installer sa domination. Il s'agissait de réprimer le désir individuel, en représentant l'individu pour qu'il ait lui-même la volonté de se réprimer : c'était le régime de l'amour. Le subterfuge était de représenter à l'individu l'Homme, pour qu'il s'y conforme. C'est ainsi que le désir prend une place centrale dans la politique pluraliste et empiriste de ces deux penseurs:

« Dans cette optique, la domination de l'État est rendue possible par notre complicité - grâce à notre *désir* d'autorité. Comme Deleuze, Stirner n'est pas intéressé par le pouvoir en lui-même, mais par les raisons pour lesquelles nous nous autorisons à être dominés par le pouvoir.³³⁷ »

Ce que nous montre Deleuze et que Stirner avait commencé à comprendre, c'est que l'État satisfait un besoin psychologique. Newman nous dit:

« Ainsi pour Stirner comme pour Deleuze, l'État doit être dépassé comme idée avant de pouvoir être dépassé en réalité. L'État est une abstraction conceptuelle qui ne règne pas seulement sur les idées, les discours et les pensées, mais aussi « représente » l'individu à lui-même d'une façon qui canalise son désir vers l'État.³³⁸ »

Un autre point commun entre Stirner et Deleuze, c'est le refus de la révolution comme mode de résistance. Pour Stirner le seul mode de résistance qui ne reconduise pas la subjectivation étatique, c'est l'insurrection. La révolution tente de bouleverser l'ordre du monde, de le renverser, de substituer à l'État un autre État, elle n'est qu'« un acte politique ou social³³⁹ ». Alors que la

³³⁶ Ibid., p. 18 ; Tr. : p. 128 ; « Oedipal representation does not repress desire as such, but rather « represents » it in such a way that it believes itself to be repressed. »

³³⁷ Ibid. ; Tr. : p. 129 ; « In this way, state domination is made possible through our complicity - through our desire of authority. Like Deleuze, Stirner is not so much interested in power itself, but in the reasons why we allow ourselves to be dominated by power. »

³³⁸ Ibid., p. 19 ; Tr. : p. 129 ; « So for both Stirner and Deleuze the state must be overcome as an idea before it can be overcome in reality. The state is a conceptual abstraction that not only rules over ideas, discourses and thoughts, but also « represents » the individual to himself in a way that channels his desire to the state. »

³³⁹ Stirner, Op. Cit., p. 351.

révolte - ou l'insurrection (selon un autre traducteur³⁴⁰) - « Nous amène à ne plus nous laisser organiser, mais à Nous organiser Nous-Mêmes. ³⁴¹ » 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 nouveau 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*, Deleuze nous dit:

« L'ennemi, c'est l'organisme. Le CsO s'oppose, non pas aux organes, mais à cette organisation des organes qu'on appelle organisme. ³⁴² »... « 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 trois »

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, c'est, comme nous le dit Stirner, 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 continuelle de soi-même, plutôt qu'à la limitation de soi-même par les identités essentialistes répressives. ³⁴³ »

Cette pensée a pour origine le spinozisme, comme nous le dit Deleuze :

« Finalement, le grand livre sur le CsO, ne serait-il pas l'Éthique ? Les attributs, ce sont les types ou les genres de CsO, substances, puissances, intensités Zéro comme matrices

³⁴⁰ Traduction Reclaire, (BSS).

³⁴¹ Stirner, Op. Cit., p. 351.

³⁴² Deleuze Gilles, *Mille Plateaux*, PARIS, Minuit, 1980, p. 196.

³⁴³ Newman, Op. Cit., p. 19 ; Tr. : p. 130 ; « 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. »

De l'importance du spinozisme dans l'élucidation de la notion d'unicité chez Max Stirner.

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. »³⁴⁴

Dès lors on comprend que le spinozisme de Deleuze repose sur l'immanence du désir et que Stirner, pour sa part, considère, comme 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.

Pour Deleuze, la résistance repose elle aussi sur le *devenir* : il 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 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, qui s'oppose à la pensée arborescente et à ses identités binaires. 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 bulbes. 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, c'est « toutes sortes de devenirs »³⁴⁵. 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. »³⁴⁶

³⁴⁴ Deleuze, *Mille Plateaux*, Op. Cit., p. 190-191.

³⁴⁵ Ibid., p. 32.

³⁴⁶ Newman, Op. Cit., p. 20 ; Tr. : p. 131 ; « It is a model that defies conceptual abstractions and representational

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 détriment de l'universalisme et du transcendantalisme.³⁴⁷» Et on peut sans doute rapprocher ce propos des réflexions qu'Arvon menait sur le style de l'écriture stirnerienne : 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 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,³⁴⁸ 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'étymologie³⁴⁹ ». 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 ».³⁵⁰ »

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, c'est-à-dire la différence non-conceptuelle ; il cherchait quelque chose qui ressemble à la Rhizomatique, une pensée affranchie de tout étatisme intellectuel, un système ouvert. L'important n'est pas tellement que Stirner écrive en rhizome mais qu'avec ses outils émoussés de dialecticien il amorce le début d'une pensée rhizomatique, d'une création à partir du néant, en transformant ce néant dialectique en quelque chose de nouveau, de créateur. En effet, 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. C'est à mon sens ainsi que l'on peut comprendre la Rhizomatique stirnerienne, c'est une Nomadique au sens où Deleuze l'entendait. Une *distribution nomadique est*:

thinking, allowing instead the free play of difference and singularity that resonates in empirical reality.

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Arvon, *Aux Sources de ...*, Op. Cit., p. 49.

³⁴⁹ Ibid., p. 50.

³⁵⁰ Ibid., p. 54.

« une distribution d'errance et même de « délire », où les choses se déploient sur toute l'étendue d'un Être univoque et non partagé.³⁵¹ »

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.

Et c'est ainsi que Newman nous dit :

« La différence, pour Deleuze et Stirner, est non-conceptuelle, non-essentialiste, et constitutivement ouverte au flux et au devenir. C'est une affaire de multiplicité et de contingence plutôt que d'achèvement d'une identité fixe. Une fois que la différence parvient à une identité fixée - une fois qu'elle s'est élevée au niveau du « sacré », - selon le mot de Stirner - ,alors elle devient aussi oppressante et restrictive que la totalité à laquelle elle est opposée. La différence doit rester ouverte - ouverte à l'Autre, ouverte, même aux possibilités du Même »

Dans cet article on voit en quoi Stirner et Deleuze construisent leur pensée selon des lignes de fuite similaires. Ce que nous voudrions ajouter à ce propos, c'est l'origine spinoziste par laquelle ce parallèle est permis : comment on peut voir en Spinoza la répétition première, la différence qui fait naître la répétition de cette voie philosophique. Essayons de voir ce qu'il en est.

Dans *Spinoza et le Problème de l'Expression*, il nous explique en quoi consiste la position des postkantien - dont Hegel à n'en point douter et Feuerbach, par suite :

« La substance spinoziste leur paraît morte : l'expression spinoziste leur paraît intellectuelle et abstraite ; les attributs leur paraissent « attribués » à la substance par un entendement lui-même explicatif.³⁵² »

De la même façon, nous voudrions ajouter que Deleuze fait à Feuerbach les mêmes reproches que ceux qui amenèrent Stirner à constituer sa pensée. Ainsi, Deleuze nous dit, dans *Différence et Répétition*, que la pensée est l'objet d'une image pré-philosophique, une image « dogmatique ou orthodoxe, image morale³⁵³ » :

« Dès lors apparaissent mieux les conditions d'une philosophie qui

³⁵¹ Deleuze, *Différence...*, Op. Cit., p. 54.

³⁵² Deleuze, Op. Cit., p. 14.

³⁵³ Deleuze, *Différence...*, Op. Cit., p. 172.

serait sans présupposés d'aucune sorte : au lieu de s'appuyer sur l'Image morale de la pensée, elle prendrait son point de départ dans une critique radicale de l'Image et des « postulats » qu'elle implique. Elle trouverait sa différence ou son vrai commencement, non pas dans une entente avec l'Image pré-philosophique, mais dans une lutte rigoureuse contre l'Image, dénoncée comme non-philosophie.³⁵⁴»

À la suite de ce passage, Deleuze place une note dans laquelle il nous dit que Feuerbach est celui qui alla le plus loin dans la dénonciation des :

« présupposés implicites dans la philosophie en général, et dans celle de Hegel en particulier. Il montre que la philosophie doit partir, non pas de son entente avec une image pré-philosophique, mais de sa « différence » avec la non-philosophie. (seulement il estime que cette exigence du vrai commencement est suffisamment réalisée quand on part de l'être empirique, sensible et concret.)³⁵⁵»

C'est précisément ce que Stirner reproche à Feuerbach, d'avoir fait de l'Homme sensible et de son amour, des catégories aussi oppressantes que Dieu et la représentation dialectique. Deleuze nous dit que dès lors apparaissent les conditions d'une « philosophie sans présupposés d'aucune sorte³⁵⁶ ». Deleuze nous dit de la même façon, que cette nouvelle philosophie commence avec « quelqu'un qui ne se laisse pas représenter, mais qui ne veut pas davantage représenter quoi que ce soit. ». 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.³⁵⁷ »

De ce mauvais bougre, il nous dit : « Il est l'Intempestif. »

Cette intempestive attitude semble la description de ce que nous appelons le « singularisme insurrectionnel » de Stirner. Pourtant ici est visé, à n'en point douter, Nietzsche, l'auteur des deux *intempestives*. Pour Deleuze, Nietzsche ne fut influencé par Stirner que de manière très superficielle. Ainsi dans *Nietzsche et la Philosophie*, Deleuze exprime son point de vue sur *l'Unique*:

³⁵⁴ Ibid., p. 173.

³⁵⁵ Ibid., p. 173.

³⁵⁶ Deleuze, *Différence ...*, p. 173.

³⁵⁷ Ibid., p. 171.

« Dans l'histoire de la dialectique Stirner a une place à part, la dernière, la place extrême. Stirner fut ce dialecticien audacieux qui essaya de concilier la dialectique avec l'art des sophistes. Il sut retrouver le chemin de la question : Qui? »

Ce n'est pas un petit mérite, car, comme le dit Deleuze, toutes les insuffisances de la dialectique que Nietzsche lui-même attaque ont pour origine « l'ignorance de la question : qui?³⁵⁸ ». Deleuze ajoute qu'il sut en faire « la question essentielle contre Hegel, contre Bauer, contre Feuerbach .» Ainsi Stirner nous dit à la fin de son ouvrage:

« La question conceptuelle « Qu'est-ce que l'homme? » s'est alors transformée dans la question personnelle : « Qui est l'homme? ». Dans le « quoi », c'est le concept que l'on cherchait, pour le réaliser ; avec « qui », ce n'est plus du tout une question, mais la réponse est aussi personnellement dans le questionneur : la question se répond à elle-même.³⁵⁹ »

Pour Deleuze, Stirner, malgré sa hardiesse, ne sort pas de la perspective dialectique, de la contradiction qui demeure une différence conceptuelle, une généralité, puisqu'elle est une différence qui a besoin d'un autre concept pour se différencier .L'Unique n'est construit, pour Deleuze, que par l'action de la dés-aliénation et de la ré-appropriation. Stirner demeure un penseur du « ressentiment » dialectique. Deleuze reconnaît trois intérêts principaux :

« Une profonde analyse de l'insuffisance des réappropriations chez ses prédécesseurs ; la découverte du rapport essentiel entre la dialectique et une théorie du moi, le moi seul étant instance réappropriatrice ; une vision profonde de ce qu'était l'aboutissement de la dialectique, avec le moi dans le moi.³⁶⁰ »

C'est dans ce dernier point que réside le jugement final de Deleuze sur Stirner :

« Stirner est le dialecticien qui révèle le nihilisme comme vérité de la dialectique.³⁶¹ »

C'est ce nihilisme qui caractérise la dialectique et la pensée de Stirner qui fait office d'avant-dernier avatar de la dialectique, avant-dernier car le dernier est, pour Deleuze, l'avatar prolétarien de

³⁵⁸ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Op. Cit., p. 182.

³⁵⁹ Stirner, Op. Cit., p. 397. Deleuze cite ce même passage dans la traduction Reclaire (BSS).

³⁶⁰ Deleuze, *Nietzsche...*, Op. Cit., p. 186.

³⁶¹ Ibid.

Marx. Deleuze nous dit:

« Stirner est trop dialecticien pour penser autrement qu'en termes de propriété, d'aliénation et de réappropriation. Mais trop exigeant pour ne pas voir où mène cette pensée : au moi qui n'est rien. ³⁶² »

Justement, c'est de l'avis même d' Henri Arvon que l'anti-critique semble s'être dégagée, ou en tout cas engagée dans la voie d'un dégagement de la pensée dialectique, de la pensée de la contradiction. « Il ne repose plus sur une négation exacerbée. ³⁶³ » Stirner semble s'être extrait des luttes dialectiques, il ne pense désormais qu'en terme d'association intéressante et inintéressante et plus en terme de réappropriation, d'aliénation. Si le concept central de *l'Unique* est précisément l'Unique, celui de l'anti-critique est l'association qui permet à l'Unique d'incarner sa volonté de pouvoir, d'assouvir son besoin de désir qui doit demeurer nomade pour ne pas devenir oppressant. Pour Deleuze, ce que Nietzsche permet, c'est précisément de sortir de la pensée dialectique :

« La tâche positive de Nietzsche est double : le surhomme et la transvaluation. Non pas qui est l'homme? Mais qui surmonte l'homme? ³⁶⁴ »

Surmonter ce n'est plus conserver, s'approprier, se réapproprier, nous dit Deleuze, tout comme transvaluer, ce n'est plus transformer illusoirement et dialectiquement les valeurs courantes. C'est inventer une nouvelle façon de sentir, d'évaluer, de penser. Ce que Nietzsche a réussi c'est à surmonter le moi de la dialectique. Une différenciation qualitative de la valeur des valeurs. Et c'est précisément ce vers quoi semble se diriger l'Unique de *l'Anti-critique*, en faisant une place plus grande à l'association d'égoïstes, modèle de la multiplicité du réel qui a pour fondement le désir. Le moi, l'Unique, n'est plus un centre de réappropriation, il est un flux, un devenir nomade : l'association, le support de ce flux, sa corporalité, son immanence. Il y a bien comme une transvaluation du centre au flux. Si la valeur de l'Unique était, pendant son élaboration, l'identité, elle est transformée en *devenir*.

Sparagano conclut son ouvrage ainsi:

« la philosophie stirnerienne n'est [...] pas une impasse de la pensée. Elle appartient à une famille qui d'Héraclite jusqu'à Nietzsche en passant par Montaigne, s'est toujours étonnée de la facilité avec laquelle l'esprit humain

³⁶² Ibid.

³⁶³ Arvon, *Aux Sources...*, Op. Cit., p. 143.

³⁶⁴ Nietzsche..., Op. Cit., p. 187.

réduisait la diversité du monde qui le porte et auquel il appartient.³⁶⁵ ».

De l'économie de la pensée de Stirner, il dit:

« Il est désormais clair que cette économie n'est pas au-dessus de nos moyens et qu'elle fut le prix acquitté par Nietzsche pour hériter d'une intention encore floue : attester la puissance de la volonté. Laquelle deviendra chez Nietzsche, non plus une fin, mais un moyen, bref, une volonté de puissance.³⁶⁶ »

Notre propos est de dire que Stirner intronise une voie philosophique que Nietzsche et la psychanalyse permettront d'explorer. Cette Voie était Spinoziste comme la deuxième moitié du 19^{ème} siècle qui l'a vue naître. Nietzsche et Freud, Deleuze et Guattari ne s'y sont pas trompés. Spinoza créa une ligne de fuite au combien créatrice, la multiplicité des attributs de la substance, l'immanence, la distinction réelle rendue à la réalité et à sa différence non-conceptuelle, l'univocité, l'affirmation pure. La répétition de cette différence passe par Stirner, comme elle passe par Nietzsche et comme elle passe par Deleuze. L'histoire de cette philosophie est une histoire de rendez-vous manqués et d'accidents, d'entraves, de ruptures et de multiplicités, un devenir rhizomatique, de Spinoza à Stirner, de Stirner à Nietzsche, et de Deleuze à Stirner : rien ! Et pourtant ! C'est la preuve même de la pertinence de la pensée rhizomatique du devenir, qui, malgré la représentation dichotome de l'Histoire, ressurgit toujours, déborde toujours le masque.

D'ailleurs c'est dans la multiplicité d'associations d'égoïstes que Spinoza lui même put former son unicité, cet agencement si singulier, (qu'on se souvienne des leçons de Latin de Van Den Enden chez qui Spinoza apprenait tant³⁶⁷, ou de ses réunions avec l'assemblée disparate des collégiants) :

« 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

³⁶⁵ Sparagano, Op. Cit., p. 201.

³⁶⁶ Sparagano, Op. Cit., p. 201.

³⁶⁷ 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. »

diverses.³⁶⁸ »

De la même façon, quand Deleuze répond à « un critique sévère », il dit :

« Des compromis, on n'en fera plus du tout, parce qu'on a moins besoin d'en faire. Et l'on se trouvera toujours les alliés dont aura envie ou qui auront envie de nous.³⁶⁹ » Tout comme Stirner disait : « Je trouverai toujours suffisamment de gens pour s'associer à Moi ³⁷⁰ »

Ce devenir si singulier de Stirner interroge aussi, car il est presque inexplicable que Nietzsche ait été comme le tombeau de la postérité stirnerienne. Rien en dehors du relevé de bibliothèque d'un de ses élèves et les déclarations d'un de ses amis proches n'atteste historiquement la lecture par Nietzsche de l'œuvre de Stirner³⁷¹. Mais, comme le dit Deleuze lui-même :

« Les connaissances philosophiques 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.³⁷² »

Nous sommes en droit de nous demander, en fin d'analyse, si Nietzsche ne doit pas lui-même à l'Unique un peu plus que ce que Deleuze semble lui accorder. Et d'autre part, il nous faut aussi nous demander : dans quelle mesure cette occultation fut-elle volontaire ? Peut-être aussi : pour quel motif apparut-il nécessaire au surhomme de renier son origine stirnerienne ? Était-ce dans un souci de prudence ? Fallait-il que Zarathoustra semblât surgir du néant ? On pourrait peut-être avancer l'hypothèse que Nietzsche, en reniant son stirnerisme, s'est prémuni contre la tendance historique à ramener, dans la représentation, la différence au même, au général. L'épithète de stirnerien aurait sûrement obscurci l'extraordinaire clarté, la limpidité, du discours de Zarathoustra. Et c'est d'ailleurs ce que les adversaires de Nietzsche se sont empressés de mettre en avant pour discréditer sa pensée. Dans cette optique ce serait, enrichi par l'expérience stirnerienne, qui fut lui-même floué par la dialectique, l'Histoire et la société, que Nietzsche aurait fait surgir sa pensée de nulle part, l'aurait dramatisée et mise en scène. Pour éclaircir ces questions il faudrait une étude entière. L'approche spinoziste que nous avons choisie pour aborder la pensée de l'Unique, en plus de tout ce

³⁶⁸ Ibid., p. 208.

³⁶⁹ Deleuze Gilles, *Pourparler*, PARIS, Minuit, 2003, p. 19.

³⁷⁰ Stirner, Op. Cit., p. 280.

³⁷¹ Munster, Op. Cit., p. 17.

³⁷² Deleuze, *Nietzsche...*, Op. Cit., p. 187.

qu'elle a permis de mettre au jour quant à la constitution de la pensée stirnerienne, semble pouvoir permettre d'éclairer d'un jour nouveau la question du Stirnerisme de Nietzsche, mais cela n'est pas proprement l'objet de la présente étude. Que les résultats de cette étude en appellent une autre plus spécifique, voilà qui est encourageant. Cette ligne de fuite, ce devenir, fut créateur ou au moins révélateur, l'important est qu'il le demeure. Faire vivre un devenir, devenir soi-même, autant d'invites à penser le devenir spinoziste, pour en saisir toute la puissance.

Conclusion:

Nous nous proposons en introduction trois objectifs : mettre en lumière la pensée de l'unicité stirnerienne, l'explicitier grâce au spinozisme et, ce faisant, montrer en quoi cette étude permet de rendre compte de la constitution historique du stirnerisme. Pour que notre propos soit bien clair nous nous proposons de reprendre ici en une synthèse rapide les résultats de cette recherche.

Dans la première partie, nous avons vu comment le spinozisme permet d'expliquer la différence fondamentale qui existe entre la personne d'une part (que l'on retrouve inchangée chez les personnalistes sociaux) et d'autre part l'unique stirnerien. En effet, la personne kierkegaardienne est construite contre l'im-personnalisme spinoziste, les personnalistes « sociaux » conservent presque intacte la personne en rejetant sa solitude mais en conservant sa rupture avec Spinoza. Feuerbach d'autre part creuse la voie immanentiste spinoziste pour faire émerger de la critique de l'hégélianisme son humanisme. Stirner, en critiquant Feuerbach, insère sa pensée dans le spinozisme et c'est pourquoi il s'oppose à toute pensée personnaliste d'origine kierkegaardienne.

Dans la deuxième partie, nous avons vu que la politique spinoziste permettait d'expliquer les luttes qui se jouent au sein du stirnerisme au 19^{ème} siècle. Marx, d'une part, avec son « Saint Max », dresse le portrait d'un Stirner petit-bourgeois, dont la pensée demeure une philosophie d'adolescent qui reconduit la société bourgeoise en lui donnant sa « bénédiction ». Les historiens de l'anarchisme, d'autre part, à la suite de John Henry Mackay, donnent un portrait contradictoire, de leur aveu même, d'un Stirner anarchiste, qui vient comme le premier critique du communisme autoritaire. Le problème est que la pensée de Stirner résiste à tout romantisme et à tout optimisme et que de la même façon son unicisme excède les limites de la subjectivation étatique (pour le marxisme) et sociétale (pour les anarchistes). Nous avons vu que ce qui unissait d'un point de vue stirnerien - et sur le fond du spinozisme - communisme et anarchisme, c'est le processus contractuel de subjectivation de l'individu qui fait de ces deux pensées politiques des philosophies du droit, alors que la pensée spinoziste - dont celle de Stirner retrouve l'argumentation - relève de la philosophie de la puissance. C'est dans l'identification du droit et du fait que le point le plus important de la correspondance entre Stirner et le spinozisme apparaît.

Le résultat le plus important de la troisième partie, c'est l'émergence de l'unicité stirnerienne comme unicité du désir, comme singularité insurgée. C'est ici encore le spinozisme qui permet à cette conception de l'unicité de se manifester dans toute sa richesse, en permettant d'élucider l'association d'égoïstes ; non pas comme une norme sociale à instancier - représentation abstraite de la vie sociale - mais plutôt comme le modèle toujours déjà instancié des multiples relations inter-humaines, qu'elles soient stériles ou créatrices. Dans cette optique, Gilles Deleuze nous permet d'approfondir notre compréhension de l'unicité stirnerienne.

Un point important de ce travail était l'historicisation de la pensée stirnerienne ; celle-ci avait été mise en évidence par Henri Arvon, dans *Aux sources de l'existentialisme*. Auparavant, cette histoire de la constitution de la pensée de Stirner était complètement occultée. Ainsi Albert Lévy, dans son *Stirner et Nietzsche*, alors qu'il distinguait trois périodes historiques du nietzschéisme, ne relevait aucune évolution de la pensée stirnerienne qui apparaissait d'un bloc, toujours déjà constituée dans sa maturité. Il nous semble que la pertinence de l'emploi du spinozisme dans l'élucidation de la notion d'unicité chez Max Stirner est justement qu'il permet de rendre compte d'une nouvelle façon de son évolution historique.

En effet, les premiers articles de Stirner écrits sous l'influence des jeunes hégéliens - dont Bauer et Feuerbach - (où Stirner s'appuyait sur le thème de la personne), semblent relativement proches des réflexions que Bakounine et les anarchistes feront plus tard eux aussi, en reprenant les thèmes de l'humanisme feuerbachien et en mettant l'accent sur l'indépendance individuelle dont le pédagogisme semble permettre le développement dans la société. Il semble qu'entre ces premiers textes et la rédaction de *l'Unique et sa propriété*, tout comme Arvon, mais sur le plan du spinozisme, on puisse noter une évolution de la pensée stirnerienne, comme une rupture avec ce que les historiens ultérieurs appelleront « l'individualisme anarchiste ». Les critiques que Stirner adresse à Proudhon - qui ne sont pas présentes dans les premiers articles - dénotent non pas comme le pensent les historiens de l'anarchisme une faiblesse du stirnerisme, un manque d'information, mais la rupture avec un courant juste naissant de la pensée politique ; elles s'expliquent grâce à la critique spinoziste de la philosophie du droit, notamment celle de Hobbes. Dans ce rejet stirnerien du proudhonisme, on retrouve le débordement, le jaillissement de la philosophie de la puissance par-delà l'hobbesianisme du bien et du mal, que l'anarchisme alors qu'il se proposait de le dépasser, reconduit.

Enfin, entre *l'Unique et sa propriété* et *l'Anti-critique* une autre évolution est perceptible, qui, là encore, vérifie ce qu'Arvon mettait en lumière : l'Unique se dé-dialectise, il sort de la logique de la contradiction pour entrer dans celle de l'affirmation pure. C'est ainsi que l'unique devient un être de désir, et son association le lieu de l'agencement des flux et des forces qui constituent la multiplicité du réel. Là encore, c'est le spinozisme qui nous permettait de comprendre que la pensée immanentiste nécessite un principe de différence non-conceptuelle, non plus que les choses se distinguent par leur essence, mais plutôt qu'elles se distinguent par leur existence. C'était la teneur de l'approfondissement que Spinoza faisait subir au cartésianisme et à sa conception de la distinction réelle ; c'est aussi la teneur des concepts de différence et de répétition chez Deleuze ; et il semble, à la suite de Saul Newman, que l'on puisse voir ce même principe dans l'unicité

stirnerienne .

Il y a deux façons de lire *l'Unique et sa propriété*, soit on finit par le début, on considère les débuts philosophiques de Stirner comme un accomplissement et on voit en lui un penseur comète, soit on considère son développement historique, son mûrissement comme un fait significatif et ainsi en prenant en compte son cheminement, et ses « compagnons de route », on peut envisager ses prolongements historiques de manière plus pertinente. C'est le sens des dernières études stirneriennes dont celle de Arvon, Sparagano et Newman et c'est dans ce sens que nous avons tenté d'inscrire le présent travail.

Il semble que maintenant rendu à la fin de notre étude, un champ d'investigation nouveau s'ouvre devant nous, notamment sur la question du rapport entre Stirner et Nietzsche. Sparagano distingue, en concluant son étude, la volonté de pouvoir de l'unique stirnerien de la volonté de puissance du surhomme. Cette distinction pourrait donner matière à une autre étude - étude croisée de ces deux auteurs sur le fond du spinozisme. Cette recherche pourrait permettre de mieux comprendre le mystère qui entoure le stirnerisme de Nietzsche - question qui occupe bon nombre de commentateurs parce qu'elle empêche une part de l'historicisation de la pensée Nietzscheenne et de sa postérité philosophique fructueuse, créatrice.

Le génie de Nietzsche a son histoire qui mérite toujours d'être interrogée, nulle parenté ne peut l'altérer. En philosophie, la maxime spinoziste qui doit dominer c'est « ni rire, ni pleurer, mais comprendre. »: c'est dans cet esprit que ce travail pourrait être poursuivi.

Annexe

Empirisme, pluralisme et politique chez Deleuze et Stirner.

Saul Newman

Préface du traducteur :

Pour faciliter la lecture de cet article nous avons doublé l'annotation de l'auteur d'une annotation particulière reprenant certaines références dans les paginations des textes originaux en français ou le cas échéant des traductions françaises existantes. Les notes de l'auteur sont marquées en bleu et regroupées, comme dans l'édition originale, à la fin du texte ; celles du traducteur sont en noir et disséminées au fur et à mesure du déroulement du texte en bas des pages.

Résumé :

Le but de l'article est d'examiner la logique du pluralisme empiriste dans le travail de Deleuze et de Stirner. Je suggère qu'il y a un parallèle entre la critique stirnerienne de l'idéalisme hégélien et de l'humanisme feuerbachien et la philosophie de la différence et du pluralisme empiriste de Gilles Deleuze.

Je vais explorer ces similarités à travers une discussion des approches que ces deux penseurs développent devant le problème de la représentation idéaliste, et du rejet de la différence corporelle qui en est une conséquence : pour Stirner, la représentation de l'individu comme étant l'Homme dans le discours humaniste, mène à une oppression fondamentale ; pour Deleuze, les structures universalisantes de la dialectique impliquent la subordination du différent au Même.

Ensuite, je rechercherai les conséquences politiques de ceci - à travers l'idée stirnerienne de l'insurrection individuelle et de l'égoïsme, et la notion deleuzienne de la pensée « rhizomatique » en opposition à la pensée centrée sur l'État - en développant à partir de là une éthique politique de la singularité.

Le but de l'article est d'explorer la logique du pluralisme empiriste dans le travail de Gilles Deleuze et Max Stirner. Stirner et Deleuze sont deux penseurs rarement mentionnés ensemble. La

pensée de Stirner émergea, comme scelle de Marx, des profondeurs de l'ombre de l'hégélianisme. Néanmoins, pendant que Marx tentait une inversion de Hegel sur des positions socialistes et collectivistes, Stirner développait une critique de l'idéalisme allemand qui était suprêmement individualiste et opposée aux unités conceptuelles. Sa philosophie de l'égoïsme était une défense de la différence individuelle contre les attaques des idées et abstractions essentialistes - comme le socialisme et l'humanisme - les « spectres » de l'idéalisme qui ont englobé l'individu sous une forme de généralité ou une autre. Deleuze, d'autre part, a été vu, de même que Foucault et que Derrida, comme l'un des penseurs « post-structuralistes » contemporains les plus influents, tandis que Stirner n'est généralement pas considéré comme un « post-structuraliste », et a été l'objet d'une attention insuffisante à la lumière de la réflexion contemporaine¹. Deleuze est couramment perçu comme un philosophe de la différence. Sa critique des abstractions conceptuelles et sa célébration du multiple et du corporel mettent à contribution nombre de terrains divers, de la politique et la psychanalyse à la littérature et à la théorie cinématographique. Quoi qu'il en soit, c'est précisément dans cette valorisation de la différence et de la corporalité, et dans le rejet des abstractions idéalistes, qu'un plan crucial de convergence avec Stirner apparaît. La pensée de Deleuze peut être vue comme l'extension logique de la tentative de Stirner pour débarrasser la pensée des « spectres » de l'idéalisme et de l'essentialisme. Deleuze, dans son travail sur Nietzsche, se réfère à Stirner comme au « dialecticien qui révèle le nihilisme comme étant la vérité de la dialectique.³⁷³ »² Stirner tourne la dialectique sur la tête, en révélant comme son point culminant et son essence, non l'esprit de la Rationalité, mais l'égoïste, le corporel individu unique. La dialectique, pour Stirner, produit non la naissance d'idéaux grandioses, mais leur mort. Plutôt que d'être l'anéantissement de la différence et de la singularité, la dialectique est en fait leur triomphe final. Deleuze poursuit ce retournement de l'idéalisme et de l'abstraction conceptuelle. Cet article va explorer et développer ce plan de convergence, pour voir où cela pourrait conduire.

Je procéderai de la manière suivante : premièrement, je vais développer le concept de pluralisme empiriste au travers d'une discussion de la critique de la représentation chez Stirner et chez Deleuze. Deuxièmement, j'examinerai les implications politiques de cette critique de l'idéalisme, au fil d'une exploration du pouvoir étatique et de son oppression ainsi que de l'effacement de la différence individuelle qui le caractérisent. Troisièmement, j'essaierai de développer, d'après la pensée de Stirner et de Deleuze, une politique et une éthique de la multiplicité et de la corporalité au travers de la notion de singularité.

³⁷³ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PARIS, PUF, 2003, p. 186.

Critique de la représentation.

Quand, Deleuze disait, « Je suis un empiriste, c'est à dire, un pluraliste, » que voulait-il dire? L'empirisme est une valorisation du corporel, du sensuel et du matériel par rapport à l'abstrait, à l'idéal et au surnaturel. Le pluralisme met l'accent sur la pluralité, la multiplicité et la différence par rapport à l'unité, la « mêmeté » et la centralité. Le *pluralisme empiriste* peut être vu, alors, comme l'affirmation philosophique du « principe » matériel de la différence et de la pluralité. Deleuze et Stirner, dans des voies différentes, sont des défenseurs de ce principe. Cependant le terme « principe » est quelque peu trompeur s'il suggère une conceptualisation abstraite de la différence. Stirner et Deleuze rejettent les abstractions et les conceptualisations précisément parce qu'elles nient la différence et la pluralité. Ils cherchent à théoriser, en d'autres termes, une différence non-conceptuelle, une différence qui dépasse les limites conceptuelles. Ils refusent de « stériliser la blessure »³ en pensant par concepts et idéaux imposants, au lieu de permettre à l'intensité viscérale du monde de jaillir, en formant d'étranges et imprévisibles petits ruisseaux dans le sensible. Pour eux la vie prend une plus grande intensité, une réalité plus réelle que les concepts et les définitions qui cherchent désespérément à l'expliquer. Donc, pour Deleuze, il y a une distinction qualitative entre la différence réelle et la différence conceptuelle, entre la différence en soi et son inscription dans un concept général. Il demande:

« Quel est le concept de différence - celui qui n'est pas réductible à la simple différence conceptuelle mais demande sa propre Idée, sa propre singularité au niveau de l'idée? ³⁷⁴ »⁴

Je soutiens que cette différence non-conceptuelle qui revendique sa propre singularité, peut être théorisée dans les termes de l'idée stirnerienne de l'« unicité ». L'unicité, comme nous le verrons, est une forme de *l'individualité* qui ne peut être réduite à une idée générale. C'est pourquoi, la différence, aussi bien pour Stirner que pour Deleuze, est non-conceptuelle et matérielle. C'est une différence « réelle », en tant qu'elle est opposée à une abstraction conceptuelle de la différence qui nie la corporalité. Cette distinction capitale émerge à travers la critique de la représentation. Dans *Différence et Répétition* Deleuze s'engage dans une critique de la pensée représentative. Son argument est que la représentation limite la pensée et nie la différence. Ceci parce que dans la

³⁷⁴ Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, PARIS, PUF, 2003, p. 41.

pensée représentative la différence est toujours conçue comme une différence par rapport à quelque chose, différence par rapport au Même. Ainsi, la différence est toujours une pauvre répétition d'une idée originale - ce n'est jamais la différence en soi. Deleuze commence en distinguant la répétition de la généralité. La généralité souscrit à deux ordres principaux : l'ordre des ressemblances, et l'ordre des équivalences³⁷⁵.⁵ La généralité signifie, pour le dire autrement, qu'un terme peut se substituer à un autre. La répétition, d'autre part, se réfère à ce qui ne peut être remplacé ou substitué. La répétition est une conduite en relation avec le singulier - une chose qui n'a pas d'équivalent et qui ne peut être échangée contre une autre. Elle existe en elle-même. Chaque terme qui est répété est d'une sorte différente du précédent. Deleuze dit alors :

« Si l'échange est le critère de la généralité, le vol et le don sont ceux de la répétition.³⁷⁶ »⁶

Alors que la généralité est la monotone imposition de la loi - par exemple l'équivalence des sujets devant la loi - la répétition questionne cette loi de l'échange en célébrant le singulier, l'exception à la règle.

La répétition et la généralité sont aussi opposées, selon Deleuze, si on se place dans la perspective de la représentation. La représentation est la relation d'un concept à son objet. Cependant cette logique opère dans un double sens : il y a toujours un concept pour chaque objet particulier ; et d'un autre côté, il y a seulement un objet par concept. Cette double logique de la représentation construit l'idée de la différence comme différence conceptuelle. Paradoxalement cette différence conceptuelle, pour Deleuze, facilite les ressemblances et les généralités, plutôt que la différence en elle-même. La généralité est l'affirmation du pouvoir infini des concepts pour exprimer et représenter les objets, alors que la répétition bloque et limite cette représentation infinie. De la répétition habilitée à se définir elle-même, il émerge, là, la répétition, en tant que différence non-conceptuelle. La différence non-conceptuelle est la différence qui échappe à l'ordre conceptuel. Selon les mots de Deleuze :

« Cela exprime un pouvoir étrange de l'existant, une opiniâtreté de l'existant dans l'intuition, à laquelle résiste la spécification par les concepts et peu importe dans quel sens cela peut être pris.³⁷⁷ »⁷

³⁷⁵ Ibid., p. 7.

³⁷⁶ Ibid.

³⁷⁷ Ibid., p. 23.

C'est pourquoi la répétition est la différence sans un concept pour en rendre compte - une forme de différence en soi. Elle va toujours au-delà de l'Idée, cherchant son altérité, son extérieur. Néanmoins qu'il soit bien clair que cette forme de différence n'est pas une différence absolument extérieure à l'Idée, parce que cela réaffirme seulement l'idée dans son extériorité d'opposition. Ou plutôt, la différence non-conceptuelle est *interne* à l'idée, mais va néanmoins toujours au-delà d'elle. C'est le mouvement des singularités qui joue derrière le masque de la généralité, surgissant toujours de derrière ses retranchements.

On doit se méfier, alors, d'une affirmation absolue de la différence par rapport à la mêmeté. Affirmer le côté subordonné de la hiérarchie, cela restaure souvent la hiérarchie elle-même, en sens inverse. Effectuer une transgression absolue, c'est réaffirmer précisément la chose que l'on transgresse. De ce point de vue la différence deviendrait simplement une autre identité absolue - elle deviendrait, en d'autres termes, le Même. Deleuze dit par la suite :

« Il ne suffit pas à l'esclave de prendre le pouvoir pour cesser d'être esclave. ³⁷⁸ »⁸

Pour Nietzsche, être un esclave est la qualité d'être sans pouvoir, sans considération pour la place qu'on tient dans la hiérarchie. Dans le même ordre d'idée, si la différence est simplement affirmée par rapport à la mêmeté sans procéder à sa ré-évaluation, elle devient simplement une autre identité du Même. Elle reste un « esclave » de la hiérarchie qu'elle a réinventée. C'est pourquoi la différence doit être qualitativement différente. Elle doit être repensée en des termes qui résistent à la réabsorption dans la structure de l'identité. La différence doit transformer les termes de la hiérarchie. Aussi, en plaçant la différence au-dessus de la généralité, Deleuze dépasse le couple binaire : différence/mêmeté. Todd May renforce ce point. Il soutient que Deleuze ne présuppose pas un monde de différence absolue parce que cela ferait de la différence un concept abstrait et métaphysique qui envelopperait tout - ce que Deleuze rejetterait.⁹ Donc, plutôt que de devenir un concept absolu et une identité essentielle, la différence doit rester ouverte à l'Autre - ouverte même aux possibilités du Même. De cette façon, la différence devient différence en soi, et pas différence en opposition au Même. Ce serait une différence nietzschéenne qui, contrairement à la représentation, n'a pas besoin d'une identité extérieure pour s'opposer à elle afin de s'affirmer. Ainsi, Deleuze introduit un principe de différence qui ne résiste pas seulement aux généralités conceptuelles, mais qui résiste aussi à ses propres tendances à l'absolutisme conceptuel.

Donc au fil de la distinction entre répétition et généralité, a émergé le principe de la différence « non-conceptuelle », différence qui ne peut s'inscrire à l'intérieur de la structure du général. Elle

³⁷⁸ Ibid., p. 77.

peut être pensée comme une *surabondance* qui dépasse les limites du concept. Ceci suggère une attaque contre la logique de la représentation elle-même. Les concepts ne peuvent plus représenter d'une façon adéquate les différences réelles. Pour Deleuze, la différence est primaire alors que la représentation est secondaire :

« la différence est derrière tout, mais derrière la différence il n'y a rien.³⁷⁹ »¹⁰

Deleuze entreprend une critique de l'hégélianisme, qui privilégie l'Idée plutôt que la différence empirique.¹¹ La différence pour Hegel est vue en termes de contradiction, c'est à dire toujours résolue dialectiquement. La différence est ainsi effacée en étant *dialectisée* et ramenée à une identité essentielle et universelle dont la logique est le déploiement. Deleuze soutient que voir la différence en termes de contradiction c'est nier la différence. La différence ne peut pas être incluse dans la structure représentative de la dialectique - c'est toujours la différence, en toute indépendance. D'une façon similaire, Deleuze rejette aussi la philosophie platonicienne des formes abstraites. 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. Quoi qu'il en soit, Deleuze soutient que le monde ordonné des formes est miné par l'Autre - les *simulacres*, à propos desquels il est impossible de dire lequel est la forme originale et lequel est la copie imparfaite, du fait que la forme apparaît simplement comme une autre différence, une autre copie.

Ainsi, la représentation est basée sur la centralité et la prédominance de l'identité. Néanmoins, comme Deleuze le montre, cette prédominance est en train de s'effondrer. Les identités essentielles qui rendent compte du monde en viennent à être mises en question. Nous vivons dans le monde des simulacres, où les identités sont seulement simulées - ce sont des masques pour le jeu des différences et des singularités qui les constituent. C'est pour cette raison que la répétition n'appartient pas à l'ordre de la représentation. Parce qu'il n'y a pas de modèle originel ou d'identité originelle à répéter, il y a un jeu infini de signes et de symboles - on enlève un masque et on trouve en dessous, non l'essence originelle mais un autre masque. Il n'y a pas de possibilité de parvenir à l'original, à l'essence première ou à l'Être premier qui est à l'origine des répétitions, parce que cette essence n'existe pas. Elle est elle-même une autre répétition ou une autre représentation. La logique de la représentation est ainsi subvertie quand on l'étend à l'infini. Les concepts et les généralités qui sont censés représenter le monde sont ainsi dévalués. Le monde est fait entièrement de différences,

³⁷⁹ Ibid., p. 80.

différences qui ne nécessitent pas un concept dominant pour les représenter. Ces différences sont inégales, non par comparaison avec un standard ou une norme universels, mais en étant différentes entre elles en distribution et en effet. C'est ce que Deleuze appelle la *distribution nomadique* - distribution dans un espace ouvert, sans un concept ordonnateur au centre³⁸⁰.¹² Tout dans le monde est déjà différent de tout le reste - il n'y a pas besoin ici d'une conceptualisation de la différence pour rendre compte de cela.. 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 Deleuze dit alors ::

« La représentation laisse échapper le monde affirmé de la différence. La représentation n'a qu'un seul centre, une perspective unique et déclinante, par là même une fausse profondeur ; elle médiatise tout, mais ne mobilise et ne meut rien. Le mouvement, pour son compte, implique une pluralité de centres, une superposition de perspectives, un enchevêtrement de points de vue, une coexistence de moments qui déforment la représentation. »³⁸¹¹³

Bon nombre de points importants ont émergé de la critique deleuzienne de la représentation. Premièrement, la notion de différence non-conceptuelle, ou de différence en soi est évidente. C'est une différence qui, comme nous l'avons vu, déborde les structures conceptuelles, n'ayant pas besoin de ces généralités. Elle conteste la domination du concept sur ce qu'il est censé représenter. Deuxièmement, il y a une transformation du principe de différence lui-même. La différence n'est plus une identité d'opposition à l'identité dominante du Même. Ceci, comme nous l'avons vu, ne fait que réaffirmer la structure hiérarchique de l'identité. La différence est plutôt transformée de telle façon qu'elle déconstruit les oppositions binaires. Troisièmement, ce principe de différence non-conceptuelle est la base pour un pluralisme empiriste. L'identité conceptuelle, comme nous l'avons vu, est composée d'une pluralité du réel, de différences et de singularités concrètes. Les concepts et les abstractions sont seulement des masques qui cachent une matérialité sensible et plurielle - le monde des différences et des intensités réelles. Il y a, alors, une corporalité immanente qui résiste à toutes les tentatives de représentation. Le pouvoir des concepts abstraits sur la réalité empirique est ainsi subverti. Bien plus, cet empirisme est aussi transcendantal. Patrick Hayden définit l'empirisme transcendantal comme une « ontologie basée sur la primauté de la différence. »¹⁴ Donc le pluralisme empirique de Deleuze est transcendantal parce qu'il présuppose une ontologie

³⁸⁰ Ibid., p. 54-55.

³⁸¹ Ibid., p. 78.

de la différence. La différence est, en d'autres termes, le principe premier sur lequel reposent les pluralités du monde empirique.

Deleuze s'intéresse aux conditions réelles de l'expérience de la réalité. Il voit les abstractions, les concepts, et les généralités comme une tentative de déni de ces conditions réelles de l'expérience en les considérant comme des reflets d'une essence ou d'une idée centrales. Ainsi, pour les Idéalistes, la particularité empirique est seulement une réalisation de l'Idée. Cependant, pour Deleuze, la réalité est une singularité, avec ses propres termes et ses propres conditions d'existence. Le principe de la multiplicité est utilisé ici pour décrire la condition de l'existence matérielle. La multiplicité est gouvernée par la logique de la différence comme une relation contingente entre des réalités. Dans cette optique, la réalité empirique est constituée par des multiplicités - elle est formée au fil d'un arrangement contingent de forces et d'intensité.

La représentation est un mode de pensée qui nie ces multiplicités et pluralités immanentes. Elle est basée sur une image ou un modèle arborescent qui prédétermine la pensée sur une base rationnelle.¹⁵ Sa structure est comme un système de racine et d'arbre : il y a une unité centrale, vérité ou essence - comme la Rationalité- qui est la racine, et qui détermine la croissance de ses « branches ³⁸² ». Ce modèle présuppose une identité centrale. Il prend la pensée au piège de l'opposition d'identités binaires telles que blanc/noir, mâle/femelle, hétéro/homosexuel.

La pensée doit toujours se développer selon une logique dialectique et est ainsi piégée à l'intérieur des divisions binaires qui nient la différence et la pluralité. Le modèle arborescent est alors le point de départ pour les abstractions et les concepts généraux qui dominent notre pensée.

Les spectres de l' Idéalisme.

Stirner entreprend une critique similaire de la représentation, plaidant que les abstractions et les concepts généraux sont des fictions qui nient la sensualité corporelle et la différence de vie. Stirner affirme la différence et la singularité, les voyant comme des éléments premiers de la réalité empirique. Dans ce sens, il semble qu'il souscrive à un pluralisme empiriste analogue à celui de Deleuze. Les abstractions comme la vérité, la rationalité, la moralité, et l'essence humaine, sont des *apparitions* qui n'ont aucune réalité matérielle, mais qui essaient de mettre les différences individuelles en conformité avec leurs principes. Pour Stirner, le monde vit avec ces apparitions, ces abstractions idéales qui déforment l'expérience sensuelle. Nous sommes hantés par ces fantômes,

³⁸² En français dans le texte.

qui ne sont pas de notre fabrication, mais qui dominent néanmoins notre pensée:

« Où que tu portes tes regards, auprès ou loin de Toi, partout T'entoure un monde de fantômes : Tu n'as jamais que des « apparitions » et des visions. Tout ce qui T'Apparaît n'est que la manifestation de l'esprit qui l'habite, est une « apparition » fantomatique, le monde n'est pour Toi qu'un « monde d'apparences », derrière lequel l'esprit mène son train.³⁸³ »¹⁶

En d'autres termes, la conviction qu'il y a une essence derrière toute chose, une vérité plus profonde qui doit être découverte derrière la surface, est un signe manifeste de l'ampleur avec laquelle les spectres de l'idéalisme ont pénétré nos pensées. Stirner soutient que croire en l'Essence revient à nier l'expérience réelle, sensuelle. Il n'y a rien au-delà de la surface sauf une autre surface, et chercher quelque chose au-delà de la surface c'est nier la vie elle-même. La critique stirnerienne de la représentation est ici évidente. Si nous voyons notre monde corporel comme un simple reflet ou une simple représentation d'un concept essentiel, nous nions cette réalité et cherchons une apparition. À l'inverse de la philosophie idéaliste, qui considère le monde extérieur comme une simple « apparition » ou un reflet d'une vérité ou d'une idée essentielles, Stirner veut avancer l'idée que c'est cette vérité essentielle qui est elle-même une apparition. Bien plus, c'est une apparition oppressante et destructrice parce qu'elle détache l'individu de sa réalité sensuelle en le faisant courir après une essence qui n'existe pas.

La critique stirnerienne de l'idéalisme et de la pensée représentative se développe à partir de sa critique de l'humanisme feuerbachien. Dans *L'Essence du Christianisme*, Feuerbach appliquait la notion d'aliénation à la religion. La religion est aliénante, selon Feuerbach, parce qu'elle requiert de l'homme qu'il abdique ses qualités et ses pouvoirs propres pour les projeter sur un Dieu abstrait, hors de portée de l'humanité. En agissant ainsi, l'homme déplace son moi essentiel, qui le laisse aliéné et dévalorisé. Les qualités de l'homme deviennent les qualités de Dieu. Feuerbach soutenait que les prédicats de Dieu étaient en réalité ceux de l'homme en tant qu'espèce, et que c'était Dieu qui était une hypostatisation de l'homme. Alors que l'homme devrait être le seul critère pour déterminer la vérité, l'amour et la vertu, ces caractéristiques sont maintenant la propriété d'un être abstrait qui devient leur seul et unique critère. Quoi qu'il en soit, Stirner soutient qu'en prétendant que les qualités que nous avons attribuées à Dieu ou à l'Absolu sont en fait les qualités de l'homme, Feuerbach a fait de l'homme même un être tout puissant. Feuerbach concrétise le projet humaniste

³⁸³ Stirner, Op. Cit., p. 108.

des Lumières de replacer l'Homme à sa juste place au centre de l'univers. Cependant, c'est précisément cette tentative de faire de l'homme un Dieu, de rendre le fini infini, que Stirner condamne. Selon lui, Feuerbach, en proclamant qu'il avait renversé la religion, a simplement inversé l'ordre du sujet et du prédicat, ne faisant rien pour saper la *place* du pouvoir religieux lui-même. La catégorie aliénante de Dieu est retenue et solidifiée en s'enracinant en l'homme. L'Homme de ce fait supplante Dieu, s'arrogeant lui-même la catégorie de l'infini. L'Homme devient le substitut de l'illusion chrétienne. Stirner dit:

« 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 plaçons en dehors de lui et le considérons 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. ³⁸⁴»¹⁷

Ainsi pour Stirner, l'essence est quelque chose d'externe à l'individu concret, et en cherchant le sacré dans « l'essence humaine », en posant comme postulat un homme essentiel et en lui attribuant certaines qualités qui avaient jusque là été attribuées à Dieu, Feuerbach a simplement réintroduit l'aliénation religieuse. L'individu concret se trouve aliéné encore une fois à une abstraction extérieure à lui - cette fois l'essence *humaine* à la place de l'essence divine. Stirner montre qu'en précisant avec certitude les caractéristiques et les qualités essentielles à l'Homme, Feuerbach a écarté ceux en qui ces qualités ne se trouvent pas. Et ainsi l'homme devient comme Dieu, et tout comme l'homme était dévalorisé devant Dieu, de même l'individu concret est dévalorisé devant cet être parfait, l'Homme. Pour Stirner, l'Homme est tout aussi oppressant, si ce n'est plus, que Dieu. L'Homme est la nouvelle abstraction idéaliste, qui nie la matérialité sensible de l'individu en voulant « parler en (son) nom », le représenter. C'est une apparition, une *idée fixe* - quelque chose qui profane l'unicité de l'individu en le comparant à un idéal qui n'est pas de sa propre création.

Cette critique de la représentation s'étend à toutes les abstractions, parmi lesquelles la vérité rationnelle et la morale. Les vérités rationnelles sont toujours considérées comme supérieures aux perspectives individuelles et Stirner avance que c'est une négation supplémentaire de la différence individuelle. Stirner n'est pas nécessairement opposé à la vérité en soi, mais plutôt à la façon dont elle est devenue un idéal abstrait, sacré, hors de portée de l'individu et brandi tyranniquement au-

³⁸⁴ Stirner, Op. Cit., p. 106.

dessus de la pluralité des perspectives. Stirner dit alors :

« Aussi longtemps que Tu crois à la vérité, Tu ne crois pas en Toi, et
Tu es un valet, un homme religieux.³⁸⁵ »¹⁸

Par ces mots il veut dire que croire absolument à la vérité rationnelle c'est s'enchaîner soi-même à une abstraction qui nie le monde corporel. Comme Deleuze, Stirner croit que les généralités comme la vérité rationnelle, qui semblent être unifiées, sont faites en réalité à partir d'une multiplicité de différences. Stirner rejette les idées fixes telles que la vérité rationnelle et la morale, du point de vue de la différence individuelle, qu'il appelle « unicité ». Comme Deleuze, Stirner voit la primauté de la différence individuelle comme première - le point de départ pour les pluralités et les multiplicités du monde empirique. Les abstractions et les idées fixes sont condamnées parce qu'elles englobent la différence individuelle à l'intérieur de leurs généralités, niant ainsi l'« unicité ». Dans cette optique, la généralité de l'Homme nie l'individu concret :

« « L'Homme » dépasse chaque homme particulier et, bien que « son être », il n'est en fait pas du tout son être propre, qui serait à vrai dire aussi particulier que lui-même, individu particulier, et non pas un être général et « supérieur », l'« être supérieur » des athées.³⁸⁶ »¹⁹

En d'autres termes, pour Stirner la vraie essence des individus est quelque chose d'aussi singulier et unique que l'individu lui-même. C'est une essence qui paradoxalement nie l'essence, parce qu'elle ne se réfère pas à une généralité abstraite hors d'elle-même. L'unicité peut être vue comme une forme de différence non-conceptuelle, de la même façon que chez Deleuze. C'est une différence définie à travers l'expérience réelle, empirique, de la différence, plutôt qu'à travers un concept abstrait de la différence. L'unité de base de la différenciation est, pour Stirner, l'« Unique », ou *l'Unique*. L'Unique est plus que l'individu concret - c'est un principe de la différence en lui-même. Comme le principe deleuzien de la différence non-conceptuelle, l'Unique déborde les limites des concepts, sans avoir besoin des généralités externes :

« aucun concept ne M'exprime, rien de ce que l'on donne comme mon être ne M'épuise.³⁸⁷ »²⁰

Stirner veut aller au-delà de l'essence, qui est simplement un autre masque, une autre

³⁸⁵ Ibid., p. 385.

³⁸⁶ Ibid., p. 111.

³⁸⁷ Ibid., p. 397.

répétition, jusqu'à ce que l'on trouve l'*individuum*, le fondement de l'*Unique*. L'*individuum* n'est pas, cependant, une essence, mais plutôt un principe de différence pure qui nie l'essence. Chercher l'essence c'est nier la réalité empirique concrète du monde. Stirner dit:

« Quand on va voir au fond d'une chose, c'est à dire quand on en recherche l'être, on découvre souvent tout autre chose que ce qu'elle paraît être : un cœur trompeur derrière un discours mielleux, de misérables pensées derrière des paroles pompeuses, etc. Ainsi, en rehaussant l'être, rabaisse-t-on le phénomène jusque-là mal connu à une pure apparence, une illusion. L'être de ce monde si attirant et merveilleux n'est, pour celui qui regarde au fond, que vanité : la vanité est l'être du monde et de son train.^{388, 21} »

En d'autres termes, il n'y a pas d'essence au cœur de l'existence - simplement une vacuité. L'essence réelle du monde, selon Stirner, c'est précisément l'expérience concrète - le train du monde - qui est dégradée jusqu'à apparaître comme une illusion au fil de la recherche d'une essence. Cette vacuité à la base de l'existence est un *néant créateur*, un principe de différence à travers lequel de nouvelles multiplicités et pluralités peuvent se former. On peut alors avancer l'idée que l'*Unique* de Stirner en tant que principe de la différence est l'équivalent logique du principe deleuzien de la différence non-conceptuelle. Tous deux posent la différence en soi - différence qui se méfie de la logique de la représentation. De plus, tous deux sont des réalisations de la différence qui conduisent à la construction de nouvelles multiplicités et pluralités. Ils sont les principes directeurs qui définissent le monde de l'expérience réelle, empirique. C'est pourquoi, Stirner et Deleuze, au travers d'une critique de la représentation, développent une logique de pluralisme empiriste qui sape les abstractions et les idées fixes qui nous dominent. La discussion va maintenant porter sur les implications politiques de cette critique de la représentation.

Critique de l'État.

J'ai avancé l'idée qu'aussi bien Stirner que Deleuze s'engagent dans une critique de la représentation qui cherche à libérer la pensée de l'image idéaliste qui nie la différence empirique.

³⁸⁸ Ibid., p. 112. La traduction anglaise de l'*Unique* que Newman utilise semble préférer au terme de vanité, celui de vacuité : *emptiness* qui en anglais est différent de *vanity*. La polysémie française du terme vanité (elle comprend aussi la vacuité) semble plus appropriée pour la traduction du terme *Eitelkeit* que Stirner utilise ici (cf : Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam, 2003, p. 43.) qui témoigne d'une polysémie analogue (gloriole, coquetterie, vanité et vacuité).

L'image *arborescente* de la pensée, pour Deleuze, est un plan conceptuel autoritaire sur lequel les discours centralisés et essentialistes tels que la connaissance rationnelle sont fondés. Ces discours sont inextricablement liés au pouvoir politique. Pour Stirner, aussi, les discours essentialistes comme la vérité et la moralité, sont inévitablement reliés au pouvoir politique et aux pratiques d'auto-répression.

L'expression politique de cet autoritarisme conceptuel est l'État. Pour Stirner et Deleuze, l'État est un appareil monstrueusement oppressant, et l'ennemi de la vie corporelle, plurielle. L'État est l'incarnation de l'unité conceptuelle, qui nie la vie en l' incluant dans ses structures centralisées et essentialistes, et qui fournit le terrain pour une série entière de discours et de pratiques de domination. Comme une abstraction, l'État transcende ses différentes manifestations concrètes, pourtant au même moment il opère à travers elles. L'État est plus qu'une institution particulière existant sur une scène historique particulière. C'est un principe abstrait de pouvoir et d'autorité qui a toujours existé sous des formes différentes, et qui est toutefois, d'une certaine façon, plus que ces réalisations particulières. Par exemple, le rejet stirnerien de l'État va au-delà d'une critique d'États particuliers - comme l'État libéral ou l'État socialiste. Il constitue plutôt une attaque de l'État lui-même - de la catégorie même du pouvoir étatique, pas simplement des différentes formes qu'il prend. Ce qui doit être vaincu, selon Stirner, c'est précisément l'idée du pouvoir étatique lui-même - le *principe dirigeant*.²²

Deleuze souligne aussi l'autonomie conceptuelle de l'État. Il voit aussi l'État comme une forme abstraite de pouvoir pas entièrement identifiable à ses réalisations concrètes particulières. Deleuze se réfère à une *structure étatique* - un modèle abstrait du pouvoir qui :

« organise la parole dominante et établit l'ordre d'une société, la connaissance et le langage dominant, les actions et les pensées conformistes, les segments qui prévalent sur les autres. »²³

Pour Deleuze, l'État est une *machine abstraite* plutôt qu'une institution concrète, dont l'activité essentielle est de « diriger » à travers d'autres institutions minuscules et d'autres pratiques de domination. L'État *surcode* et régule ces dominations mineures et les frappe de son sceau. Ce qui est important à propos de cette machine abstraite ce n'est pas la forme sous laquelle elle apparaît, mais plutôt sa fonction, qui est la constitution d'un champ d'intériorité dans lequel la souveraineté politique peut être exercée. L'État peut être vu, alors, comme un procédé de *capture*.²⁴

L'État, pour Deleuze, est immanent dans la pensée, à qui il donne un terrain, le logos - en lui fournissant un modèle qui définit « son but, ses voies, ses conduites, ses canaux, ses organes... »²⁵

De plus, tout en étant l'image représentative de la pensée, l'État fonctionne aussi comme l'image représentative du sujet.

Il opère au travers d'un processus de *subjectivation*, au cours duquel, l'individu devient une part de l'image de l'État et se fait ainsi le complice de sa propre domination. L'État fait cela en construisant une image essentielle du sujet humain à laquelle chacun doit se conformer. Pour Stirner, l'Homme essentiel du discours humaniste fonctionne aussi comme une image normalisante qui domine l'individu et marginalise la différence et l'unicité.²⁶ Le concept d'Homme est construit comme un site de pouvoir, une unité politique'' à travers laquelle l'État domine l'individu. L'État demande que l'individu se conforme à une certaine identité essentielle de façon à ce qu'il puisse devenir un membre de la société étatique et, ainsi, être soumis :

« L'État trahit son hostilité envers Moi en exigeant que Je sois homme...il M'impose l'état d'homme comme un devoir.³⁸⁹ »²⁷

Stirner a rompu avec l'ontologie humaniste traditionnelle en considérant l'Unique individuel et l'essence humaine comme des entités séparées et opposées. L'humanité n'est pas une essence transcendante. Elle est plutôt une fabrication du pouvoir ou, au moins, une construction discursive qui peut être fabriquée pour servir les intérêts du pouvoir.

Deleuze, comme Stirner, voit le sujet humain comme une norme représentative et un effet du pouvoir, plutôt que comme une identité essentielle et autonome. La subjectivité est construite de telle façon que son désir devient le désir de l'État. Selon Deleuze, l'État, qui, jadis, opérait à travers un appareil de répression massif, n'a plus besoin de cela aujourd'hui - il fonctionne grâce à l'auto-domination du sujet. Le sujet devient son propre législateur :

« plus vous obéissez à l'énonciation de la réalité dominante, plus vous commandez en parlant du sujet dans la réalité mentale, pour finalement n'obéir qu'à vous-même... Une nouvelle forme d'esclavage a été inventée, celle où on est l'esclave de soi-même. »²⁸

De plus, pour Deleuze, le désir est canalisé vers l'État au travers de notre soumission volontaire à la représentation oedipienne. Œdipe est la défense de l'État contre le désir sans contraintes.²⁹ La représentation oedipienne ne réprime pas le désir en soi, mais plutôt le « représente » de telle façon qu'il croit lui-même qu'il doit être réprimer. La répression oedipienne

³⁸⁹ Stirner., p. 229.

est simplement l'image représentative qui masque la domination réelle du désir. Le désir, pour Deleuze, n'est pas un désir essentiel humaniste - ce qui est simplement le masque conceptuel. Il souscrit, plutôt, à une ontologie complètement différente - une ontologie empiriste transcendantale. C'est pourquoi le désir qui est réprimé de cette façon est réel, matériel et *constructiviste* - il forme des assemblages avec d'autres désirs, créant les multiplicités qui inventent le monde corporel. La répression de ce désir est la manifestation la plus brutale et la plus despotique de la façon dont la vie empirique et plurielle est dominée par les concepts abstraits et les généralités. Le désir est réprimé parce que, sans entrave, il est une menace pour l'État.³⁰ La représentation oedipienne individualise ce désir en le coupant de ses connections éventuelles et en l'emprisonnant à l'intérieur du sujet individuel. C'est bien dans le même sens que, pour Stirner, le sujet humain essentiel emprisonne l'Unique, essayant de capturer ses pluralités et ses flux en un unique concept.

La question du désir joue d'ailleurs un rôle capital dans la pensée politique de Stirner et de Deleuze. Pour ces penseurs nous pouvons désirer notre propre domination, tout comme nous pouvons désirer la liberté.³¹ Le désir n'est pas réprimé ou nié - il est plutôt canalisé vers l'État. Ainsi, pour Stirner, le désir est constitué de telle façon qu'il devient désir d'État.³² Dans cette optique, la domination de l'État est rendue possible par notre complicité - grâce à notre *désir* d'autorité. Comme Deleuze, Stirner n'est pas intéressé par le pouvoir en lui-même, mais par les raisons pour lesquelles nous nous autorisons à être dominés par le pouvoir.

Il veut étudier de quelles manières nous participons à notre propre oppression, et montrer que le pouvoir n'est pas seulement concerné par les questions économiques et politiques - il est aussi enraciné dans les besoins psychologiques. Il s'est enfoncé profondément dans notre conscience sous la forme d'idées abstraites telles que l'État, l'essence humaine, et la moralité. La domination de l'État, soutient Stirner, dépend de notre empressement à le laisser nous dominer.³³ Parce que l'État est une abstraction conceptuelle, et donc une fiction, il existe seulement parce que nous l'autorisons à exister et parce que nous lui abandonnons notre autorité, de la même façon que nous créons Dieu en abandonnant notre autorité et en la plaçant hors de nous. C'est en réalité sur notre pouvoir que le pouvoir de l'État est fondé. Le pouvoir politique ne peut pas reposer uniquement sur la contrainte. Il a besoin de notre empressement à obéir. C'est seulement parce que l'individu n'a pas pris conscience de ce pouvoir, parce qu'il se rabaisse lui-même devant l'autorité, que l'État continue d'exister.

Ainsi pour Stirner comme pour Deleuze, l'État doit être dépassé comme idée avant de pouvoir être dépassé en réalité. L'État est une abstraction conceptuelle qui ne règne pas seulement sur les idées, les discours et les pensées, mais aussi « représente » l'individu à lui-même d'une façon qui

canalise son désir vers l'État. Dans cette optique, l'individu corporel entreprend sa propre répression, et perpétue les structures conceptuelles qui nient la vie.

La politique de la singularité.

La question politique qui doit être posée, dans cette lecture pluraliste et empiriste de Stirner et de Deleuze, est: « comment résistons-nous à la domination? ». Quelles stratégies, quelles pratiques, et quels concepts politiques sont valables pour nous dans cette lutte pour la vie? Pour Stirner et Deleuze, la résistance à l'État doit se positionner au niveau de nos pensées, de nos idées et, plus fondamentalement de nos désirs. Nous devons apprendre à penser par-delà le paradigme de l'État. La politique révolutionnaire du passé a échoué parce qu'elle est restée piégée dans la généralité conceptuelle. La politique est capturée par les concepts essentialistes et des structures manichéennes qui prennent fin seulement en réaffirmant l'autorité. Peut-être l'idée de révolution devrait-elle être abandonnée complètement. Peut-être la politique devrait-elle s'efforcer de s'émanciper des identités et des généralités essentialistes plutôt que de les réaffirmer. Stirner, dit, par exemple, que la résistance contre l'État devrait prendre la forme, non pas d'une révolution, mais d'une *insurrection*. L'insurrection commence avec l'individu refusant son identité essentielle, le « Je » au travers duquel le pouvoir opère : elle a pour point de départ « le mécontentement des hommes avec eux-mêmes³⁹⁰ ». ³⁴ De plus, l'insurrection ne vise pas au renversement des institutions politiques elles-mêmes. Elle vise à ce que l'individu jette à bas sa propre identité essentielle - dont le résultat est un changement dans les arrangements politiques. Cette notion de rébellion enveloppe un processus de *devenir* - qui s'apparente à la réinvention continuelle de soi-même, plutôt qu'à la limitation de soi-même par les identités essentialistes répressives.

L'insurrection comme stratégie de résistance aux identités essentialistes et aux généralités abstraites a beaucoup en commun avec la pensée politique de Deleuze. Deleuze, comme Stirner, voit le *devenir* - devenir autre qu'Homme - comme une forme de résistance. Le devenir est un processus d'évolution d'au moins deux identités séparées - un procédé d'assemblage et de connexion. Cette notion de devenir est similaire à l'idée stirnerienne de l'Unique en tant que flux, un processus continu de changement qui nie l'essence. Le devenir est une variable constante d'identités et d'assemblages avec d'autres identités, à tel point que le concept d'identité n'est plus adéquat pour le décrire. Le devenir produit des *lignes de fuite* qui échappent au *formatage étatique*

³⁹⁰ Stirner, Op. Cit., p. 351.

et se réfèrent à un Dehors de pure et simple différence. C'est pourquoi, si nous sommes prêts à résister à la subjectivation, nous devons refuser d'être qui nous sommes et devenir autre. De la même façon que pour l'insurrection, la résistance, pour Deleuze, doit être une

« tâche laborieuse qui est dirigée non pas seulement contre l'État et le pouvoir établi, mais directement sur nous- même. »³⁵

Un aspect important de ce « travail » de résistance est de s'engager dans des formes non-autoritaires de pensée - pensée qui déborde les abstractions et unités conceptuelles. Nous devons nous souvenir que pour Stirner et Deleuze, la pensée abstraite, conceptuelle, facilite la domination politique. C'est pourquoi, Deleuze veut s'engager dans une pensée au-delà des généralités. À cette fin il emploie un modèle *rhizomatique* pour contrer la domination de l'image arborescente de la pensée citée plus haut. La pensée rhizomatique fuit les abstractions, les unités et les concepts généraux, et elle cherche les multiplicités, les pluralités et les *devenir*. Le rhizome est basé sur la métaphore de l'herbe, qui croît au petit bonheur et imperceptiblement, et est opposée à la croissance bien en ordre du système arborescent de l'arbre. L'intention du rhizome est de permettre à la pensée de:

« secouer ses idées et d'en faire pousser son herbe - même localement à la marge. »³⁶

Le rhizome, dans ce sens, se méfie de l'idée même de modèle : c'est une multiplicité désordonnée et sans fin de connexions, qui n'est pas dominée par un seul centre ou un seul endroit mais qui est, plutôt, décentralisée et plurielle. Il embrasse quatre caractéristiques : la *connexion*, l'*hétérogénéité*, la *multiplicité* et la *rupture*. Il rejette les divisions binaires et les hiérarchies, et il n'est pas gouverné par le déploiement d'une logique dialectique. Ainsi, il interroge les abstractions qui gouvernent la pensée. Pour cette raison Deleuze présente un nouveau modèle de pensée qui est plus approprié aux conditions empiriques réelles du monde. C'est un modèle qui prend en compte les pluralités et les singularités, et n'essaie pas de les effacer dans une logique dialectique et des structures binaires, oppositionnelles. La pensée rhizomatique met l'accent sur le multiple, le pluriel et le contingent, au détriment de l'universel, de l'abstrait et de l'essentiel. 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. La rhizomatique:

« n'abandonnerait à personne, à aucun pouvoir, le soin de poser des questions et de « soulever » des problèmes ». ³⁷

Je voudrais soutenir que l'attaque de Stirner contre les abstractions, les essences et les idées fixes, est un exemple de la pensée rhizomatique prise dans ce sens. Comme Deleuze, Stirner cherche les multiplicités et les différences individuelles, plutôt que les abstractions et les unités. Les abstractions comme la vérité, la rationalité, l'essence humaine, sont des images qui nient la pluralité et tordent la différence en mêmeté. Stirner invente ici une nouvelle forme de pensée qui met l'accent sur la multiplicité, la pluralité et l'individualité au détriment de l'universalisme et du transcendantalisme. Cette pensée anti-centraliste anticipe l'approche de Deleuze.

Le style de pensée « rhizomatique » a des implications radicales pour la théorie politique. Si l'arène politique ne peut plus être dessinée selon les lignes de bataille traditionnelles du pouvoir politique centralisé et du sujet autonome qui lui résiste, c'est parce que toute action politique est capable de former de multiples connexions rhizomatiques, y compris avec le pouvoir auquel elle est censée s'opposer :

« Ces lignes en embrassent une autre. C'est pourquoi on ne peut jamais postuler un dualisme ou une dichotomie, sauf sous une forme rudimentaire du bien et du mal. » ³⁸

C'est de cette façon que la politique du pluralisme empiriste va au-delà des structures oppositionnelles qui ont jusqu'ici limité la politique radicale. Elle transcende la « politique d'identité » sur laquelle sont fondées les revendications politiques autour d'une certaine particularité ou identité en opposition à d'autres particularités - par exemple, celles basées sur les questions de genre, d'orientation sexuelle, d'identité ethnique, etc. La politique d'identité est fondée sur une logique binaire d'opposition, qui est l'un des traits de la pensée arborescente que Stirner et Deleuze rejetteraient. Selon cette logique, l'identité se forme grâce à l'opposition à une autre identité. Toutefois la politique rhizomatique, comme nous l'avons vu, rejette ces oppositions binaires, privilégiant à leur place la multiplicité des connexions entre identités. Voici comment le champ de la politique est ainsi un système rhizomatique : de multiples connexions se forment entre des identités différentes - même si elles sont en opposition - ouvrant ainsi des possibilités toujours nouvelles et imprévisibles. C'est pourquoi, postuler une identité d'opposition - penser uniquement en termes d'oppression des femmes par les hommes, des homosexuels par les hétérosexuels, des noirs par les blancs, etc. - c'est limiter nos possibilités politiques. La politique du pluralisme empiriste peut être vue comme une tentative d'aller au-delà des catégories politiques existantes et

d'en inventer de nouvelles - pour étendre le champ de la politique au-delà de ses limites présentes en démasquant les connexions qui peuvent se former entre la résistance et le pouvoir auquel on résiste. Comme le dit Deleuze :

« Vous pouvez faire une rupture, dessiner une ligne de fuite, et il y aura encore un danger que vous re-stratifiiez tout, des formations qui restaurent le pouvoir comme signifiant. »³⁹

Aussi, alors qu'il pourrait apparaître que cette affirmation d'une identité différentielle avec des droits particuliers seraient l'expression politique logique du pluralisme empiriste, Stirner et Deleuze rejetteraient une telle politique basée sur l'essentialisation de la différence. Tout en regardant la différence comme le principe premier du monde corporel, ils voient aussi les identités essentielles comme des restrictions fondamentales de cette différence même. Les catégories essentielles élèvent la différence au niveau de la généralité, et c'est précisément pour cela qu'ils y sont opposés. La différence, pour Deleuze et Stirner, est non-conceptuelle, non-essentialiste, et constitutivement ouverte au flux et au devenir. C'est une affaire de multiplicité et de contingence plutôt que d'achèvement d'une identité fixe. Une fois que la différence parvient à une identité fixée - une fois qu'elle s'est élevée au niveau du « sacré », - selon le mot de Stirner, alors elle devient aussi oppressante et restrictive que la totalité à laquelle elle est opposée. La différence doit rester ouverte - ouverte à l'Autre, ouverte, même aux possibilités du Même.

C'est pourquoi, la politique du pluralisme empiriste demeure ouverte à l'Autre. Elle est ouverte à une dimension universelle qui transcende les particularités et les différences absolues. Dans son désir de résister aux possibilités totalisantes de l'universel, la politique du particulier affirme à sa place la logique totalisante de l'État et du capitalisme. On pourrait soutenir que c'est précisément parce que la politique du particulier échappe à la dimension de l'universel, qu'elle finit par réaffirmer sa domination. En d'autres termes parce que la politique du particulier rejette toute notion de l'universel elle est une « non-politique » - une politique qui prive de sens et de signifié la dimension politique.⁴⁰ Le radicalisme potentiel de la politique d'identité - la réalité de l'antagonisme qu'elle semble démentir - est vicié par son rejet de l'universel. Parce qu'elle rejette l'universel, la politique d'identité ne peut valablement défier les structures générales du pouvoir et de la domination. Le pluralisme empiriste, par contre, présuppose un champ politique de la différence qui reste malgré tout constitutivement ouvert aux possibilités de l'universel, dimension politique vitale niée par la politique d'identité.

Cette ouverture de la différence à l'universel peut être excellemment théorisée par la notion de

singularité, plutôt que de particularité. La particularité est une fermeture de la différence à l'universel, alors que la singularité suggère une certaine *indécision* entre la différence et l'universel. Nous avons vu de quelle façon le général ou l'universel est mis en question dans la perspective de la différence, conçue comme étant ce qui le dépasse. L'autre versant de cette stratégie du pluralisme empiriste est que la différence est maintenant mise en question depuis la perspective de l'universel qui la dépasse - elle est ouverte à quelque chose au-delà de ses propres limites. Par exemple, les écrits de Michel Foucault sur la révolution attestent d'une profonde révérence pour un espace de l'universel. Il plaide pour une option *anti-stratégique* sur la question de la résistance :

« être respectueux quand quelque chose de singulier émerge, être intransigeant quand un pouvoir viole l'universel. »⁴¹

Je dirais que cette approche anti-stratégique, est une défense vigoureuse de la dimension de l'universel en politique. Pour Foucault, ce domaine de l'universalité est la source de la révolte - c'est l'horizon vide auquel toute action ou lutte politique, aussi particulière soit-elle, rend hommage. Quand le pouvoir « viole l'universel », quand l'État ou les forces de domination essaient de fermer ce domaine, pour remplir sa place vide, alors nous devrions risquer nos vies pour le défendre. Foucault parle aussi d'un respect de la « singularité ». Mais, par *singularité*, Foucault n'entend pas la particularité au sens d'une identité politique particulière. Il semble plutôt entendre un genre d'événement singulier dont l'émergence est imprévisible et, à bien des égards, inexplicable, qui fracasse notre réalité politique et disloque fondamentalement la structure du pouvoir. A partir de là on peut développer une position politico-éthique de la singularité - une politique qui ne fait pas valoir la différence à l'exclusion de l'universalité, ni l'universalité à l'exclusion de la différence, mais qui plutôt garde vivante une fondamentale indécision entre elles. De plus, la singularité implique une éthique et une politique de la vie - elle se réfère à la lutte de la vie empirique, avec ses pluralités et ses unités, ses collectivités et ses individualités, ses différences et ses universalités, contre les abstractions idéalistes qui les nient. La singularité est l'expression politique et éthique de la richesse et de l'intensité corporelle de la vie. Elle peut être conçue, comme je l'ai montré, comme l'expression politico-éthique du pluralisme empiriste de Stirner et de Deleuze. Université de Western Australia.

¹ Il y a tout de même des exceptions. Voyez Andrew Koch, *Max Stirner : The Last Hegelian or The First Poststructuralist*, *Anarchist Studies* 5 (1997), pp. 55-107. Jacques Derrida se réfère aussi à Stirner dans son travail intitulé *The Spectres Of Marx : The state of debt, the work of Mourning and the New International*, trans. Peggy Kamuf (New York : Routledge, 1994).

² Gilles Deleuze, *Nietzsche and philosophy*, trans. Hugh Tholinson (London : The Athlone Press, 1992), p. 161.

³ J'extrait ce terme du *Eight Technologies of Otherness* (London : Routledge, 1997) de Sue Golding.

⁴ Gilles Deleuze, *Difference and repetition*, trans. Paul Patton (London : Athlone Press, 1994), p. 26.

⁵ Ibid., p. 1.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p. 14.

⁸ Ibid., p. 54.

⁹ Voyez Todd May, *Reconsidering Différence : Nancy, Derrida, Levinas and Deleuze* (University Park, Pa. : Pennsylvania State University Press, 1997).

¹⁰ Deleuze, *Difference and répétition*, p. 57.

¹¹ Voyez Bruce Baugh, *Transcendental Empiricism : Deleuze's Response to Hegel*, *Man and World* 25 (1992), pp. 133-148.

¹² Deleuze, *Difference and repetition*, p. 36.

¹³ Ibid., pp. 55-56.

¹⁴ Patrick Hayden, *Multiplicity and Becoming : The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze* (New York : Peter Lang, 1998), p. 15.

¹⁵ Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson (New York : Columbia University Press, 1987), p. 25.

¹⁶ Stirner, *The ego and its Own*, éd. David Leopold (Cambridge : Cambridge University Press, 1995), p. 35.

¹⁷ Ibid., p. 33.

¹⁸ Ibid., p. 353.

¹⁹ Ibid., p. 38.

²⁰ Ibid., p. 366.

²¹ Ibid., p. 40.

²² Ibid., p. 226.

²³ Deleuze and Parnet, *Dialogues*, p. 129.

²⁴ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus : Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Masumi (London : Athlone Press, 1988), p. 434.

²⁵ Ibid.

²⁶ Stirner, *Ego*, p. 204.

²⁷ Ibid., p. 179.

²⁸ Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 162.

²⁹ Deleuze and Parnet, *Dialogues*, p. 88.

³⁰ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus : Capitalism and Schizophrenia* (New York : Viking Press, 1977), p. 116.

³¹ Deleuze et Guattari disent : « À la question « comment le désir peut-il désirer sa propre répression, comment peut-il désirer son propre esclavage? », nous répondons que les pouvoirs qui accablent le désir et le subjuguent, sont déjà eux-mêmes des formes de l'assemblage des désirs. » Voyez *Dialogues*, p. 133.

³² Stirner, *Ego*, p. 312.

³³ Ibid., pp. 195-196.

³⁴ Ibid., p. 316.

³⁵ Deleuze, « Many Politics », *Dialogues*, pp. 124-153, 138.

³⁶ Deleuze et Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 24.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., p. 9.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ C'est un point qui a été éclairci par Slavoj Žižek en référence au multiculturalisme libéral. Voyez *The Ticklish Subject : The Absent Centre of Ontology* (London : Verso, 2000), p. 209.

⁴¹ Michel Foucault, « *Is it Useless to revolt?* » *Philosophy and Social Criticism* 8, 1 (1981), pp. 1-9,9.

Bibliographie:

- Arvon Henri , *Aux sources de l'Existentialisme: Max Stirner*, PARIS, PUF, 1954.
- Arvon Henri, *L'Anarchisme*, PARIS, PUF, coll.. Que Sais -je ? , 1964.
- Bakounine Michel, *Dieu et l'État*, PARIS, Mille et Une Nuits, 2000. Ce texte est disponible sur le Site Internet de La Bibliothèque des Sciences Sociales (BSS): http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/html/biblio_classiques.html.
- Basch Victor, *L'Individualisme Anarchiste: Max Stirner*, Paris, F. Alcan, 1904.
- Buber Martin, *Une Vie en Dialogue*, Jean Loewenson-Lavi, PARIS, Editions Aubier Montaigne, 1959.
- Cahier Spinoza, PARIS, 1 (1977).Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, PARIS, PUF, 2003.
- Deleuze Gilles, *Mille Plateaux*, PARIS, Minuit, 1980.
- 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.
- Derrida Jacques, *Les Spectres de Marx*, PARIS, Galilée, 1993.
- 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, PUF, 2001.
- Freud Sigmund, *Cinq Leçons sur la Psychanalyse*, Yves Le Lay, PARIS, Payot, 2001.
- 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) <http://gallica.bnf.fr/> .
- Guérin Daniel, *L'Anarchisme*, PARIS, Gallimard, coll. Idée, 1965.
- 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*, 1837
- Joubert Daniel, *Marx versus Stirner*, PARIS, L'Insomniaque, 1997.

- Lacroix Jean, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme*, PARIS, PUF, 1971.
- Lange, *Histoire du Matérialisme et Critique de son Importance pour notre Epoque* , PARIS, Reinwald et compagnie, 1879. Ce texte est disponible sur le site de la Bibliothèque Nationale de France (Gallica).
- Lévy Albert, *Stirner et Nietzsche*, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, PARIS, 1904. (Gallica).
- Macherey Pierre, *Hegel ou Spinoza*, PARIS, Editions de la Découverte, 1990.
- Mackay John-Henry, *Les Anarchistes : Mœurs du Jour*, Louis de Hessen, PARIS, Tresse et Stock, 1892.
- Marx-Engels, *Correspondance* , Tome 1: (1835-1848), Editions Sociales, 1971.
- Marx - Engels, *L'Idéologie Allemande* , Auger, Badia, Baudrillard, Cartelle. PARIS, Éditions Sociales, 1976.
- Marx, *La Question Juive*, PARIS, Union générale d'éditions, coll. 10/18, 1968. Ce texte est consultable, ainsi que la quasi totalité de l'œuvre de Marx et de Engels et de nombreux penseurs marxistes, sur le Site Internet des Archives Marxistes: <http://www.marxists.org/francais/marx/works.htm>.
- 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.
- Mill John Stuart, « On Representative Government », in *On Liberty and other essays*, New York, Oxford University Press, 1998.
- Mounier Emmanuel, *Communisme, Anarchie, et Personnalisme*, PARIS, Seuil, Points, coll. politique, 1966.
- Mounier Emmanuel, *Introduction aux Existentialismes*, PARIS, Gallimard, 1962.
- Mounier E., *Le personnalisme*, (Que Sais-Je?), PARIS, PUF, 1949.
- 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.
- 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 BSS.

- Renouvier Charles, *Les Dilemmes de la Métaphysique Pure*, PARIS, PUF, 1991 (Gallica).
- 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.
- Spinoza, *Traité Théologico-politique*, Fokke Akkerman, PARIS, PUF, 1999.
- Spinoza, *Éthique*, Pautrat, PARIS, Seuil, 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*, Pierre Galissaire et André Sauge, LAUSANNE, l'Âge d'Homme, 1972.
- Zapata René, « Spinoza en U.R.S.S. » , in *Spinoza au 20ème siècle* , Olivier Bloch, PARIS, PUF.