

## **Individu et Société. Lecture de Stirner.**

Si la pensée de Stirner peut ici nous intéresser, c'est par la radicalité avec laquelle elle pose le problème de l'individu face à tout ce qui peut se présenter comme transcendance, comme autorité. L'unique, comme il le nomme, ce n'est ni l'homme, ni le citoyen, ni même le moi (au sens d'un moi constitué), tout au plus une force imprévisible et indicible de création et d'affirmation. De fait, l'opposition entre la vie de l'individu et les exigences de la société trouvent probablement ici leur expression la plus forte, la première étant pensée selon le mode de l'exclusivisme tandis que la seconde exige, pour le moins, le lien et la communauté. Une telle réflexion suppose tout d'abord l'élucidation de l'idée de société. Comment se forme-t-elle et comment prend-elle l'ascendant sur l'individu ? Car c'est bien l'idée de société et non la société comme telle (qui n'est pas aux yeux de Stirner une réalité) qui aliène l'homme. Ainsi, nous verrons par cette élucidation elle-même se dessiner la figure de l'Unique en tant qu'Autre de la société c'est-à-dire l'Égoïste. Mais si la dissolution de la société devait être le dernier mot, au sens véritable d'une victoire de l'existence sur les produits de la pensée, que deviendront nos rapports ? Pour répondre à cette question nous devons tenter de saisir ce que serait une « société d'égoïstes », une libre association des individus, par opposition à ce que serait une société égoïste. Il nous paraît en effet essentiel, pour éviter tout contresens, de revenir sur certains concepts qui, pris en un sens moral, nous éloignent finalement de la pensée de Stirner. Au fond, il s'agit encore de dénoncer les liens sacrés tissés par la société comme autant de liens artificiels et impersonnels, donc froids et faux, au profit d'une relation authentique. La portée du propos est donc éminemment éthique. Ainsi, et sans prétendre à l'exhaustivité dans cette lecture de Stirner, nous nous attacherons à ce qui nous semble susceptible d'éclairer une réflexion plus large du rapport complexe, parfois confus, fruit d'un enchevêtrement entre égoïsme inconscient et soumission intériorisée, entre l'individu et la société. Notre but sera donc de saisir précisément ce qui, dans l'œuvre, peut venir interroger nos conceptions les plus communes et les plus instruites sur ce difficile « être ensemble » de chacun avec tous.

### **L'idée de société et l'aliénation de l'individu.**

Qu'est-ce qu'une société ? Nous répondons en général à cette question en prétendant décrire ce qui est. Peu importe ici la définition que nous en donnerions, à vrai dire ce qui est en question, c'est l'objet même que nous pensons désigner. Ce qui est évident en revanche, c'est que l'idée d'une totalité harmonieuse, solidaire, animée par l'amour de ses membres à l'égard de la communauté est tout au plus un idéal, non une réalité concrète et observable. Sans doute sommes-nous, en tant que modernes, trompés dans ce constat par une lecture individualiste et surtout par une vie et une prétention individualistes. Les anciens ne connaissaient-ils pas cette belle harmonie ? Il n'est pas question ici d'entrer dans cette querelle en remarquant que si les philosophes eux-mêmes ont éprouvé le besoin de rappeler à leurs contemporains la valeur de l'intérêt général contre l'intérêt particulier, c'est sans doute que l'égoïsme ne nous a pas attendus, même s'il a pu se transformer en son sens. Ce n'est pas un problème central dans notre réflexion pour la raison très simple que Stirner admet parfaitement que nous soyons d'abord membres d'une société naturelle. Il faut simplement prendre la mesure du fait et surtout considérer son devenir. Dans le texte 4, notre philosophe nous rappelle en effet que la vie commence par la « liaison la plus intime ». Autrement dit, l'homme ne saurait être, par sa nature biologique et vivante, considéré comme un atome indépendant. Pour autant, Stirner ne parle pas d'une société naturelle comme la famille, avec ce que cela implique comme présupposés implicite (reconnaissance, piété filiale, etc.). Observons l'enfant qui grandit. Il vit sa propre vie (dès lors qu'il en a le pouvoir) et échappe au cercle étroit de la liaison primitive. Qu'est-ce à dire ? Que le développement de sa vie, en tant qu'individu, consiste à aller chercher des terrains de jeu, à jouir de l'existence, de son corps, de la compagnie de ses amis, du monde qui l'entoure. Dès lors, et si sa mère doit venir le chercher et le ramener (pour son bien, nous le supposons), c'est qu'il est déjà hors de cette première société. Mais en quel sens ? Non que sa famille ne soit plus « sa » famille, bien au contraire, elle lui appartient dirons nous, comme en un sens sa mère le regarde comme « son » fils, dont elle entend aussi profiter. Nous sommes ici en présence de rapports de réciprocité et d'exclusivité en ce sens que ma famille n'est pas la tienne et que mon fils n'est pas le tien. La relation à l'autre est donc personnelle et individuelle, marquée par l'unicité, nous y reviendrons. En revanche, si nous parlons d'amour ou de piété filiale, de devoirs de l'enfant envers ses parents, de structures fixes qui définissent la famille comme un tout dont chaque membre n'existe que par son appartenance, alors tout se renverse.

L'enfant appartient à la famille, et il devra se soumettre, non pas simplement aux règles de l'éducation (qui doivent le rendre, idéalement, majeur, autonome), mais aussi aux intérêts du groupe, c'est-à-dire, selon les époques, contracter le mariage qui ne ruinera ni la réputation, ni la fortune de ses géniteurs (Juliette est donc, de ce point de vue, une « mauvaise fille »). Autrement dit, l'enfant vient au monde, en société, mais aspire à quitter celle-ci pour tisser ses propres liens, vivre sa propre vie, pour lui-même et, disons-le, égoïstement. Le terme est important. Dans le contexte, et suite à notre exemple, nous n'en faisons pas une monstruosité, parce que nous avons aujourd'hui l'idée que le mariage doit être libre, mais comprenons que pour autant, l'attitude ne laisse pas d'être égoïste (et pour nous, ici, le terme n'est ni grossier ni injurieux) au vu de l'intérêt supérieur de la communauté familiale. Exister pour soi, tel est le point de départ qui doit nous guider. Nous tisserons donc spontanément des relations de réciprocité que nous pourrions imaginer comme des rapports plus ou moins naturels (oublions un instant les effets de l'éducation). Si nous nous lions, c'est donc que nous y trouvons un intérêt (comprendons que l'autre est intéressant à nos yeux, ce qui est un compliment, non une injure). Mais nous nous y opposons aussi, et là ce sont nos forces qui se mesurent. Nous pourrions ainsi poursuivre et voir s'engendrer un pouvoir, un souverain capable de ramener l'ordre et la paix, de garantir des libertés civiles. Peu importe pour l'heure. Ce qui est en revanche décisif, c'est que ce pouvoir, est d'abord un produit de la pensée. Nous pensons, imaginons une société qui fonctionnerait comme un tout harmonieux, où chacun pourrait vivre librement, aurait des droits, des libertés égales et garanties, un véritable « paradis ». Stirner s'en explique fort bien (p. 363 Sq.). On peut en effet penser ce que les hommes devraient et pourraient être, raisonnables par exemple. Mais qu'est-ce à dire ? Que nous le concevons, l'imaginons. Mais cette possibilité a-t-elle un contenu réel ? Si cela ne dépendait que de moi, cette possibilité adviendrait sans doute, mais elle dépend éminemment des autres. Et pourquoi ne le sont-ils pas ? Sans doute parce qu'ils ne sont pas en mesure de l'être. Du moins au présent. Ce que l'on doit concéder en effet, c'est que cet idéal, puisqu'il ne correspond en rien à une réalité concrète, n'est qu'une idée. Les hommes, répond Stirner, sont ce qu'ils doivent et peuvent être, parce que la réalité et la possibilité coïncident toujours. Prenant l'exemple de l'homme que la cataracte rend aveugle, il admet qu'une opération pourrait lui rendre la vue, mais « maintenant, il ne peut pas voir, parce qu'il ne voit pas ». Il faut raisonner de même pour l'homme qui, actuellement, ne peut être autre qu'il n'est. S'il n'est

pas raisonnable, et quand bien même on pourrait le concevoir raisonnable, c'est qu'il n'est pas en état de l'être. Quant à le devenir, comprenons bien qu'il s'agit soit de compter sur tous les hommes, ce qui rend la probabilité incertaine, soit le guider et, sans doute, le lui imposer. Mais ne voit-on pas alors que ce devoir être de l'homme, qui n'est d'abord que ma conception, s'objective dans un programme qui va nécessairement imposer à chacun, qu'il le veuille ou non, qu'il le puisse ou non, un idéal sacralisé qui n'a aucune justification en soi, et qui, l'histoire le montre, aura déjà fait « d'innombrables victimes » ? En pensant cependant qu'il est légitime de chercher à nous associer pour fonder une telle entité stable, et produisant alors l'idée d'une société unifiée, nous pourrions en un sens, conscients que ce n'est qu'une idée, nous efforcer, dans notre vie individuelle, de rendre plus harmonieuses nos relations. Mais, et c'est là un processus qui fonctionne pour toutes les productions d'idées, l'entendement, ce grand séparateur (réminiscence de Hegel, Science de la Logique), donne à l'idée l'objectivité, une réalité extérieure à soi et qui, réifiée, devient en quelque sorte l'entité à qui j'attribue tous les bienfaits des relations humaines. Mieux, en tant qu'idéal, il devient ma propre règle et je m'y soumetts. Mais ce que je ne vois pas, c'est qu'en laissant le concept, ou l'idée, exister ainsi hors de moi, j'en perds la possession, la maîtrise (je ne le conçois plus comme ma pensée ou ma propriété). De fait, je crois ne me soumettre qu'à ma pensée, mais ma pensée a cessé d'opérer, d'être active et créatrice. Le concept est ce qui est pensé comme ce qui s'impose à la pensée. Ce faisant, il s'impose à moi et devient idée fixe. L'aliénation est consommée. Le concept, pris dans son extériorité s'est séparé de moi. Comme tel il me devient transcendant et donc intouchable, inaccessible, supérieur, en un mot, sacré. Moi, l'individu particulier qui a d'abord pensé le concept, j'oublie que c'est la ma propre création et je le réalise hors de moi comme une divinité. J'en fais la cause de mon être, la raison supérieure qui doit commander ma vie, etc. Au fond, c'est le même processus qu'avec les autres autorités (Dieu, l'État, l'Église, l'Homme, etc.). Écoutons Stirner lui-même : p. 108 : « Ayant des pensées, Tu as un esprit. Que sont Tes pensées ? Des êtres spirituels. Ce ne sont donc pas des choses ? Non, mais l'esprit des choses, l'essentiel en chaque chose, ce qu'elle a de plus intime, son idée. Par conséquent, ce que Tu penses n'est pas seulement Ta pensée ? Au contraire, c'est ce qu'il y a de plus réel, de plus proprement vrai au monde, c'est la vérité même : si Je pense vraiment, Je pense par là-même la vérité. Certes, Je peux Me tromper sur la vérité et la méconnaître ; mais si Je connais vraiment, le sujet de

Ma connaissance est alors la vérité. Tu cherches sans doute toujours à reconnaître la vérité. La vérité M'est sacrée. Il peut arriver que Je trouve une vérité imparfaite et que Je la remplace par une vérité meilleure mais Je ne puis abolir la vérité. Je crois à la vérité et c'est pourquoi Je lui consacre Mes recherches ; il n'y a rien au-dessus d'elle, elle est éternelle. » Toujours je crée, j'oublie que je crée, et je découvre devant moi ce qui n'est qu'un fantôme mais que je prends pour un Être (on pourra y voir la préfiguration du processus que Nietzsche décrira déjà dans les quelques pages du Livre du philosophe) et auquel je me soumetts, croyant dépendre ontologiquement de lui. Par le dévoilement de ce processus, on comprendra donc que la société, comme toute entité abstraite et transcendante, est toujours un concept religieux, l'affirmation d'un sacré. En ce sens Feuerbach, en renversant Hegel, s'est renversé lui-même dans une autre religion tout aussi illusoire, celle précisément de l'homme et de la société. Notons d'ailleurs avec Stirner, que le but est toujours le même, lier, assimiler, réduire la différence et l'altérité à l'unité. Partout Parménide triomphe d'Héraclite.

Certes, on pourrait penser qu'une synthèse, une réconciliation soit possible. C'est ce que voulait Hegel en dépassant la contradiction entre l'identité et la différence, en faisant la synthèse entre le particulier et l'universel via l'État rationnel qui, fort de ses institutions peut laisser aller son autre, l'individu, la liberté, dans la société civile, lui qui voulait que l'aliénation ne soit qu'un moment puisque ce qui est posé hors de soi est le moyen par lequel la conscience peut se réapproprier son produit. Stirner refuse ces synthèses qui ne sont que des abstractions. De fait, qu'en est-il réellement. La transcendance n'est pas éliminée, elle est simplement intériorisée (comme avec le protestantisme luthérien, comme plus radicalement avec la sanctification de l'homme-Dieu par Feuerbach). Car même intériorisée, la transcendance reste transcendance en ce sens que je trouve mon maître dans cette figure de l'autre, simple concept absolutisé, simple fiction. Autrement dit, toujours je soumetts la vie, la particularité, le réel, à l'idéalité creuse et fantomatique. Si encore nous pouvions penser la chose de manière esthétique, à la façon de Nietzsche, donc avec la possibilité de se recréer toujours, en laissant au jeu des pulsions la capacité de réorganiser la vie sans se soumettre à des idoles, la chose serait acceptable. Mais l'idée fixe est l'idée qui me possède parce que j'ai oublié que ce n'était qu'une idée. Un peu comme chez Bergson le concept et le mot s'intercaleront entre les choses et nous-mêmes, entre nous et nous-mêmes aussi, ici le concept pris pour une chose nous empêche de voir que c'est notre propre pouvoir qui est réel. Pour

en revenir à la société, le fait d'intérioriser les règles afin de vivre égoïstement ma vie privée n'est donc qu'un leurre dans la mesure où ces règles intériorisées, cette priorité donnée à l'amour universel, au bien commun n'est qu'un fantôme qui m'aliène. La sacralité, parce qu'elle place hors de moi -hors de ma volonté propre- toute chose qui, de ce fait, devra être objet de dévouement et de soumission (lois, morale, etc.) est précisément l'ennemi de la vie de l'Unique, c'est-à-dire de celui qui se possède lui-même, aussi loin que sa force le lui permet. Comprendons que le sacré intériorisé recèle le même problème, il s'agira d'un « hors de moi » en moi. A ce point, nous pourrions penser une autre manière de dépasser la contradiction : Rousseau. Le cas est intéressant parce que, pour des raisons différentes, Rousseau est aussi étouffé par la société, la vie sociale, ses valeurs artificielles, son hypocrisie, etc. Mais, nostalgique de l'accord entre le tout et la partie (monde antique), il voudrait qu'une association des individus se fixe dans une volonté générale une, dans un peuple considéré comme personne morale, ce qui anéantit pour le coup l'Unique. Certes je n'obéis qu'à moi-même si je m'identifie au peuple, mais si le peuple n'est qu'un fantôme, comme la société elle-même, je ne suis plus qu'un revenant et, quoiqu'il en soit, c'est au prix de mon individualité que j'opère cette synthèse, je m'approprie la volonté générale comme le protestant s'approprie la volonté de Dieu, j'intériorise l'autorité, mais elle ne m'en reste pas moins étrangère, étrangère à ma vie propre. Le peuple n'est réel que pour autant que l'association reste active et actuelle, comme une création continuée (nous y reviendrons), mais considéré comme une personne morale avec une volonté « une », ce n'est qu'une abstraction. On pourra toujours répondre par les innombrables bénéfices que je tire de l'association, mais ici encore nous devons bien voir que je ne suis pas censé a priori vouloir tout ce que veut le peuple. Le peuple veut son propre bien, mais quel est-il et qui en décide ? Comment éviter la tyrannie du groupe ? D'ailleurs, on le sait, la chose finit par être la volonté de réalisation de l'homme tel qu'on le définira dans la société. Mais au nom de quoi devrais-je être cet homme ? Nous devons revenir sur cette question de la différence et de ce que cela entraîne, mais ici il est simplement clair que ce qui s'impose à moi est relatif, par conséquent ne vaut que si on démontre la nécessité d'un tel idéal en général (peu importe lequel donc) ce qui est loin d'être évident !

Surtout, le souci, qu'il s'agisse d'une synthèse ou d'une autre (nous aurions pu aussi évoquer le modèle communiste), l'individu, quoiqu'on en dise, n'égalera jamais cet être idéal qu'on lui demande d'être. Il ne sera jamais le

citoyen de Rousseau ou de Hegel, il restera foncièrement un particulier qui fait le calcul de gagner quelque chose (ou de ne pas perdre), au mieux il est un égoïste inconscient ou endormi dont le sacrifice prétendu est illusoire et dont le sacrifice réel est ignoré ! Il y a de fait impossibilité à réaliser l'idéal ou à élever le réel à l'idée, les deux sont exclusifs l'un de l'autre puisque, si vous voulez réaliser l'idéal de l'homme en l'individu particulier, l'idéal se dissout dans la particularité ; inversement, si l'individu doit s'élever, il doit perdre ce qui le rend particulier. Ajoutons que par nature, le réel n'est pas idée et l'idée n'est pas le réel. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une simple thèse nominaliste. L'intérêt de Stirner pour cette question montre qu'il y voit véritablement une clef pour comprendre le processus d'aliénation. Nous ne nous attarderons pas sur les multiples figures que prend cette aliénation et cette impossible réconciliation, mais pour le dire en quelques mots, toujours Stirner voit à l'œuvre ce processus par lequel, à peine libéré d'un lien ou d'une idole, l'homme, par l'acte de penser, crée un nouveau lien, une nouvelle idole. On pourrait à cet égard s'interroger sur la chose : Stirner aurait-il ainsi laissé échapper ce que Nietzsche saura parfaitement voir, le moment Apollinien ? La question ne serait à vrai dire pas simple à trancher, le texte de Stirner laissant ouverte la possibilité de penser une mise en forme de notre existence, la condition essentielle étant que chacun reste toujours maître de son effort, de son œuvre, de sa participation, ce qui doit exclure toute forme, non pas stable, mais instituée, de l'ordre social.

### **L'Unique, ou l'Égoïste.**

Cet Unique qui resterait maître de son pouvoir, de sa volonté, de sa pensée, il est, par opposition, l'Égoïste. Par commodité, distinguons « Égoïste » et « égoïste », la majuscule étant réservée au terme tel que Stirner l'entend. Une société égoïste, nous la voyons, elle est même la réalité. Elle n'est pas le modèle de Stirner qui préfère parler de « société d'Égoïstes ». Les égoïstes endormis ou inconscients le sont sans l'être, le sont sans l'assumer (ils en font un inhumain, au sens où l'humain est celui qui cultive les valeurs de la société humaine) et, à vrai dire, ne le sont pas assez. Le problème de la société est de ne pas considérer l'Égoïsme, c'est-à-dire la particularité et, ce faisant de nous séparer. De la même manière que Bergson pouvait considérer que, par l'usage du mot et de sa généralité, nous nous séparons en quelque sorte de nous-mêmes puisque nous occultons la vie, le mouvant, l'hétérogénéité fondamentale de ce que nous

sommes en notre vécu, la société nous sépare les uns des autres dans la mesure où elle veut nous lier par ce qui nous rassemble. Voir ici le texte 1. Certes, la société n'est plus cette entité figée que connaissait Stirner. Mais le socle reste le lien (caractère religieux de la société), les valeurs communes, l'homme et sa défense. De fait il n'y a toujours pas l'Un et l'Autre, le Toi et Moi, (au sens où le voudrait Stirner) en dépit d'une hétérogénéité reconnue et assumée. Cette hétérogénéité représente certes un champ d'épanouissement possible pour chacun, mais, dirait Stirner, toujours « dans les limites » de notre « communauté », c'est-à-dire de ce que nous avons en communs en tant qu'hommes. Ce commun, ce même, ainsi mis en avant, nous interdit la relation et le rapport direct et authentique. Si l'homme social s'éprouve seul, et cherche (à tort) dans la participation à une communauté particulière un moyen de se sentir exister, c'est qu'il ne trouve pas ce rapport authentique où il rencontrerait véritablement l'autre et où il serait reconnu comme tel. On pourrait à cet égard repenser les analyses de Simmel qui s'interrogeait, dans un tout autre registre, sur l'isolement produit par la masse (Philosophie de la modernité, Première partie, chap. II, La ville). On peut encore penser à Kierkegaard pour qui la foule est le mensonge, au « on » de Heidegger ou même, si on garde en mémoire ce qui les oppose sur la question de l'unité réelle du peuple, à la solitude forcée et malheureuse de l'homme en société chez Rousseau. Dans cette problématique aux contours si disparates, l'Égoïste stirnérien est celui qui assume sa situation de subjectivité absolue, voire même d'irréalité fondamentale au sens où il n'est qu'une continuelle création de soi par soi, de changement, avec en outre l'idée d'une existence finie et périssable. Ainsi, contrairement à l'égoïste libéral du monde social dénoncé par Rousseau, qui ne cesse de chercher le regard des autres, d'observer les biens et les prestiges des autres, tout cela est sans intérêt pour l'Unique. Ce qui l'intéresse, c'est donc d'abord sa propre volonté, et, en quoi l'autre, mais tel ou tel autre particulier, présente un intérêt. L'intéressement, tout comme l'Égoïsme, doit être pensé de façon très différente de ce que nous y voyons habituellement. L'intéressement est pensé positivement puisque ici c'est Toi qui m'intéresse. Certes, il n'y a pas (ce qui est toujours pour Stirner un faux-semblant) ce qu'on pourrait appeler un aller-ver-l'autre désintéressé (fondamentalement impossible et contradictoire dans les termes pour Stirner) mais il y a un authentique intérêt pour cet autre. Entendons, « pour moi », mais ça ne le réduit en rien, au contraire, c'est en personne que je viens vers l'autre et lui déclare qu'il m'intéresse, moi, et qu'il n'est pas simplement apprécié par ses



frères humains en tant qu'humain. « « Mais ce n'est qu'en étant humains que Vous pouvez avoir des rapports mutuels en tant qu'homme, de même que Vous comprendre comme patriote que si Vous êtes patriotes ! » Soit ; quant à Moi je réponds : « Ce n'est que lorsque Vous êtes unique que Vous pouvez avoir des rapports sur la base de ce que Vous êtes ». » (p.191) Cet intérêt pour l'autre s'assume d'ailleurs comme vivant (donc risqué) comme temporaire. Autrement dit, c'est par une forme d'assomption radicale d'une solitude structurelle que je peux rompre cette solitude en m'associant à l'autre. Et ici encore, il ne faudrait pas que l'idée de lien (amitié, amour, ou autre), comme un nouveau fantôme, vienne prendre possession de notre rapport, s'y superposant et l'annihilant. Dès lors que ce lien est posé, hypostasié hors de la volonté qui le crée, cela devient un fantôme, un esprit qui nous possède et auquel on se soumet, d'où d'ailleurs une érosion du rapport véritable. La vie en société tend à nous faire suivre cette voie, à scléroser nos rapports, elle a besoin d'un certain mécanisme, de même que l'individu éprouve certainement le besoin d'être rassuré par ces liens. Aux yeux de Stirner, le ponctuel peut bien être durable, mais par une sorte de création continuée, pour autant que nous le voulons. Je ne suis donc jamais assuré du lien, mais je suis assuré que, pour autant qu'il dure, il est bien réel. C'est cela retrouver la vie et l'autre. Et c'est encore pour cette raison que l'Égoïste ne se préoccupe pas de ce que font en général les autres, de ce qu'ils ont. Il n'est pas celui qui voudrait tirer à lui tous les avantages, qui voudrait que la société avance dans son sens (volonté qui est en revanche celle des partis, parfois des communautés ou des corporations). Il veut au contraire trouver face à lui des personnes qui vont dans d'autres directions, qui peuvent s'associer avec lui de façon enrichissante et fructueuse, mais avant tout, il s'intéresse à ce que peut sa liberté, c'est-à-dire sa volonté, c'est-à-dire sa force propre. Il préfère donc avoir et être moins, mais que cela soit son œuvre, plutôt que de tirer à lui illusoirement les efforts et les créations d'autrui. Il ne s'exclamera pas en contemplant les grandes œuvres de l'homme, il ne se laissera pas porter par un enthousiasme pour l'Homme, parce que ces œuvres, même si elles doivent leur possibilité aux siècles d'efforts d'autres hommes, n'en restent pas moins l'œuvre singulière de son auteur. « J'accepte avec reconnaissance, dit-il, les acquisitions de siècles d'éducation. Je ne veux rien en rejeter ni céder : Je n'ai pas vécu en vain. La connaissance, résultant de l'expérience, de mon pouvoir sur ma nature et de ce que je n'ai pas à être l'esclave de mes désirs, ne doit pas être perdue pour Moi ; celle de la possibilité que M'offrent de maîtriser le monde les moyens

fournis par l'éducation a été par ailleurs trop chèrement acquise pour que Je puisse l'oublier. Mais Je veux plus encore. » (p. 367-368). Comprenons, il ne s'agit donc pas seulement de nos connaissances acquises, de nos découvertes, de notre triomphe sur les désirs (l'Égoïste de Stirner n'est pas l'individu prisonnier, il dirait possédé, par ses passions, ce n'est simplement pas non plus l'homme possédé par la raison !), au fond, tout ce que les hommes ont su apporter devient ma propriété et destiné à ce que je m'en empare, comme tout un chacun. Comme aussi ce que je travaille à faire deviendra propriété de qui s'en empare. Stirner n'hésite pas à se prendre en exemple, il n'écrit pas pour la postérité ou par amour de l'humanité, mais simplement pour lui, au sens où il entend mettre au monde ses pensée, les faire vivre, les affirmer. « Faites-en ce que vous voulez et pouvez, c'est Votre affaire et Je ne M'en occupe pas. » (p. 334). Nous verrons plus loin que par-delà la formule à première vue indifférente, notre philosophe va penser aussi le rapport à l'autre d'une manière plus constructive. Ce que nous voulions simplement souligner ici, c'est que l'Égoïste ne rejette pas l'œuvre des hommes, mais il ne les reconnaît pas comme l'œuvre de l'Homme (à cet égard, il est remarquable qu'on tende à soustraire de l'œuvre humaine ce qui nous apparaît comme ignoble, inhumain justement, alors que ce sont encore des hommes qui le font). Il n'est donc pas question de s'enorgueillir de son appartenance à l'humanité ou à la société qui aura accompli tel progrès. Il préfère, tel l'artiste, se travailler lui-même à devenir, par son propre style, ce qu'il veut devenir. Il s'autorise les changements et révolutions dans sa propre vie parce que, même en virant totalement, il reste fidèle à sa volonté libre et demeure son propre maître ; il refuse d'être considéré comme un traître ou comme ayant renoncé à soi, comme un regard extérieur, comme une société ou une communauté (le parti, la société religieuse, etc.) pourrait le penser. Un artiste, un philosophe peuvent ainsi se réformer eux-mêmes. C'est d'ailleurs même le sens de leur effort, qui est en même temps un effort vers la connaissance de soi, vers le savoir. Rien de pire ici que l'ignorance, non pas parce qu'elle nous rabaisse devant le monde ou le mondain, mais parce qu'elle rendrait impossible la création de soi par soi, la libération et l'affirmation de soi comme Unique, la claire conscience de soi. Allons un peu plus loin encore. Loin de se montrer réfractaire à tout ce que la société souligne comme son œuvre, comme ce qu'elle rend possible, Stirner se montre prêt à en reconnaître la valeur à condition précisément de remarquer que, loin d'être un produit de la société, cela n'est, en vérité, rendu possible, que par la dissolution de la société. « L'égoïsme,

nous dit-il, n'est pas l'opposé de l'amour, de la pensée, n'est pas l'ennemi d'une douce vie d'amour, ni l'ennemi de l'abnégation et du sacrifice de soi, ni l'ennemi de la cordialité la plus profonde ; ni l'ennemi non plus de la critique, ni l'ennemi du socialisme, bref il n'est l'ennemi d'aucun intérêt véritable ; il n'en exclut aucun. Il n'est dirigé que contre le manque d'intérêt et l'inintéressant : non contre l'amour mais contre l'amour sacré, non contre la pensée mais contre la pensée sacrée, non contre les socialistes mais contre les saints socialistes, etc. » (Réponses à Feuerbach, Szeliga, Hess, Œuvres complètes, p. 422), regrettant au passage que nul ne se soit réellement attaché à ce qu'il considère comme « la partie la plus importante » de son livre. Il y a en effet dans ce passage de quoi rendre justice aux concepts qu'il élabore, montrant pour le moins que rien n'est plus opposé à son idée que l'image que l'on se fait de l'égoïsme. Nous pourrions encore citer les passages où il remarque que la réponse de l'Égoïste au criminel serait, non pas de lui reprocher de penser à lui au lieu de penser aux autres, à la communauté, mais de n'avoir pas été assez égoïste et d'avoir cru que les lois, les biens d'autrui, étaient digne d'intérêt. Cet égoïsme que nous dénonçons habituellement chez le criminel n'est au fond que l'égoïsme endormi dont la société libérale nourrit le terreau. C'est d'ailleurs dans ce contexte qu'il prend l'exemple du vol comme d'un moyen, le seul moyen laissé au plus pauvre, puisque de fait, la libre concurrence promise à tous n'est en vérité réservée qu'à ceux qui possèdent. Qu'on laisse en revanche le travailleur discuter de personne à personne avec son employeur, ou mieux, que les travailleurs prennent la décision, en s'associant, de refuser que leur travail soit mal payé et choses du genre, et, comme il le remarque, ils sauront bien s'entendre. On retrouve ici une thèse que ne rejeterait pas Marx (si on en restait là), au sens où l'État est bien perçu comme l'instance qui, de fait, pacifie les relations, écarte la confrontation directe qui seule permettrait, non pas évidemment pour Stirner d'abolir la propriété, mais au contraire, de faire que chacun soit réellement propriétaire de ce que sa force lui permet, en l'occurrence ici, son travail. La vraie question, nous le voyons, est celle du rapport réel de Toi à Moi, opposé aux liens anonymes et impersonnels qu'impose la société. « Il ne faut pas s'imaginer, en effet, la cordialité pure comme l'aimable disposition qui vous fait serrer la main à tout un chacun ; au contraire, la cordialité pure n'est cordiale envers personne, elle n'est que sympathie théorique, intérêt porté à l'homme en tant qu'homme et non en tant que personne. La personne la rebute, parce qu'elle est égoïste, n'est pas l'homme, cette idée ; or, on ne peut éprouver d'intérêt théorique que pour

l'idée. » (p. 100). La médiation de la société, ou de son Église et de ses prêtres (l'État), si elle est censée créer le lien, empêcher la rupture et la séparation, n'est au fond qu'un isolement de l'individu. Il faudrait donc paradoxalement pousser la rupture jusqu'au bout pour retrouver la possibilité du rapport. On ne met pas en rapport le même avec le même, on ne peut trouver d'intérêt dans l'autre soi, on finit par ne plus voir ce que l'on tient des personnes. La société fait ainsi son œuvre, tisse sa toile et peut nous laisser penser que la véritable richesse est dans le tout. Le paradoxe est levé et le mensonge dénoncé à partir du moment où l'on comprend que c'est précisément l'altérité radicale qui fonde le rapport et qui peut être source d'intérêt. Les formules de Stirner, isolées, peuvent souvent prêter le flan à la critique, parce qu'elles expriment dans une syntaxe très précise ce qui, détaché du texte, peut signifier tout autre chose. Lorsqu'il nous dit que le monde est Ma propriété, que les autres sont Ma propriété, il est clair que l'on se représente assez mal ce que pourrait être cette société d'Égoïstes, ou plutôt, nous nous en faisons presque trop facilement une image. Mais si l'on admet que l'Autre aussi fait de Moi sa propriété, que même face au monde, je rencontre des résistances, ce qui est mis en avant est un rapport de réciprocité. Dans l'association libre, l'autre est un accroissement de ma force, que je consomme d'une certaine manière, comme je consomme le plaisir dans une relation sensuelle ; l'autre en fait de même. Si les termes nous gênent, c'est d'abord parce que, nous dirait Stirner, nous avons créé ce lexique d'opposition où, travestissant la réalité, nous avons inventé les notions de bien, d'amour désintéressé, et choses du genre. Du coup, les termes employés par Stirner, il le reconnaît lui-même, ne peuvent être compris par le moraliste qui ne les entend que par opposition à son bien, donc comme expression du mal, du diable, de l'inhumain ou du criminel. Mais devrait-on dire à sa bien aimée qu'on ne lui trouve aucun intérêt, que sa présence ne nous procure aucun plaisir égoïste, que lui offrir du plaisir ou de la tendresse, de la confiance et autres choses du genre ne nous intéresse ni ne nous ravit ? « Mais si Moi, Je me soucie et prends soin de Toi, parce que Je T'aime, parce que Mon cœur trouve en Toi sa nourriture et Mon désir sa satisfaction, ce n'est pas à cause d'un être supérieur dont Tu es le corps consacré, ni parce que Je vois en Toi un fantôme, c'est-à-dire l'apparition d'un esprit, mais par plaisir égoïste : c'est Toi-même et Ton être qui Me sont chers, car Ton être n'est pas un être supérieur, il n'est pas plus que Toi (ni plus élevé ni plus général que Toi), il est unique comme Toi-même, parce qu'il est Toi. » (p. 113-114). Passée la confusion des termes, le discours retrouve une signification plus

éthique et la portée de la critique ne s'en trouve que renforcée. Pour le dire simplement, et puisque, en vérité, nous connaissons et comprenons parfaitement le fond de cet égoïsme, la dissolution de la société signifie simplement la volonté d'affirmer que pour que ces rapports soient effectivement tous nos rapports, les liens qui les empêchent et qui ne lient personne doivent disparaître. Si dans le rapport amoureux nous vivons déjà ce lien, l'idée est de faire en sorte que ce lien puisse se déployer intégralement, exclusivement, sans être entaché par les liens sacrés que la société, sous diverses formes (plus ou moins rigides il est vrai), institue. « Le sacré n'existe que pour l'égoïste qui ne se reconnaît pas comme tel, l'égoïste involontaire, qui est toujours à la recherche de son bien et ne se tient cependant pas pour l'être suprême ; qui n'est au service que de lui-même et pense en même temps toujours servir un être supérieur. » (p. 109). Autrement dit, l'affirmation est celle d'un égoïsme indépassable, toujours à l'œuvre dans l'histoire des sociétés, à ceci près qu'il apparaît masqué et hypocritement dénoncé par les idéaux et la morale. Le point mérite qu'on s'y arrête. Il y a deux remarques essentielles à faire ici. La première concerne cette différence entre un égoïsme involontaire et un Égoïsme lucide et assumé. La seconde concernera plus précisément le développement historique de l'égoïsme.

### **L'Égoïste et l'égoïste involontaire.**

L'égoïste involontaire reste un égoïste et à ce titre agit toujours, quoiqu'il en pense, pour lui-même. Mais c'est un égoïsme mal compris. Ce « lui-même » est une simple représentation flatteuse, alimentée par le dressage ou la morale sociale. La morale exige un renoncement à soi, se mettre au service de la société, des autres, se dépouiller de soi-même. Mais quel est ce bien général qui doit apporter à la société un mieux être ? Si nous admettons que le terme « société » ne recouvre qu'une abstraction, l'affaire est réglée. Si nous rejetons ce jugement, il faudra identifier les bénéficiaires de mon dépouillement. Doit-elle profiter à tous ? Oui, mais en général, jamais en particulier, et on se demandera alors ce que deviennent ceux qui, en dépit de mes sacrifices, souffrent encore. Le plus grand nombre ? Ce serait immoral et injuste. De fait, il s'agit simplement d'assurer à chacun que mon comportement sera celui qu'on attend, que l'on pourra compter sur moi et me faire confiance, autrement dit, il s'agira d'un intérêt dont je serai moi-même bénéficiaire puisque les autres agiront de même : « Ceux qui recommandent à l'homme le « désintéressement » croient avoir tout

dit. Qu'entendent-ils par là ? Quelque chose de semblable à la « négation de soi ». Mais quel est ce soi, qu'il faut nier et qui ne doit pas avoir d'intérêts ? Il Me paraît que ce n'est pas un autre que Toi-même. Et dans l'intérêt de qui Te recommande-t-on cette négation désintéressée ? A nouveau dans Ton intérêt et pour Ton profit, à cette seule différence près que ce sont Tes « véritables intérêts » que Ton désintéressement satisfait. » (p.128). Tout repose donc, encore une fois, sur une idée de ce que doit être l'homme. Non pas ce que Tu es, non pas cette création de soi par soi qui ne concerne que Moi, mais l'homme tel qu'on le veut, probablement par crainte, par refus de la différence. Poursuivant sa réflexion, il ajoute (p. 135) quelques remarques sur cette crainte : l'innovation est l'ennemie mortelle de l'habitude. L'habitude, est comme l'obstination du passé ; par elle l'homme s'est construit un ciel où rien ne peut arriver, où l'homme est assuré contre toutes les contingences, vraie patrie de l'homme qui oublie sa « nature originelle ». Autrement dit, parce qu'il est de l'intérêt de la société de se maintenir contre tout changement, perçu comme un désordre et une menace, on demandera à l'individu qui certes a pu se reconnaître dans ce que lui proposait cette société, on lui demandera donc, de ne plus vouloir autre chose puisque toute nouveauté viendrait menacer cet acquis. A ceci près que ce faisant il renonce à vivre réellement, c'est-à-dire à se créer. Il renoncera à ce qu'il est de plus précieux, sous l'illusion d'une idée fixe de l'homme, représentative d'un moment de son histoire, et généralement fruit d'une construction intellectuelle sur les vestiges du passé. La contradiction serait manifeste si on s'avisait du fait que chaque moment passé, célébré par l'humaniste, n'est en vérité que le résultat d'un soulèvement, d'une désobéissance de l'individu, des individus. Bref, l'égoïste involontaire qui croit trouver son intérêt dans le renoncement ne voit pas qu'il abandonne le plus pour le moins, le pouvoir de vivre et de se créer pour le droit de se conserver comme moins que ce qu'il n'est ! En quoi l'individu est-il toujours plus que l'homme « il n'est en effet qu'en s'élevant, en ne demeurant pas ce qu'il est : sinon, il serait fini, mort. » (p. 231). Et c'est en ce sens que l'Égoïsme lucide est préférable parce qu'il affirme pleinement son pouvoir, sa vie. L'homme social sans doute, représente la continuité, impérissable sans doute, d'une idée. L'Unique n'est qu'une existence périssable et limitée, mais réelle. Et c'est précisément cela qui importe et qui donnera vie à nos rapports, donc à l'association des Égoïstes. Prenons le cas de l'artiste, on a tout Schiller dans ses poésies, mais devant le travail de l'ouvrier, nous ne voyons que l'habileté, l'homme qui se dévoue à la tâche, mais jamais tel ouvrier ou tel artisan qui devra

rester effacé derrière son travail. Chacun d'entre nous réalise une possibilité humaine et toute possibilité humaine peut être reprise par moi, cela va sans dire. Mais que m'importent les possibilités qui ne m'intéressent pas, et que m'importe que tous puisse faire ce que je fais. Nous ne sommes pas tous artistes, sans doute, mais nous avons tous à nous créer et, qu'elle soit modeste ou insignifiante au regard de l'humanité, ma vie doit être mon œuvre. Vaudrait-il mieux effacer ma subjectivité pour n'être que le fonctionnaire de la société, parce que je n'ai pas le talent d'être un artiste ? Ou bien dois-je tout de même agir parce que cela fait sens pour moi, ici et maintenant ? Schiller se préoccupe-t-il du rayonnement de la société ou de l'expression de soi ? Mais pourquoi valoriser cette « fantaisie » de l'artiste à n'être que son propre pouvoir et exiger de tous les autres individus un renoncement ? Mon action m'exprime ! C'est par ma manière particulière d'agir, de vouloir, de préférer, d'aimer, etc., que je me crée. Et se créer implique de se dissoudre soi-même, le pouvoir de se régénérer, tel l'enfant nietzschéen qui se réinvente sans cesse à mesure qu'il s'oublie. « Ce souci, cet effort pour se délivrer de soi ne sont rien d'autre que l'instinct d'auto-dissolution mal compris. Si Tu es lié à l'heure passée, force T'es de marmonner aujourd'hui ce qu Tu marmonnais hier, car Tu ne peux Te transformer à tout instant et Tu Te sens figé et enchaîné comme un esclave. Aussi, par-delà chaque minute de Ton existence, y a-t-il une fraîche minute d'avenir qui Te fait signe et peux-Tu, en Te développant, Te « dégager de Toi », c'est-à-dire de chacun de Tes Moi momentanés. Tel que Tu es à chaque instant, Tu es Ta création et Tu ne veux précisément pas Te perdre, Toi créateur, dans Ta « créature ». Tu es Toi-même un être supérieur à celui que Tu es, Tu Te dépasses Toi-même. Mais Tu méconnaiss précisément, en tant qu'égoïste involontaire, que c'est Toi qui est supérieur à Toi, c'est-à-dire que Tu n'es pas simplement créature, mais également Ton propre créateur et c'est pourquoi l' « être supérieur » Te reste étranger. » (p. 108-109).

Ce passage aux accents nietzschéens nous montre parfaitement ce que signifie être l'Unique et nous permet de comprendre, derrière le mot souvent repris de « propriétaire », l'idée d'une force et d'une volonté, non d'une chose. La société a besoin de moi comme d'une chose, identifiable, reconnaissable, qui assume telle ou telle fonction, qui ne changera pas les règles du jeu, qui sera en quelque sorte le citoyen, l'époux ou l'épouse, le père ou la mère, le fils ou la fille, le contribuable, peut-être même un représentant de l'autorité, un garant de l'intérêt général, etc. On admettra sans doute qu'une telle stabilité est nécessaire au bon fonctionnement et au bien vivre du groupe, voire à la planification de nos

activités, de nos échanges. Mais cette remarque paraîtra aussi paradoxale en ce sens que le monde, tel qu'il s'est développé sous l'effet du libéralisme, implique une société bien plus mobile et réactive que ce qu'elle n'a été. Certes, on dénoncera les effets pervers et destructeurs de cette mobilité, de cette liberté sans frein dans nos échanges et nos activités, mais force est de constater que l'efficacité économique est en partie à ce prix. La société, prise sous le rapport des échanges implique une régulation, nous en convenons, la question étant de savoir si cette régulation doit se faire par les individus eux-mêmes ou par le biais des corps intermédiaires (syndicats par exemple) ou de l'État. A vrai dire, il est devenu trivial de constater la distance et le divorce entre ces structures et le « peuple ». Mais n'est-ce pas là ce que Stirner nous dit en creux, en affirmant avec force la nécessité de penser une société comme une association vivante d'individus et non comme une personne morale dont l'unité, nous l'avons dit, reste fantomatique ? Une association n'est réelle que pour autant que chaque associé participe effectivement à l'association, sinon, qu'il s'en retire. Stirner ne souhaitait en ce sens ni partis, ni corporations, qui ne sont en fait que des sociétés, des fantômes en plus petit, et qui toujours fonctionneront avec leurs dogmes, leur autorité rigide et « religieuse ». Il ne faudrait donc jamais déléguer et toujours être investi dans l'association qui nous intéresse. Si vous voulez du pain, ne laissez pas jouer la concurrence des boulangers, ne créez pas une corporation de boulangers, mais créez une boulangerie publique où chaque associé se pensera comme concerné, donc actif. Ainsi, chacun devrait se trouver engagé dans de multiples relations, de façon variable et mobile. Si la chose paraît, de prime abord, insensée, elle est comme l'écho de cette injonction kantienne faite au mineur qui doit enfin oser se servir de son entendement, de sa volonté dirions-nous ici. Il est en effet commode de pouvoir s'en remettre à l'État ou aux corps intermédiaires pour tout organiser, pour tout penser, pour garantir, pour assurer, pour exiger et sanctionner. Mais de fait, comment alors échapper à la tutelle et ne pas se limiter à protester, généralement en réclamant des droits nouveaux ? S'il en est ainsi, il est clair que j'aurai toujours une dette envers la société, une dette énorme que probablement je ne pourrai jamais solder, devenant en quelque sorte la chose, la propriété de la société. François Dagognet évoquait ainsi le droit de la société sur mon corps, dès lors que je suis décédé : « Je t'ai permis de naître, je t'ai protégé, surveillé, éduqué, entouré. A partir du moment où tu cesses de vivre, abandonne moi ton cadavre ! Et tu faciliteras, à travers moi, la santé de tes descendants » (La maîtrise du vivant). Mais si en



revanche la société (pour la nommer encore ainsi, mais au sens de l'association) est l'expression des volontés particulières qui s'y investissent et s'y intéressent, alors il n'est plus véritablement question de dette, la société devient notre propriété, ce que nous en faisons. Elle n'a donc plus de visage, plus d'unité, certes, mais elle exprime ce que nous faisons d'elle. Si nous conservons en mémoire ici que l'Égoïste peut encore et toujours se soucier d'autrui, non pas de tout autrui en général, non pas en lui conférant des droits impersonnels, mais en considération de ce qu'il est, de ce qu'il souffre, il n'est pas interdit de penser qu'une association d'Égoïstes s'engage dans un effort à l'égard des plus démunis, de la même manière qu'elle s'engagera probablement contre les tentatives de certains individus qui souhaiteraient aliéner ou menacer la volonté des associés : « Mais tout irait la tête en bas, si chacun pouvait faire ce qu'il voulait ! » Qui dit que chacun peut tout faire ? Et pour quoi comptes-Tu donc, Toi qui n'as pas à tout supporter ? Défends-Toi, et personne ne Te fera quoi que ce soit ! Que quiconque veut briser ta volonté doive compter avec Toi, devenir ton ennemi. Traite-le comme tel, et s'il y a derrière toi quelques millions d'autres pour Te protéger, Vous avez une force imposante et remporterez facilement la victoire. » On pourrait certes reprocher à Stirner de voir ici essentiellement la question de la protection de la personne comme un rapport de force. Sa réponse serait sans doute qu'en dernière instance, si celui qui vous menace possède une plus grande force, comme le montre l'histoire, vos droits ne serviront à rien : contre Néron, le droit et la morale n'avaient aucun pouvoir, il fallait le chasser. Et de fait, dans toute réforme sociétale, d'aucuns pourront considérer que c'est la vision particulière que le plus grand nombre se fait de l'humain qui s'impose, et rien d'autre. Bien entendu, le choix se fait démocratiquement et la règle est alors acceptée. Mais si nous lisons la chose précisément, on devrait alors simplement dire qu'une partie de la société a su (pour des raisons différentes d'ailleurs) s'unir pour faire triompher cette idée, mais qu'il ne s'agit en rien d'une question de morale ou d'humain. En revanche, on voit bien dans le passage cité que le recours au nombre, à l'association la plus nombreuse, est un recours tout à fait envisageable. La suite du texte précisant que pour autant, cette force ne doit jamais être prise comme une entité sacrée, et qu'elle ne le sera d'ailleurs pas plus pour celui qui s'oppose à vous. Tout l'intérêt de l'analyse, ici comme ailleurs, se reconnaît dès lors qu'on accepte de ne pas se laisser immédiatement heurter par la violence et la crudité du propos. Toujours au plus proche du concret, Stirner s'évertue simplement à nous dire qu'en effet, aussi loin qu'on poussera la

perfection de nos idées, de nos instances supérieures et sacrée, elles céderont toujours face au réel. On peut croire qu'en ayant des millions de citoyens qui vénèrent la société, on puisse s'attendre à une paix plus durable, mais nous savons bien que dans le détail nous n'évitons pas le mal, qu'il peut nous terrasser s'il se fait plus puissant, et qu'à force de laisser faire le tout, chacun se désinvestit. Et c'est là que se noue le problème, annoncé plus haut, soulevé par le développement historique de l'égoïsme.

### **Dissolution de la société et soulèvement de l'Unique.**

L'histoire de l'égoïsme est en quelque sorte une histoire croisée, qui libère autant qu'elle aliène. Pour ne pas alourdir le propos, voyons les choses dans leurs grandes lignes. L'avènement de l'État moderne, libéral (au sens large), est en un sens la victoire du Tiers-État, lequel ne voulait précisément plus être un « état » à côté d'autres « états ». Cette victoire permet donc de libérer les hommes de la tutelle des puissances que constituaient le clergé, la noblesse, le roi lui-même. Par l'abolition des privilèges, chacun est donc protégé contre chacun et ne doit plus se plier qu'à l'autorité de la loi, identique pour tous. On voit donc bien naître une société libre. Pour le coup, il s'agira d'une société égoïste, comme nous avons pu le remarquer. « En protégeant la personne et la propriété de chacun contre l'autre, l'État, à vrai dire, les sépare l'un de l'autre : chacun est à lui-même sa propre part, chacun a sa part à lui. » (p. 176). On voit donc bien qu'en accordant à tous sa part, en un sens on affirme qu'il n'est pas toléré de vouloir plus, ce serait un privilège. Mais précisément, celui qui veut plus, poursuit Stirner, va non seulement se trouver face aux autres, ce qui peut se comprendre, mais encore constater qu'on peut encore être plus qu'un autre puisqu'il y a le riche, il y a le pauvre. On interdit donc à l'individu de s'affirmer comme tel, parce qu'alors ce serait le conflit, la prétention égoïste, on répond par les droits du citoyen, mais ce faisant on assure au possédant une relative tranquillité. Il n'aura jamais à faire face à celui qui se pense mal payé, etc. De fait, on peut penser que l'autorité, via l'État, élargisse les libertés et laisse une plus large part aux décisions individuelles. Pour autant, la décision reste à la discrétion de la société, laquelle s'érige alors en instance morale supérieure et juge en creux comme immorale la revendication qu'elle refuse de satisfaire. Ainsi, quand bien même elle permettrait la libre disposition du corps, sous tous ses aspects, ce serait encore un ensemble de droits concédés qui n'appartiennent en propre qu'à la

société (qui peut bien revenir en arrière), non à l'individu. Or, on peut se demander de quel droit une société (qui n'a d'unité que le nom puisque chacun ne s'y exprime que pour des raisons particulières, subjectives et personnelles, selon ses préjugés etc.) peut ainsi s'ériger en juge moral pour tous, décidant implicitement de ce qui est humain ou non, et faisant ainsi d'un individu qui pense autrement un inhumain. Ce que veut dire Stirner, c'est simplement qu'on a ici libéré l'individu, en un sens très particulier, celui de nos rapports, mais certainement pas comme une possibilité de libre affirmation de soi. La société bourgeoise est donc une société où je suis libre au sens où je ne reçois jamais d'ordre d'un autre, au sens où je ne dépends pas d'autrui y compris dans mes querelles, bref, j'échappe à tout pouvoir personnel. La loi n'est pas une personne et n'exprime pas la volonté d'un individu, seulement la volonté générale. Nous ne sommes donc responsables que devant la loi, jamais devant un autre. On retrouve ici cette idée d'un isolement accru par ce refus du rapport direct entre individus. La société bourgeoise nous isole en garantissant elle-même le lien anonyme et impersonnel par la médiation de l'État. Il y a donc tout à la fois un acquis puisque de fait, la société bourgeoise laissera à la vie privée un large champ d'exercice pour la liberté individuelle (moins de tracasseries), et un prix à payer, puisque pour garantir absolument cette liberté, il faut que le pouvoir s'exerce de façon plus générale, plus impérieuse. S'il est décisif de se libérer de l'arbitraire des autorités particulières du passé (clergé, etc.), le plus haut degré d'abstraction du nouveau pouvoir qui s'approprie la totalité de la puissance souveraine (et peu importe qu'on la nomme peuple, la tutelle reste une aliénation) rend la soumission plus absolue. Ainsi, je ne vois plus face à moi le pouvoir qui m'aliène, je ne vois plus l'ennemi de ma liberté, mais il est toujours présent, comme le Dieu chrétien est toujours Dieu pour le luthérien, les corps intermédiaires ont simplement été supprimés, la sacralité intériorisée. Que signifierait une véritable émancipation ? « Libère-Toi autant que Tu peux, et Tu auras fait tout ce qui T'incombe ; car il n'est pas donné à tout le monde de briser toutes les barrières ou, plus explicitement : ce qui est une barrière pour l'Un n'est pas nécessairement pour tous. » (p. 197-198). Comprendons que l'on ne peut abattre que des barrières qui nous soient propres. Le bénéfice peut certes exister pour autrui, en ce sens que nous montrons la voie, mais nous ne l'abattons pas pour lui. C'est lui et lui seul qui devra s'élever et se réapproprier sa propre vie, sa propre puissance. Comme le remarque Stirner, il ne suffit pas de donner un droit pour que celui-ci soit employé. On ne fera pas parler un mouton en lui donnant ce

droit. Chaque Unique ne fera jamais que selon son vouloir, sa particularité et sa puissance. Si l'on s'avisait de répondre qu'il suffit que tous aient les mêmes droits, égaux, et que pour le reste, il est libre d'user de ces droits comme il l'entend, qu'il devra donc accepter les inégalités qui se créent, alors nous retrouverons les problèmes déjà évoqués : n'ayant pas tous les droits, je n'ai pas tous les moyens, et, fatalement, il se trouvera toujours quelque individu (des millions ?) pour qui la tâche reste impossible. A vrai dire, il faut reconnaître qu'une société est comme habitée par un vecteur commun qui définit un idéal, une exigence. Si nous nous plaçons dans une société qui privilégie la performance économique, il est clair que l'individu se reconnaîtra lui-même dans la mesure de sa participation à cet effort. Le présupposé est alors que nous soyons solidaires dans l'effort et dans l'aide apportée au plus faible. Mais quelle sera alors la place et l'espace du handicapé ? Ne sera-t-il pas condamné à l'impossibilité de se reconnaître et de trouver sa place dans cet idéal ? Condamné encore à se penser comme à charge, y compris si, intégré par solidarité, il peut, à sa mesure, participer ? Devra-t-il se reconnaître dans les droits qu'on lui accorde, dans les associations qui lui proposent diverses activités ? Ce que nous voulons ici signifier, c'est que le terme même de « handicapé » semble le renvoyer, ou plutôt renvoyer sa particularité à une anormalité prise en charge par la communauté, au lieu de considérer qu'il est plus que cette particularité médicalement identifiable. Une pensée de la totalité aura toujours tendance à vouloir regrouper et catégoriser des particularités par ensemble, parce qu'elle nie la particularité comme telle, l'Unicité. Il faudra donc que cet individu s'intègre à un ensemble pour lequel il ne se sentira pas fait, puis un plus petit ensemble dans le grand ensemble, celui des aveugles ou des personnes à mobilité réduite, etc., oubliant au passage, dirait Stirner, qu'il est toujours plus que cette caractéristique qui n'a de valeur que par rapport à un projet collectif qui ne peut pas être le sien. Nous raisonnons sur ce cas de figure précis, parce qu'il met en évidence la difficulté, mais il faudrait dire qu'en réalité, tout individu, en ce qu'il est toujours plus qu'un membre de la société, se trouve dans l'impossibilité de s'affirmer pour lui-même à travers des droits qui, encore une fois, sont étroitement liés au modèle de société dans lequel nous vivons. Ainsi, comme nous le remarquons, si d'un côté l'histoire libère et renforce un certain égoïsme, elle montre en même temps un mouvement inverse par lequel le pouvoir se fait toujours plus totalisant et anonyme : « Certes, de nombreux privilèges ont été abolis avec le temps, mais uniquement au profit du bien commun, de l'État et de son bien, nullement pour

affermir mon Moi. » (p. 259). Il poursuit : le privilège du roi, le pouvoir héréditaire du roi est passé entre les mains de la « loi », il y a toujours soumission, subordination, quant au bien commun, il peut « prospérer et Moi tirer le diable par la queue ». L'idée sous-jacente est cependant que cette pseudo libération, en réveillant les égoïsmes, en plaçant l'État et le peuple, l'État tutélaire et la société libre face à face, pourrait bien entraîner l'État à sa propre perte. L'individu qui cherche son intérêt dans la société bourgeoise, en vérité, se sert de l'État, de la société elle-même. Nul doute qu'il ne finisse par contester l'exercice d'une autorité qui n'a guère plus de titres que l'ancienne. Dans un État populaire, « ne suis-je pas gouverné par l'opinion du peuple et y a-t-il pour Moi une différence entre dépendre de l'opinion d'un prince et de celle d'un peuple, la dite « opinion publique ». » (p. 273). Sachant que cette opinion est tout autant hasardeuse, pas nécessairement plus raisonnable que celle d'un prince. Bref, nous avons simplement changé de maître. La différence majeure étant que cette fois, le maître et sa loi ont été intériorisés, comme nous le remarquons.

Qu'on nous permette quelques remarques concrètes pour bien faire comprendre comment la mainmise de la société pèse sur l'individu en dépit d'une tolérance toujours plus grande à l'égard des libertés. Certaines questions sociétales font aujourd'hui encore débat. L'euthanasie, la prostitution, la GPA, etc. On accordera sans peine que les décisions prises sont le reflet de l'idée que la société se fait de l'homme, de sa dignité, et choses du genre. Il semble donc que tout se passe comme si la société impliquait par essence cette unité des valeurs. On laisse donc chacun libre d'user comme il le souhaite de libertés toujours plus nombreuses, mais par-delà l'ensemble de ces libertés, il reste un credo, un évangile qui fixe de façon transcendante (la transcendance pouvant être fortement intériorisée -mœurs-, elle n'en reste pas moins transcendance puisque sa fonction reste celle d'une censure, d'un surmoi -le terme se trouve chez Stirner- qui se place en moi au-dessus de moi et m'interdit toute transgression) les limites du pensable. Aux yeux de Stirner, nous l'avons dit plus haut, les prérogatives du groupe ne sont finalement que l'expression de la force, et il admet d'ailleurs que si l'individu se trouve privé de la possibilité de s'affirmer comme tel, ce n'est que de sa responsabilité : la force, la puissance triomphe toujours, et si un groupe (sans réels contours) peut imposer ainsi ses normes, ce n'est que justice puisqu'il en a la force. Le problème réside plutôt dans le fait que l'individu, endormi, possédé, ne se rende pas compte qu'il n'y a là précisément qu'un rapport de force et que l'étroitesse de sa vie ne tient

finalement qu'à son propre défaut de volonté. Contre cette force, il s'agit, non pas même de renverser un pouvoir, mais de s'affirmer soi-même et de prendre le droit, c'est-à-dire d'étendre son action. Pour illustrer cette attitude, il prend l'exemple du Christ (et non de ses disciples, encore qu'à un certain point la chose soit pensable si on imagine une association qui renforce la puissance d'affirmation nouvelle de chacun, et moins encore du christianisme qui représente la transformation en idée fixe de ce qui était d'abord une création de soi). Le Christ est précisément celui qui ne se préoccupe pas de la question politique comme telle (bien que les conséquences politiques soient sans commune mesure) et qui s'autorise simplement à agir comme il l'a décidé, en dépit des permissions politiques et religieuses qui devaient s'appliquer à lui comme à tout autre. L'exemple est d'ailleurs fort utile pour Stirner, puisqu'il lui permet de montrer que ce qui s'est ensuite affirmé comme bon, juste, moral, voire universel, n'était finalement qu'un tour de force comme un autre, contre une autorité reconnue et assumée par le groupe. A la limite, nous pourrions ici penser qu'un modèle libertarien (on pense à Nozick) satisfasse l'exigence de Stirner. Le problème d'une convergence des deux philosophes tient cependant en deux points. Le premier, l'idée d'une nécessité de fait d'un État ultraminimal, dénoncée par Stirner comme un non-sens puisque même réduit à sa plus simple expression, il reste une entité abstraite et rigide ; à moins qu'il ne soit un État capable de dire qu'on ne peut rien imposer à l'individu, mais alors Stirner retourne l'argument, un tel État s'auto-dissout. Le second, le fait que les thèses libertariennes soient fortement imprégnées du credo libéral que Stirner dénonçait lui-même. Les deux points se résolvent en un seul : cet État qui se limite à nous protéger contre toute ingérence des lois, des autres, dans la sphère privée de la propriété n'est-il pas finalement cet agent qui travaille à ce que les propriétaires ne soient pas inquiétés par les plus démunis ? On sait que Nozick lui-même interroge son lecteur sur ce point, allant jusqu'à évoquer une remise à zéro des situations avec un partage égal qui, ensuite, laisserait le champ libre aux libertés, parce que nous savons bien que les inégalités ne sont pas seulement le fruit de la liberté de chacun, que certaines se sont construites de façon illégitime. Le radicalisme de Stirner s'affirme donc encore en ce sens, Toute transcendance, toute totalité est et sera l'ennemi de l'Unique.

Une des interrogations centrales concernant le rapport de l'individu à la société concerne précisément le rapport du tout à la partie, la question de l'antériorité organique, ou plutôt de la force d'organisation de la vie, donc de

l'espèce, sur l'individu. Nul n'a sans doute pensé ce problème mieux que Bergson, qui précisément voit à la fois que l'espèce suit une direction imprimée par la vie, mais comprend en même temps la spécificité de l'homme, lequel serait le seul être chez qui la conscience, ouverte, permet de penser un destin individuel en même temps que collectif. Nous pourrions dire que Stirner, qui admet effectivement (cf. texte 4) que la vie en l'homme s'origine par un lien naturel (la génération) mais se développe selon une trajectoire qui tend vers une individuation croissante. L'enfant est certes encore prisonnier de sa vie naturelle, il ne connaît pas encore l'esprit. L'adolescent pense et affirme l'esprit mais se perd dans une objectivation de celui-ci. Il est en quelque sorte le moment de la société autoritaire et idéaliste. L'homme mûr est précisément celui qui assume sa personnalité, sa force de création et d'affirmation. Par là, il a pris conscience de lui-même et pose sa vie dans ce mouvement de différance (si l'on peut nous permettre ici cet emprunt à Derrida). Or la société craint avant toute chose ce mouvement qui lui paraît menacer sa propre unité (factice et transitoire). De fait, l'idée, toujours, est que la société comme telle n'existe pas. Tour de force de l'idée fixe, fantôme, elle ne tient que par l'autorité (Église, État) qui l'organise d'en haut, signe qu'il n'y a en vérité aucune auto organisation de la société. D'où l'idée chez Stirner que, contre cette volonté fanatique de créer et d'imposer des liens abstraits, la vie adulte de l'homme serait bien plutôt d'assumer cette séparation absolue qui permettrait enfin aux liens vivants et concrets de se déployer. Cela signifie-t-il que l'anarchie emporterait avec sa violence, les individus et l'espèce ? De fait, la dissolution de la société, de l'unité abstraite de corps et d'esprit, représenterait la fin de toute maîtrise et de toute programmation, ou contrôle, de la vie humaine. Mais, de la même manière que le moi peut et doit se dissoudre pour laisser vivre la volonté créatrice, la société peut se dissoudre pour laisser vivre l'association libre, association d'égoïstes et non association égoïste. Qu'on puisse encore nommer cette association société, la question peut être posée, mais n'est pas centrale. Il faudrait en effet redéfinir le terme de société, lui ôter toute unité, toute exigence d'organisation, de partage culturel ou d'assomption de valeurs communes, comme toute recherche de bien commun. En brisant l'unité, nous brisons le concept. Là où il y a des individus réels, capables de se recréer sans cesse, de recréer leurs rapports, etc., il n'y a par définition rien de stable et d'assuré au sens de durable. Anarchie en ce sens, oui. La question étant de savoir si cette manière d'exister est viable ou non. Ce qu'il faut retenir cependant, c'est que précisément il ne s'agit pas de

penser des individus qui s'isoleraient, mais plutôt des individus qui chercheront à se réunir. Il n'est pas impensable de se représenter que des hommes, des millions d'hommes, puissent s'entendre par exemple sur l'idée de ne pas laisser ceux qui le souhaiteraient user de violence envers eux. Dès lors que cette force reste force d'association et non pouvoir tutélaire et transcendant, la chose ne fait pas difficulté pour Stirner. Si cette vie ne me convient plus, je peux la quitter. On imagine sans peine qu'avec un tel schéma, des associations finissent par se solidifier et se poser en entités antagonistes, un recommencement de l'histoire, avec ses conflits, et, pour donner plus d'efficacité à ces associations, une unification plus rigide croissante, donc une renaissance des Etats. C'est probablement le point le plus faible de la pensée de notre philosophe qui, en vérité, fait le pari d'une maturité de l'individu qui rendrait cet épisode improbable : nous ne sommes plus l'homme des origines, si aujourd'hui chacun se soulève, c'est en homme adulte et majeur, et les tentatives de certains pour s'arroger le pouvoir devraient être maîtrisables. Utopie... ? Mais que l'on songe cependant que le mouvement même des Etats modernes, qui, tout en renforçant l'idée d'une limite absolue (les Droits de l'homme), concède chaque jour à chacun plus d'espace pour vivre, conduit peut-être inévitablement à des revendications de plus en plus individuelles, lesquelles ne peuvent que déboucher vers cette « rupture » que redoute toute société. La question étant alors de savoir s'il ne s'agira (s'agirait) alors que du point de départ d'un nouveau recommencement (Platon : démocratie > anarchie > tyrannie ; Nietzsche : démocratie > individualisme encouragé > mort de l'Etat > nouvel ordre) ou d'une étape vers une émancipation réelle et durable des individus.

Sans doute le reproche majeur que l'on pourrait faire à Stirner est d'avoir pensé qu'il soit nécessaire d'évacuer le politique pour penser l'éthique. Du moins, considérer le politique comme n'étant qu'une vaste fantasmagorie contre laquelle je me soulève précisément par des choix éthiques. Si une telle affirmation est parfaitement cohérente chez notre philosophe, au vu des difficultés pour penser l'avènement de cette association d'Égoïstes, et surtout parce que cet avènement présuppose une élévation de chacun à ce stade que représente la majorité, n'était-il pas tout aussi nécessaire de développer une philosophie éthique qui puisse s'inscrire dans le champ politique, ou plutôt qui sache s'affirmer en dépit de la présence du politique. C'est d'une certaine manière ce qu'il nous invite à faire, mais en refusant, sous prétexte que ce ne serait qu'une stérile réforme, tout investissement proprement politique, ne



condamne-t-il pas du même coup toute volonté positive susceptible de faire justement triompher les associations libres au détriment d'une administration écrasante ? Ce que nous voulons dire ici, c'est qu'il est tout à fait possible de penser, comme on le voit par exemple chez Engelhardt à propos des questions de santé (Foundations of Bioethics), les conditions d'une limitation de l'autorité de L'État « les vastes Etats pluralistes ont une autorité morale limitée pour imposer à tous une politique de santé publique ». Ce n'est qu'un exemple, mais qui montre comment, ayant dépassé les dogmatismes, nous pouvons aujourd'hui, à la faveur de distinctions pertinentes (humain, personne, etc.), repenser le rapport de l'individu à la société.