

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

23/05/2007

### Idéologie : le mot, l'idée, la chose (17)

#### Stirner et Marx

(suite)

On ignore ce que Marx a pu répondre à Engels au sujet de sa toute première réaction à *L'unique et sa propriété*. Mais, en lisant le chapitre « saint Max » de *L'idéologie allemande*, on devine que son appréciation de l'ouvrage a été beaucoup moins nuancée, ce qui l'a conduit à en proposer une critique uniformément négative, marquée par une verve dédaigneuse, révélatrice de l'agacement que lui a inspiré la démarche de Stirner, qu'il trouve parfaitement ridicule sur le fond, et dont il dénonce le caractère dérisoire, non sans brutalité, et même avec une certaine démesure, - on a souvent le sentiment de se trouver devant un marteau-pilon utilisé pour écraser une toute petite noix : il ne cesse de s'adresser à lui en se servant d'appellations dépréciatives comme, entre autres gracieusetés, « Jacques le bonhomme », « Sancho », « notre saint », « mon brave garçon », etc., un grand naïf en somme, qui, outre qu'il prend constamment le Pirée pour un homme en raison de son absence de culture, est aussi entraîné par sa crédulité à prendre constamment les vessies pour des lanternes, ainsi que peut le faire quelqu'un qui a une prédilection pour les histoires de fantômes ; et sa critique de Stirner, formulée sur le ton hautain et supérieur qui convient lorsqu'on se confronte à un balourd, revêt en conséquence l'allure d'un persiflage parodique, dont les principales références sont empruntées au *don Quichotte* de Cervantès, répertoire comique des errances auxquelles est exposé un esprit faible, qui se prend pour un preux chevalier alors qu'il combat des moulins. On peut par ailleurs supposer que Marx, qui se pose en défenseur du communisme contre les attaques à ses yeux ineptes portées contre lui par Stirner, a pu être personnellement exaspéré en se voyant nommément attribuée vers le milieu du livre (UP, p. 226), en référence expresse indiquée en note aux Annales franco-allemandes, la formule : « Je dois devenir un authentique être générique » ; Marx qui, en 1845, pense s'être suffisamment dépris du mirage feuerbachien et de la profession de foi humaniste qui lui était attachée, ne pouvait apprécier qu'on rappelle qu'il en avait été l'année précédente, avec une ardeur sans pareille, le zélateur.

N'étant guère possible de suivre pas à pas la lecture proposée de *L'unique et sa propriété* dans le chapitre « saint Max » de *L'idéologie allemande*, lecture qui donne le plus souvent l'impression de s'enliser dans un pinaillage de détail, source d'assez faciles sarcasmes, guère moins creux en dernière instance que ce qui leur donne prétexte, et dont l'accumulation finit par lasser, allons directement aux passages – ils existent, mais il faut les chercher -, dans lesquels se noue un débat théorique de fond, sur des bases dont le sérieux, cette fois, ne peut être récusé.

En tout premier lieu, c'est ce qui donne son assise à la réfutation de Stirner exposée dans le chapitre « saint Max » de *L'idéologie allemande*, est récusée la prétention affichée par celui-ci de se démarquer de la démarche philosophique traditionnelle. Finalement, Stirner n'est qu'un philosophe, pire encore un philosophe allemand, voire même un philosophe berlinois comme les autres, et il fournit une expression concentrée de leurs aberrations, ce qui

fait de lui un symptôme des errements auxquels se condamne une spéculation qui tourne interminablement en rond sur elle-même, sans jamais trouver le contact avec la réalité :

« Nous avons parlé plus haut de la conception allemande de la philosophie de l'histoire. Saint Max nous en offre un éclatant exemple. L'idée spéculative, la représentation abstraite deviennent le moteur de l'histoire, si bien que l'histoire est réduite à l'histoire de la philosophie. Encore son développement n'est-il pas conçu comme l'établissent les sources existantes, et encore moins comme le résultat de l'action des rapports historiques réels, mais seulement selon la conception exposée par les philosophes allemands modernes, particulièrement Hegel et Feuerbach. Et de ces exposés eux-mêmes, on ne retient que les éléments utilisables pour le but que l'on s'est proposé et que la tradition fournit à notre saint. Ainsi l'histoire se réduit à une histoire des idées telle qu'on se l'imagine, à une histoire d'esprits et de fantômes, et on n'exploite l'histoire réelle et empirique, fondement de cette histoire de fantômes, que pour qu'elle leur fournisse un corps ; on lui emprunte les noms dont on a besoin pour habiller ses fantômes d'une apparence de réalité. Au cours de cette expérience, notre saint d'ailleurs, oubliant souvent son rôle, écrit des histoires de fantômes sans travestissement aucun. Cette manière de fabriquer l'histoire se trouve chez lui sous la forme la plus candide, la plus naïve, la plus classique. » (*L'idéologie allemande*, trad. Fr. G. Badia, éd. Sociales, 1968, référence ultérieurement indiquée à l'aide du sigle IA, p. 152)

Ce qui intéresse exclusivement Stirner, ce sont les idées qui sont dans nos têtes, dont il veut à tout prix les expurger, ce qui le conduit d'ailleurs à se présenter, abusivement, comme un champion de la non-pensée, un adversaire de la spéculation alors même qu'il en est le représentant accompli, comme le confirme cette déclaration :

« Mais Je ne suis Moi ni le champion d'une idée, ni celui de la pensée ; car Moi, dont Je pars, Je ne suis pas plus une pensée que Je ne Me résume dans l'acte de penser ; l'empire des idées, de la pensée et de l'esprit se brisent en morceaux contre Moi, l'inexprimable. » (UP, p. 203)

Stirner affirme que Nos existences sont pourries par des idées dont le contenu a été indûment sacralisé, et il engage contre elles une lutte permanente et inexpiable en vue de restituer au Moi sa pureté première, antéprédicative, et avec elle sa puissance et sa capacité d'initiative, exactement comme Feuerbach lorsque, identiquement fasciné par tout ce qui relève de l'origine, il met en avant l'exigence d'en revenir à « l'homme en chair et en os » et à son irréductible spontanéité. Pourtant, si on y regarde de plus près, on s'aperçoit qu'il n'attache en fait d'importance qu'aux idées, alors même qu'il prétend les combattre, non seulement en raison de leur contenu particulier, mais en tant qu'idées qui nous empoisonnent l'esprit et littéralement nous « possèdent », au sens où la langue vulgaire parle de « posséder quelqu'un » pour dire « l'abuser ». En d'autres termes, quoi qu'il en dise, et alors même qu'à grand bruit il engage contre elle le fer, plus que personne il croit à l'idéologie et à son pouvoir, par lequel il est proprement obnubilé, ce qui constitue l'indice de « son énorme crédulité » et fait de lui le plus idéologue des idéologues, un idéologue étant par définition celui qui croit au pouvoir propre des idées :

« Il croit vraiment au règne dans le monde actuel des pensées abstraites de l'idéologie. » (IA, p. 270)

En effet, il semble se figurer que, pour changer les choses réellement, c'est-à-dire pour exercer une action dans le monde et sur le monde, il suffit de s'en prendre aux idées, donc de chasser les fantômes qui nous hantent, comme si cela pouvait modifier en quoi que ce soit la situation réelle dans laquelle nous nous trouvons : c'est bien un préjugé de philosophe, qui n'accorde d'intérêt qu'à ce qui se passe sur le plan des idées et pour qui ce qui compte c'est de faire évoluer, voire révolutionner, sa façon de voir le monde, « changer l'ordre de ses pensées » comme dit Descartes, et non le monde lui-même, qu'il se propose seulement d'interpréter, non de transformer. Stirner, en se recommandant d'une sorte de « gai savoir » avant la lettre, qui serait en réalité un non savoir, une non-pensée, qui correspond à une démission de la pensée devant la puissance irréductible et incompréhensible de la vie,

professe avec une véhémence suspecte la nécessité de mettre à mort la philosophie, et il considère qu'il en a personnellement fini avec ses coupables errements : mais cette solennelle mise à mort, toute réalisée en paroles, est on ne peut plus philosophique, et, ce qui est plus grave encore, elle est philosophique sans le savoir, ou sans vouloir l'admettre, ce qui lui donne un caractère crypté, hypocrite, équivoque.

A propos de ces idées auxquelles s'en prend Stirner lorsqu'il revêt l'armure de champion de la lutte idéologique, il faut se demander ce qu'elles sont en réalité. Sont-elles représentatives de la situation réelle dans laquelle nous nous trouvons, ce qui justifierait qu'elles soient prises pour cibles de la critique ? Ce n'est pas du tout certain, et Marx diagnostique que, au moment même où elles font l'objet d'une lutte spécifique, elles sont déjà périmées, du fait qu'elles ne collent plus tout à fait à l'état actuel de la structure sociale, ce qui a pour conséquence qu'elles ont été vidées de leur contenu et ne subsistent que comme des formes :

« Plus la forme normale des relations sociales et, avec elle, les conditions d'existence de la classe dominante accusent leur contradiction avec les forces productives avancées, plus s'accuse le fossé au sein de la classe dominante elle-même et celui qui la sépare de la classe dominée, plus naturellement, dans ce cas, la conscience qui correspondait originellement à cette forme de relations sociales devient inauthentique ; autrement dit, elle cesse d'être la conscience qui lui correspond, et les représentations antérieures, traditionnelles, de ce système de relations, celles mêmes où les intérêts personnels réels, etc., étaient présentés comme intérêt général, se dégradent de plus en plus en simple formules idéalisantes, en illusion consciente, en hypocrisie délibérée. Or, plus elles sont démenties par la vie et moins elles ont de valeur pour la conscience elle-même, plus elles sont délibérément valorisées, et le langage de cette société normale se fait de jour en jour plus hypocrite, plus moral et plus sacré. Et plus cette société devient hypocrite, plus il est facile, à un homme crédule comme Sancho, de détecter partout la représentation du sacré, de l'idéal. De l'hypocrisie générale de la société, il lui arrive, dans sa crédulité, de déduire une foi générale dans le sacré, le règne du sacré, et de prendre même ce sacré pour le piédestal de cette société. Il n'est que la dupe de cette hypocrisie, dont il aurait dû déduire tout le contraire. » (IA, p. 323)

Les représentations que véhicule l'idéologie sont, si on suit Stirner, des fantômes, rien de plus : mais, fantomatiques, si elles le sont, ce n'est pas naturellement par elles-mêmes, en tant que représentations qui obnubilent les esprits, selon une explication qui emprunte ses références de base à la psychologie, donc à une conception immuable de la nature humaine mentale, mais parce qu'elles le sont devenues, au moment où elles ne correspondent plus qu'à une étape antérieure de l'évolution de la société, explication dont les éléments sont, cette fois, empruntés à l'histoire réelle.

Cette explication que Marx propose en passant, sans s'y arrêter davantage, est intéressante : elle suggère que l'idéologie n'apparaît comme telle, donnant alors son objet à une critique qui est elle-même essentiellement intra-idéologique, qu'au moment où elle est déjà dépassée dans les faits, ce qui permet de la dissocier de son substrat réel auquel elle a cessé de correspondre adéquatement et dont elle a littéralement décollé. D'où se conclut la distinction entre deux figures fondamentalement différentes de l'idéologie : celle où elle coïncide avec son époque, dont elle constitue, sans aucun décalage, la conscience, étant alors, du fait de la dimension d'objectivité qui lui est attachée, selon la formule qui apparaît dans le chapitre de *L'idéologie allemande* sur Feuerbach, « langage de la vie réelle » et non un langage de fantômes ; et celle où elle n'est plus la conscience de son époque, qui l'a rejetée derrière elle, à la manière d'une enveloppe qui a été vidée de son contenu : alors elle ne parle plus que d'elle-même, ayant dénoué toute relation à la vie et à ses conditions matérielles, et sa réalité est devenue purement subjective. Dans le premier cas, l'idéologie est incorporée aux rapports réels de la société, dans lesquels, y intervenant activement, elle a son rôle à jouer, ce qui a pour conséquence qu'il n'y a aucune raison de dissocier en elle ce qui relève de la forme

et ce qui relève du contenu, qui sont parfaitement adéquats l'un à l'autre : alors, il faut dire que l'idéologie n'est pas faite que de représentations décalées par rapport à la vie effective ; mais elle s'incarne dans des dispositions, des comportements, ou, dirait Bourdieu, des habitus qui agissent d'autant mieux qu'ils sont moins réfléchis sur un plan idéal : c'est ce que, à une autre occasion, nous avons appelé l'idéologie-réalité. Dans le second cas, l'idéologie s'est élevée au-dessus des rapports constitutifs de la vie sociale effective, ou plutôt ce sont eux qui l'ont abandonnée, comme une ancienne peau qu'ils ont dépouillée ; alors, ayant définitivement quitté la terre, elle occupe, en tant qu'idéologie-reflet, le ciel où règnent les idées pures, qui n'entretiennent plus aucune relation avec la réalité et se suffisent à elles-mêmes, ce qui est la condition pour qu'elles fassent l'objet d'une critique de type spéculatif, du type de celle menée par Stirner, qui se désintéresse complètement des problèmes posés par l'évolution réelle de la société :

« Aussi bien, une fois coupées des choses réelles, les représentations et les idées des hommes n'ont-elles plus besoin, comme fondement, des individus réels, mais bien de l'individu de la représentation philosophique, de l'individu coupé de sa réalité et simplement conçu par l'esprit, de l'« Homme » en soi, du concept de l'homme ; la foi de Stirner en la philosophie touche ici à la perfection. » (IA, p. 324)

Autrement dit, pour critiquer l'idéologie, il faut la prendre là où elle est : soit mêlée aux rapports matériels constitutifs de la réalité sociale au plan de laquelle elle appartient, et alors il n'est pas possible de la ramener à des représentations qui intéressent au premier chef la philosophie ; soit séparée de ces rapports parce qu'elle correspond à un état de ceux-ci que l'évolution sociale a laissé derrière elle. Mais alors, rien ne justifie plus, apparemment, que le même mot « idéologie » soit utilisé pour désigner deux situations complètement différentes sur le fond, celle où elle fonctionne au niveau de l'infrastructure dont elle ne peut être extirpée, et celle où elle n'est plus que superstructure coupée de sa base réelle : car se servir du même terme pour désigner ces deux situations qui n'ont rien de comparable, et même présentent des caractères opposés, donne lieu à de redoutables amphibologies, celles-là même qui, dès le départ, minent de l'intérieur l'entreprise d'une théorie de l'idéologie.

Cette discussion fait mieux comprendre ce qui constitue, à la base, le défaut de la manière de voir propre à Stirner, à savoir sa complète indifférence à l'histoire réelle, à laquelle il substitue, sans même s'en apercevoir, les représentations que l'on s'en fait, qu'il prend pour ses moteurs véritables :

« Il nous est maintenant possible de révéler la raison pour laquelle saint Max a donné pour titre à toute sa première partie « l'homme » et pourquoi il a voulu faire passer ses histoires de sorciers, de fantômes et de chevalerie, pour l'histoire « de l'Homme ». Par nature, les idées et les pensées des hommes étaient des idées et des pensées qu'ils avaient sur eux-mêmes et sur leurs conditions d'existence ; c'était la conscience qu'ils avaient **d'eux-mêmes** et **des** hommes, car cette conscience n'était pas seulement celle de l'individu isolé, mais celle de l'individu en rapport de dépendance avec toute la société et celle de toute la société dans laquelle ils vivaient. Les conditions indépendantes d'eux-mêmes, et dans le cadre desquelles ils produisaient leur propre existence, les formes d'échange qui en dépendaient nécessairement, les rapports personnels et sociaux qu'elles impliquaient, il fallait, si on les traduisait en pensées, qu'ils prissent la forme de conditions idéales et de rapports nécessaires, c'est-à-dire qu'ils devaient nécessairement s'exprimer dans la conscience sous la forme de déterminations issues du concept d'Homme, de l'être humain, de la nature humaine, de l'Homme. Dans la conscience, la réalité des hommes et de leurs rapports prenait la forme d'une représentation de l'Homme, de ses modes de vie ou de ses déterminations conceptuelles plus précises. Les idéologues affirmèrent que les idées et les pensées avaient dominé l'histoire jusqu'à nos jours, et que toute l'histoire avait des idées et des pensées ; ils s'imaginèrent que les rapports réels étaient modelés sur l'Homme et ses rapports idéaux, c'est-à-dire sur ses déterminations conceptuelles ; ils prirent comme base de l'histoire réelle des hommes l'histoire de la conscience que les hommes ont d'eux-mêmes ; cela posé, rien n'était plus facile que de baptiser histoire de « l'homme » l'histoire de la

conscience, des idées, du sacré, des représentations figées et de la substituer à l'histoire réelle. Le seul point qui distingue saint Max de tous ses prédécesseurs, c'est qu'il ne sait **rien** de ces représentations, même une fois isolées arbitrairement de la vie réelle dont elles ont été les produits, et qu'il limite son apport, par ailleurs inexistant, à un plagiat de l'idéologie hégélienne, qui atteste à quel point il peut ignorer ce qu'il plagie. – Tout cela suffit à expliquer comment il lui est possible d'opposer à cette conception imaginaire de l'histoire humaine l'histoire de l'individu réel, qui sera celle de l'Unique. » (IA, p. 210)

Ce qui intéresse Stirner, c'est ce qui se passe dans la conscience, c'est-à-dire ce qui s'exprime en elle sous forme de représentations, dont il examine le bien-fondé. Mais il ne lui vient pas à l'esprit de se demander comment ces représentations ont été « produites » à partir de la vie réelle, et comment elles en sont, à tous les sens du mot, sorties, c'est-à-dire à la fois en sont issues et s'en sont séparées. Or, telles qu'elles se présentent d'emblée à la conscience, elles paraissent avoir été engendrées par elle, sous la responsabilité des individus, appelons les des « Uniques », qui se tiennent chacun en pensée face à ces représentations que, puisqu'ils les ont tirées entièrement d'eux-mêmes, ils estiment pouvoir maîtriser par la seule force de leur volonté. Cette manière de voir est-elle conforme à la réalité ? Stirner semble prendre en compte cette interrogation lorsqu'il écrit :

« Qu'est-ce donc que l'esprit ? C'est le créateur d'un monde spirituel. Aussi ne le reconnaît-on en chacun de nous que lorsqu'on constate que Nous avons fait Nôtre du spirituel, c'est-à-dire de la pensée que Nous avons amenée en Nous à la vie, quand bien même elles Nous sont venues de l'extérieur. » (UP, p. 102)

La formule « quand bien même elles Nous sont venues de l'extérieur » signifie littéralement : peu importe qu'elles Nous soient venues ou non de l'extérieur, ce qui compte avant tout c'est que nous nous les soyons appropriées en les faisant Nôtres, en conscience, dans les limites imparties à notre espace mental où elles sont venues s'inscrire, au moment où nous leur avons attaché personnellement une crédibilité, une force de conviction suffisante pour que nous adhérions à leur message ; ce qui signifie aussi qu'un effort mental de sens inverse suffit pour que cette adhésion soit démentie. Donc, tout en refusant de s'intéresser à cet aspect du problème, Stirner laisse quand même ouverte la possibilité que les représentations qui sont dans « notre » esprit ne soient pas réellement « Nos » pensées, que nous avons forgées par notre effort propre, donc qu'elles soient **en nous** sans être **de nous**, ce qui compte étant seulement qu'elles soient **à nous**. Or c'est ce point qui retient prioritairement l'attention de Marx : même en admettant que tous nos actes et manières d'être s'accompagnent de conscience dans la mesure où nous les réfléchissons mentalement, il reste que cette réflexion n'est pas de notre part, comme nous avons spontanément tendance à le croire, une opération individuelle, plus ou moins volontaire, et cela parce qu'elle se situe dans un environnement plus large, environnement collectif, social, où, certainement, nous ne sommes pas seuls à penser, à réfléchir, et à le faire de la manière dont nous le faisons, ce qu'il exprime en écrivant : « car cette conscience n'était pas seulement celle de l'individu isolé, mais celle de l'individu en rapport de dépendance avec toute la société ». Autrement dit, la conscience n'est pas, telle qu'elle se présente en fin de parcours, un fait individuel, mais un fait social, dans lequel d'autres sont engagés en même temps que « Moi ». Stirner n'écarte pas complètement la possibilité qu'il y ait de « l'autre » dans Ma pensée : mais pour lui, l'autre, c'est le sacré, c'est-à-dire ce qui représente pour l'esprit le moment de la transcendance ou encore, telle qu'il l'appelle, de la « hiérarchie », lorsque celle-ci prend abusivement possession de Mon esprit qu'elle envahit, par exemple en lui insufflant la représentation de l'Homme en général, représentation qui repose sur la négation de mon individualité propre ; alors que, pour Marx, ce qui correspond à la présence de l'autre à ma pensée et dans ma pensée, ce n'est pas l'autre en général, comme figure idéale de la pensée, mais ce sont les autres, les hommes réels avec lesquels l'individu se trouve engagé socialement, d'une manière qui ne dépend pas de sa seule volonté et dont sa conscience est l'expression plus ou moins

conforme. Comme l'écrit Marx dans le passage qui vient d'être cité, « dans la conscience, la réalité des hommes et de leurs rapports prenait la forme d'une représentation de l'Homme, de ses modes de vie ou de ses déterminations conceptuelles plus précises », et c'est ce point de vue que les idéologues ont récupéré pour en faire leur fonds de commerce. Mais ce point de vue n'est valable que pour la conscience prise au niveau de son for intérieur : il correspond à la façon dont elle « prend » ses représentations, mais non à ce que ces représentations sont en réalité, à savoir des produits, à côté d'autres, de la vie sociale. Or cette vie sociale n'est pas une donnée éternelle de la nature humaine : mais elle subit une évolution, qui la fait passer par des étapes où elle revêt des formes complètement différentes les unes des autres. Cette évolution s'appelle l'histoire, dont Stirner ne tient aucun compte, ce qui le conduit, comme le faisait déjà Feuerbach, à hypostasier l'idéologie, qu'il ramène à une essence immuable, persistant identiquement dans une actualité intemporelle, qui est le temps des idées pures coupées de leur base matérielle.

Tout le reste en découle, et en particulier l'affirmation du primat du Moi qui, ainsi isolé et encensé, devient lui-même une entité idéale, c'est-à-dire en réalité le fantôme de lui-même. Stirner se lamente parce que le Moi a perdu son identité singulière et à renoncé à son accomplissement personnel :

« Il découvre à son grand déplaisir que, des deux tendances qui se manifestent dans l'histoire, l'intérêt privé individuel et l'intérêt dit général, l'un va toujours de pair avec l'autre. Et il le découvre, comme à l'habitude, sous une forme fautive, sous sa forme sacrée, dans la perspective des intérêts idéaux, du sacré, de l'illusion. Il demande : Comment se fait-il que les égoïstes vulgaires, les tenants de l'intérêt personnel, acceptent en même temps la domination d'intérêts généraux, celle des maîtres d'école, et d'être dominés par la hiérarchie ? Il répond à cela que les bourgeois, etc. « se semblent à eux-mêmes trop minces » et il en voit le « signe sûr » dans le fait qu'ils ont un comportement religieux, qu'ils se divisent en deux personnes : temporelle et éternelle ; autrement dit, il explique leur comportement religieux par leur comportement religieux, après avoir au préalable transformé la lutte entre l'intérêt général et les intérêts privés en un simulacre de lutte, simple reflet dans le cadre de l'imagination religieuse. » (IA, p. 277)

Comme Feuerbach, Stirner cible sa lutte sur l'*homo religiosus*, auquel il reproche d'avoir, en se dévouant à des valeurs qui ne sont pas vraiment les siennes, perdu la foi en soi-même. Mais, ce faisant, il reste lui-même prisonnier de l'orbite où végète l'*homo religiosus*, qui n'attache d'importance qu'à des représentations, que celles-ci soient les siennes ou non : ce qui compte pour lui, c'est, au lieu de « se sembler à soi-même trop mince », de retrouver la confiance dans la plénitude de son être propre, c'est-à-dire, comme il l'appelle, sa puissance, non de réaliser celle-ci dans le monde en agissant sur lui, ce qui signifie que sa puissance est condamnée à rester toujours « en puissance », donc virtuelle, affirmée sur le plan des intentions et non sur celui des oeuvres.

Ainsi que Marx en fait ensuite la remarque, Stirner se préoccupe avant tout de préserver l'intérêt privé de l'individu contre les assauts de ce qui se présente à lui dans les termes de l'intérêt général :

« Si nous traduisons la formule mystique de Sancho en langue profane, cela donne alors : comment se fait-il que les intérêts personnels finissent toujours par se transformer, en dépit des personnes, en intérêts de classe, en intérêts communs qui, face aux personnes individuelles, deviennent autonomes, et, sous cet aspect autonome, prennent la forme d'intérêts **généraux**, puis, à ce titre, entrent en conflit avec les individus réels, et, dans cette opposition d'où ils tirent leur détermination d'intérêts **généraux**, peuvent prendre pour la conscience la forme d'intérêts **idéaux**, voire religieux et sacrés ? Comment se fait-il que, dans le cadre de cette accession à l'autonomie des intérêts personnels devenant intérêts de classe, le comportement personnel de l'individu doive nécessairement se réifier, s'aliéner, et qu'il existe tout à la fois en dehors de l'individu même comme puissance indépendante de lui, produite par le commerce des hommes ? (*wie kommt es das innerhalb dieser Verselbständigung der persönlichen Interessen zu Klasseninteressen das*

*persönliche Verhalten des Individuums sich versachlichen, entfremden muss und zugleich als von ihm unabhängige, durch den Verkehr hervorgebrachte Macht ohne ihn besteht*). Comment se fait-il qu'il se transforme en rapports sociaux, en une série de puissances qui le déterminent, le subordonnent et prennent ainsi, dans sa représentation, l'aspect de puissances « sacrées »? (*sich in gesellschaftliche Verhältnisse verwandelt, in eine Reihe von Mächten, welche ihn bestimmen, subordinieren und daher in der Vorstellung als "heilige" Mächte erscheinen*)

Pour peu que Sancho eût compris le fait que, dans le cadre de certains modes de production, naturellement indépendants de la volonté des hommes, des puissances pratiques étrangères, indépendantes, non seulement des individus isolés, mais encore de leur totalité, se situent toujours au-dessus des hommes, alors la question de savoir si les hommes se font de ce fait une représentation religieuse ou si l'égoïste, dans la représentation duquel tout se situe au-dessus de lui, y puise l'illusion de n'avoir rien au-dessus de lui, cette question ne devrait plus avoir pour Sancho tellement d'importance. Car il serait alors redescendu du ciel de la spéculation dans celui de la réalité, de ce que les hommes imaginent être il serait passé à ce qu'ils sont, de ce qu'ils ont dans l'idée, à ce qu'ils font en réalité, et que, dans des circonstances déterminées, ils sont forcés de faire. Il aurait compris que ce qu'il prend pour un produit de la **pensée** était un produit de la **vie**. » (IA, p. 277 ; Dietz, p. 227)

Marx présente ici Stirner comme un théoricien de l'aliénation (*Entfremdung*) et de la réification (*Versachlichung*), en ce sens que ce qui retient avant tout son attention, c'est le fait que des pensées privées soient récupérées, objectivées, donc desubjectivées, parce que la conscience a été spoliée du droit naturel de propriété qu'elle exerce sur elles. Et il refuse d'aller plus loin, car ce qui l'intéresse, c'est ce que les hommes ont dans la tête, et non « ce qu'ils font en réalité, et que, dans des circonstances déterminées, ils sont forcés de faire ». Mais, si l'on adopte ce dernier point de vue, qu'il écarte ou qu'il néglige, on est amené à considérer que le destin des hommes, c'est-à-dire leur capacité à se réaliser dans le monde dans des conditions qui ne soient pas uniquement celles de la contrainte, tient, non à leur seule pensée, sur laquelle ils revendiquent une maîtrise personnelle sous prétexte qu'elle leur apparaît comme une dimension intérieure de leur être, mais à leur action, dans laquelle d'autres sont nécessairement impliqués en même temps qu'eux, dans un contexte qui n'a rien d'idéal et d'intemporel, mais est lié à des conditions historiques particulières, sujettes à transformation, ce qui exclut qu'on puisse raisonner à leur propos dans l'abstrait, comme on le fait à propos des divagations de l'*homo religiosus*, qui existe et fonctionne par définition hors contexte.

Stirner reproche aux communistes de sacrifier l'intérêt personnel de l'individu à l'intérêt général, fondement d'une communauté humaine dont il dénonce le caractère transcendant et dans laquelle il voit une résurgence du sentiment du sacré. Mais toute sa critique repose sur le fait que le conflit entre intérêt privé et intérêt public est ramené par lui à une contradiction théorique, négociable sur le plan du droit et non sur celui des faits :

« Le communisme est pour notre saint proprement incompréhensible parce que les communistes, loin de prôner l'égoïsme contre le dévouement ou le dévouement contre l'égoïsme, loin de prendre cette contradiction sur le plan théorique, sous sa forme sentimentale ou sous sa forme idéologique, transcendantale, démontrent au contraire son origine matérielle, ce qui du même coup la fait disparaître. » (IA, p. 279)

Sous prétexte de critiquer les méfaits de l'idéologie, Stirner se tient sur le seul plan de l'idéologie, et ne voit pas que les vrais problèmes se posent sur un autre plan, qui est celui de la vie matérielle et de son histoire. Or Marx crédite les « communistes théoriciens », c'est-à-dire comme il le précise les contributeurs aux *Annales franco-allemandes*, une entreprise dont lui-même était le principal inspirateur, d'avoir accompli ce pas en avant décisif, en comprenant que les questions philosophiques sont des questions secondaires, dérivées, et qu'en faisant passer celles-ci au premier plan, on se condamne à tourner interminablement en rond dans les cercles de la pensée pure, d'où la nécessité de chercher ailleurs les solutions à ce

qu'on peut appeler si l'on y tient l'aliénation humaine (« pour que notre exposé reste intelligible aux philosophes », comme le dit un passage du chapitre « Feuerbach » de *L'idéologie allemande*, IA, p. 63), oppression qui, dans les conditions actuelles, consiste en réalité dans une exploitation de l'homme par l'homme ayant pour clé la domination de classe dont le principe se trouve dans la division du travail et le régime de la propriété privée qui en a été historiquement la conséquence :

« Les communistes théoriciens, les seuls qui aient le temps de s'occuper de l'histoire, se distinguent justement par le fait qu'eux seuls ont découvert comment à travers toute l'histoire les individus, en tant qu'« hommes privés », ont été à l'origine de l'« intérêt général ». Ils savent que cette contradiction n'est qu'apparente, puisqu'un des aspects de l'intérêt dit « général » est sans cesse produit par l'autre, l'intérêt privé, et ne constitue nullement, face à ce dernier, une puissance autonome ayant son histoire autonome ; donc, dans la pratique, cette contradiction s'annihile et s'engendre continuellement. Il ne s'agit donc pas d'une « unité négative » hégélienne des deux termes d'une contradiction, mais de l'anéantissement, produit par des contradictions matérielles, d'un mode de vie conditionné matériellement et qui a été jusqu'ici celui des individus, anéantissement qui fait disparaître à la fois cette contradiction et son dépassement. » (IA, p. 280)

Lorsque Stirner dresse l'un contre l'autre l'individu et la collectivité, en professant l'obligation de délivrer le premier de la domination spoliatrice exercée sur lui par la seconde, domination qui lui paraît scandaleuse, il se trompe de cible : il ne comprend pas que l'individu et la collectivité, au lieu d'être deux entités qui se font face et sont de ce fait engagées dans une lutte inexpiable, sont impliqués ensemble dans l'évolution historique qui décide en même temps du destin des individus et de celui de la collectivité à laquelle ils appartiennent et dont il leur est impossible en pratique de se détacher. C'est pourquoi les individus ne peuvent pas se libérer contre la collectivité, mais seulement avec elle et en elle, en s'engageant dans l'effort de sa transformation, comme le demandent les communistes qui ne voient pas de salut hors de l'action révolutionnaire. Le projet de rendre l'individu à lui-même, comme s'il n'existait que par son unique initiative, n'a pas de sens : qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non, l'individu, dans la mesure où il est qualifié socialement, n'a pas un sort indépendant de celui de la société, et c'est pourquoi, en faisant l'impasse sur les problèmes réels qui concernent cette dernière et en se fixant pour seul objectif la préservation de son identité personnelle unique, donc en se consacrant entièrement, sur fond de détachement et de réserve mentale, à la culture de son « propre », il condamne sa tentative d'émancipation à l'échec.

C'est pourquoi, au point de vue de Marx, la lutte engagée par Stirner contre le droit, la loi et l'Etat reste purement formelle ; elle prend en effet pour cible des entités idéales, vidées de leur substance empirique, qu'elle a sacrées pour mieux pouvoir en dénoncer le caractère sacré, opération en dernière instance tautologique :

« Il lui suffit de supprimer le droit tel qu'il l'a posé lui-même, c'est-à-dire en tant que sacré, ce qui revient à supprimer le sacré en laissant subsister le droit. » (IA, p. 357)

Autrement dit, Stirner, qui dédaigne superbement les données de l'histoire réelle, s'offre le luxe d'ignorer ce qu'est en réalité le droit, les conditions dans lesquelles il a été engendré, la diversité de ses manifestations : il n'a affaire qu'à l'idée du droit, au droit en général en tant qu'il se présente comme une limitation de son Moi, limitation qu'il estime pouvoir lever par un simple effort de volonté, ce qui suppose qu'il ait vidé de leur contenu concret ces entités, qu'il a absolutisées en vue de parvenir plus facilement à les exorciser. De même, il ne voit dans l'Etat qu'une volonté opposée à la sienne, donc une autre volonté qui est aussi une volonté autre, c'est-à-dire une mauvaise ou pernicieuse volonté, qu'il diabolise démesurément, sans s'intéresser à aucun moment à ce qui fait de son pouvoir un pouvoir réel et fondamentalement temporel, dont les effets ne s'exercent pas uniquement sur le plan des représentations, c'est-à-dire dans l'absolu. Mais l'Etat est-il seulement affaire de volonté ? Il



élude cette interrogation que les théoriciens communistes mettent au contraire au premier plan de leur attention :

« La vie matérielle des individus, qui ne dépend nullement de leur seule « volonté », leur mode de production et leurs formes d'échanges, qui se conditionnent réciproquement, sont la base réelle de l'Etat et le restent à tous les stades où sont encore nécessaires la division du travail et la propriété privée, tout à fait indépendamment de la **volonté** des individus. Ces conditions réelles ne sont pas du tout créées par le pouvoir d'Etat ; ce sont au contraire elles qui créent ce pouvoir (*diese wirklichen Verhältnisse sind keinesweg von der Staatsmacht geschaffen, sie sind vielmehr die sie schaffende Macht*). Les individus qui exercent le pouvoir dans ces conditions (*die unter diesen Verhältnissen herrschenden Individuen*) ne peuvent donc, abstraction faite de ce que leur pouvoir doit se constituer en **Etat**, que donner à leur volonté déterminée par ces conditions précises (*ihrem durch diese bestimmten Verhältnisse bedingten Willen*), l'expression générale d'une volonté d'Etat, d'une loi – et le contenu de cette expression est toujours donné par les conditions d'une classe (*Ausdruck dessen Inhalt immer durch die Verhältnisse dieser Klasse gegeben ist*), comme il ressort très clairement de l'examen du droit privé et du droit pénal. Il ne dépend pas de leur volonté idéaliste, de leur bon plaisir, que leur corps ait ou n'ait pas de poids ; il ne dépend pas davantage d'eux d'imposer leur volonté sous forme de loi ou de ne pas le faire, et de l'affirmer, en même temps, indépendante du bon plaisir de chacun d'entre eux pris individuellement. Leur domination personnelle ne peut que se constituer en même temps comme domination moyenne (*ihre persönliche Herrschaft muss sich zugleich als seine Durchschnittsherrschaft konstituieren*). Leur domination personnelle repose sur des conditions d'existence qui sont communes à un grand nombre d'entre eux et dont ils ont, eux, les gens au pouvoir, à assurer la persistance contre d'autres modes de vie et qu'ils doivent affirmer valables pour la généralité. L'expression de la volonté déterminée par leurs intérêts communs est la loi. C'est justement le triomphe des individus indépendants les uns des autres et de leur volonté personnelle, triomphe qui, sur cette base, ne peut qu'être égoïste quant à leur comportement social, qui rend nécessaire la négation de soi dans la loi et le droit (*gerade das Durchsetzen der voneinander unabhängigen Individuen und ihrer eignen Willen, das auf dieser Basis in ihrem Verhalten gegeneinander notwendig egoistisch ist, macht die Selbstverleugnung im Gesetz und Recht nötig*). L'abnégation est en réalité l'exception, l'affirmation de l'intérêt personnel la règle générale (c'est pourquoi **eux** n'y voient pas une négation de soi, seul peut l'y voir l'« égoïste » en accord avec lui-même). La même chose vaut pour les classes dominées : il ne dépend pas davantage de leur volonté qu'existent loi et Etat. Tant que, par exemple, les forces productives n'ont pas atteint ce point de développement qui rendrait superflus la concurrence, – elles ne feraient donc que faire renaître la concurrence –, ce serait, pour les classes dominées, vouloir l'impossible que d'avoir la « volonté » d'abolir la concurrence, et avec elle l'Etat et la loi. Au reste, cette « volonté » n'existe, avant que le développement des conditions sociales puisse la produire réellement (*ehe die Verhältnisse so weit entwickelt sind das sie ihn produzieren können*), que dans l'imagination des idéologues. Une fois les conditions susceptibles de la produire suffisamment développées (*nachdem die Verhältnisse weit genug entwickelt waren*), l'idéologue peut alors se représenter cette volonté comme purement arbitraire et donc concevable en tous temps et en toutes circonstances. » (IA, p. 362-363 ; Dietz p. 311-312)

Dans ce passage dense et complexe, revient à de nombreuses reprises le terme allemand *Verhältnis*, qui signifie à la fois « rapport » et « condition » : ce dernier sens, que véhicule également le terme *Bedingung*, a été retenu par la traduction utilisée, de manière à faire ressortir au maximum le caractère objectif, donc conditionnant et conditionné, des relations nécessaires de détermination, ne reposant pas en conséquence sur le principe de la volonté, qui sont la « base » du droit, de la loi et de l'Etat ; mais il ne faut pas négliger que ces conditions sont aussi des « rapports », qui ne sont pas de simples relations formelles parce qu'ils correspondent à des formes réelles d'échange, c'est-à-dire de « commerce » (*Verkehr*), au sens général de communication réciproque de biens et de services que Marx donne à ce

terme pour lui faire exprimer ce qui définit sur le fond un régime de socialité mettant en commun diverses activités de manière à ce que celles-ci « commercent » entre elles. Les « conditions » dont dépend l'établissement de l'Etat sont donc indissociablement des « rapports sociaux », pour reprendre la formule *gesellschaftliche Verhältnisse* introduite par Marx dans la sixième thèse sur Feuerbach. L'idée autour de laquelle Marx tourne dans cette page est que l'Etat et son pouvoir sont incompréhensibles indépendamment de la base sociale dont ils dépendent, ce qui revient à tracer le programme d'une sociologie politique : le pouvoir est toujours expression d'un rapport, et même d'un rapport de rapports, dont l'économie est inscrite dans la réalité sociale d'une époque, celle par exemple où la division du travail et la propriété privée règnent solidairement, selon un mode de structuration qui s'effectue sur le plan de la société civile.

C'est pourquoi cela n'a pas de sens de dresser l'individu face à l'Etat, comme le font les libertaires de tout crin dont Stirner est le représentant exemplaire : les individus, en effet, n'occupent pas la même position vis-à-vis de l'Etat suivant la manière dont ils prennent place dans l'économie globale de la société, c'est-à-dire suivant la classe à laquelle ils appartiennent. Pour les membres de la classe dominante, l'Etat est un instrument au service de leurs intérêts, intérêts particuliers camouflés en intérêts généraux : leur attitude est bien celle d'égoïstes, mais d'une curieuse sorte d'égoïstes, qui exploitent le système de ce que, d'une formule étonnante, Marx appelle une *Durchschnittsherrschaft*, une « domination moyenne », en ce sens qu'elle est la domination exercée en commun par un ensemble d'individus : ceux-ci pratiquent solidairement un égoïsme de classe, qui n'a en réalité rien de personnel, dans la mesure où il suppose qu'ils se soient complètement identifiés aux intérêts de leur classe, avec lesquels ils ont confondu leurs propres aspirations personnelles. Le substantif *Durchschnitt*, qui signifie à la fois « coupe » et « moyenne », est formé à partir du verbe *durchschneiden*, littéralement « sectionner ». Une *Durchschnittsherrschaft*, est une hégémonie qui s'exerce dans les conditions « moyennes » d'un partage séparant ce qui relève spécifiquement de l'intérêt de classe commun à tous les membres de la classe de ce qui n'intéresse que tel ou tel membre de celle-ci en particulier, que le calcul de la moyenne laisse obligatoirement tomber. Pour tirer profit de la domination assumée par la classe au pouvoir qui tient l'Etat et fait jouer son droit et sa loi dans le sens de ses intérêts, il faut se résigner à rogner sur ses intérêts personnels, c'est-à-dire sacrifier la part de ceux-ci qui ne rentre pas dans la moyenne des intérêts communs à l'ensemble de la classe dominante : mais, si on y consent, ce n'est certainement pas poussé par un sentiment moral d'abnégation, mais dans l'espoir de mieux parvenir à réaliser ses intérêts personnels d'individu ramenés à une figure moyenne, normalisée par le biais de l'appartenance à cette classe dominante, ce qui revient, pour le dire brutalement, à être altruiste, c'est-à-dire concrètement à mesurer ses comportements sur ceux des autres, par pur égoïsme. Ce que Stirner n'arrive pas à comprendre, c'est que l'égoïsme est, au départ, un comportement social, au point de vue duquel la responsabilité personnelle de l'individu est médiatisée, et éventuellement piégée, par des « rapports » qui ne relèvent pas de sa seule initiative mais sont déterminés par la situation générale. C'est cette idée que Bourdieu poussera à ses ultimes conséquences en expliquant que dans une configuration sociale structurée par des rapports de domination, tous, qu'ils tirent profit de cette domination ou qu'ils soient spoliés par elle, sont soumis à son système, et sont en ce sens identiquement, quoique dans des formes qui ne sont pas celles de l'égalité, des dominés, en ce sens qu'ils ne peuvent agir en vertu de leur seule volonté.

Cela est vrai, non seulement comme on le vient de le voir, pour ceux qui profitent du rapport de domination, mais aussi pour ceux qui en pâtissent concrètement, et qui sont de ce fait portés à se dresser contre le système dont ils subissent l'oppression. Vont-ils se révolter poussés par leur seule volonté qui les incite à rayer d'un trait de plume le principe du pouvoir d'Etat et l'ensemble de lois par lesquelles cette domination s'exerce à leur détriment ?

Evidemment non : pour que leur revendication ait quelque chance d'aboutir, il faut que leur décision soit relayée par les déterminations objectives de la conjoncture, c'est-à-dire, explique Marx, que le développement des forces productives ait fait entrer celles-ci en conflit avec les rapports sociaux existants, ce qui suscite une crise dont les révolutionnaires exploitent alors les conséquences. Marx esquisse ici une thématique qui aura un grand avenir dans l'histoire politique du marxisme, et qui, en particulier, sera à la base de la doctrine léniniste : pas de révolution sans conjoncture révolutionnaire, car, menée hors contexte, sur les bases d'une protestation idéale formulée sur le plan de la conscience individuelle, la révolution, ignorante du rapport de forces réel, est fatalement vouée à l'échec. L'action révolutionnaire, comme les comportements sociaux auxquels elle s'oppose, doit elle aussi accepter de prendre une forme « moyenne », fondée sur un compromis, c'est-à-dire en pratique tenir compte des circonstances, en évaluer les potentialités, et mesurer son allure à leur aulne.

Donc, là-dessus se conclut le passage qui vient d'être commenté, il revient aux seuls idéologues d'isoler le principe de la volonté et de le valoriser indûment, en accordant la principale importance aux intentions, indépendamment des formes de leur réalisation, c'est-à-dire des œuvres. Et cela même ne dépend pas de leur seule initiative, car, pour qu'ils puissent ainsi monter en épingle la dimension proprement décisionnelle et volontaire des conduites sociales, il faut que « les conditions susceptibles de la produire aient été suffisamment développées » : c'est-à-dire que leur pensée, si mirobolante qu'ils se la figurent, ce qui les conduit à en proclamer la validité dans l'absolu, est elle aussi dépendante des circonstances, et non libre par rapport à celles-ci. Il y a un temps pour affirmer les droits de la volonté pure, ce qui signifie que ces droits sont en réalité entachés d'une certaine dose d'impureté, qui les rend plus aisément récupérables par la « jactance idéologique » :

« C'est la vieille illusion selon laquelle il dépend du seul bon vouloir des gens que changent les conditions existantes, ces conditions étant des idées (*es ist die alte Illusion das es nur vom guten Willen der Leute abhängt die bestehende Verhältnisse zu ändern, und das die bestehenden Verhältnisse Ideen sind*). Vouloir transformer la conscience, une conscience séparée des conditions réelles (*die Veränderung des Bewusstseins abgetrennt von den Verhältnissen*), ce dont les philosophes font une profession, c'est-à-dire une **affaire**, voilà encore un produit, un élément constitutif de ces conditions existantes. S'élever ainsi en idée au-dessus du monde, c'est l'expression idéologique de l'impuissance des philosophes vis-à-vis du monde. Leur jactance idéologique est démentie tous les jours par la pratique (*ihre ideologischen Prahlereien werden jeden Tag durch die Praxis Lügen gestraft*). » (IA, p. 416 ; Dietz, p. 363)

Les philosophes-idéologues ont beau prétendre mener leur « affaire » en dehors du monde, dont ils préconisent la transformation de l'extérieur, à travers l'irruption du principe inconditionné de la volonté bonne, c'est une simple fanfaronnade de leur part : en réalité leur « affaire » dépend entièrement des « rapports » (*Verhältnisse*) du monde existant, dont ils fournissent une expression décalée, en retard sur l'évolution réelle de ces rapports qu'ils contribuent ainsi à bloquer en lui déniait, contre toute vraisemblance, le caractère objectif de nécessité qui lui est réellement attaché. Ils se permettent de faire prévaloir le projet d'une libre « révolte » (*Empörung*), entièrement placée sous la responsabilité du moi, sur les dures incertitudes de la « révolution » (*Revolution*), qui ne peut être menée qu'en commun avec d'autres, au risque que cette collaboration tourne mal ou tourne court, ce qu'il ne revient pas à la seule théorie de décider, parce que le cours de cette révolution se joue dans la pratique, éclairée autant que possible par une vue lucide des circonstances et des conditions ou rapports qui la déterminent. C'est ce que Stirner ne peut comprendre, parce qu'il s'en tient à une conception formelle de l'action révolutionnaire, qui la ramène entièrement sur le plan des idées et de leur débat :

« Il croit que les individus qui font une révolution sont unis par un lien idéologique, que leur « levée de bouclier » se réduit à hisser sur le pavois un nouveau concept, idée fixe, fantôme, spectre – le sacré. Sancho fait en sorte qu'ils s'ôtent ce lien

idéologique et les voilà devenus, croit-il, une horde désordonnée, tout en plus capable encore de se « révolter ». » (IA, p. 418)

Stirner impute à la révolution un arrière-plan idéologique qui lui inspire une grande méfiance : et il n'a aucune peine à la combattre en idée, et en paroles, dans la mesure où il la ramène à une idée, idée fixe dont il dénonce le caractère formel, abstrait, transcendant ; dans l'apologie de l'action révolutionnaire, il décèle un symptôme du retour du religieux. En conséquence, il décrète la fin des idéologies, sans du tout se rendre compte que l'idéologue, c'est lui, dans la mesure où, avec sa prétentieuse philosophie de la révolte qui ne concerne en dernière instance que le Moi individuel, il fait systématiquement la croix sur les rapports existants qui font que l'action révolutionnaire, loin de se déployer dans un ciel de représentations livrées à l'arbitraire de décisions inconditionnées, s'inscrit dans une conjoncture dont elle entreprend, à ses risques et à ses frais, d'exploiter les potentialités, de manière à faire bouger les choses en pratique, ce qui n'est de toutes façons possible que si les conditions sont pour cela réunies. La révolte est un « acte » dans lequel celui qui revendique l'initiative pleine et entière n'engage que soi seul : la révolution est tout autre chose, un complexe de pratiques coordonnées, qui mettent péniblement en jeu des intérêts collectifs dont l'association n'est pas garantie, en principe, par une harmonie préétablie, mais se conquiert dans les faits, c'est-à-dire dans la lutte. Lorsqu'il déclare : « Cela ne concerne au fond que Moi, c'est une affaire intérieure, rien de plus ! », Stirner se comporte en démagogue, d'autant plus dangereux qu'il est lui-même intimement persuadé de la vérité de ce qu'il proclame, alors qu'il lance son propos dans le vide de l'absolu ignorant des rapports existants, propos qu'il s'adresse à lui-même, ce qui, s'il était vraiment cohérent avec soi, devrait le dissuader d'adresser son message à d'autres, en tentant de les persuader de son bien-fondé. Un libertaire conséquent ne devrait pas pouvoir écrire de livre, ou du moins il ne l'écrirait que pour son propre usage en s'interdisant d'en communiquer publiquement le contenu, qui n'intéresse au fond que lui.

Stirner oppose l'association (*Verein*) à la société (*Gesellschaft*). L'association telle qu'il la présente, de manière bien sommaire, c'est la libre coexistence d'individus pour qui compte avant tout leur Moi, et qui se sentent irremplaçables, ce qui les incite à résister farouchement à tout ce qui empiète sur leur « propriété », qu'ils conçoivent comme une chasse gardée : des petits génies en somme, dont chacun décide pour soi de son sort sans avoir à en référer à quiconque. Cette démarche s'appuie sur une vision foncièrement esthétique de l'existence, faisant de chacun l'artiste de soi-même, qui construit sa vie selon ses aspirations, sans en référer à quiconque, à la manière d'un authentique créateur. L'artiste, érigé ainsi au rang de modèle de vie, n'est-il pas seul créateur de ses œuvres, qui sont l'expression de sa personnalité profonde ? Ce point sert de prétexte à Marx pour esquisser, au passage, une critique de la représentation traditionnelle de la création artistique :

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

Son travail, l'artiste ne l'effectue pas hors contexte, dans une parfaite solitude, même s'il a spontanément tendance à voir les choses de cette manière : mais il s'y consacre dans un

environnement historico-social donné, qui lui fournit l'incitation et les moyens pour produire son œuvre, non une œuvre quelconque, indéterminée, qu'il lui reviendrait à lui seul de façonner à son gré, comme s'il la tirait entièrement du néant, mais cette œuvre spécifique que sa situation concrète l'appelait à réaliser. L'art est une production, effectuée dans des conditions déterminées, et non une libre création. Et, en tant que tel, il n'est pas seulement une expression ou une représentation des rapports sociaux existants, dont il fournirait automatiquement un cliché, un « reflet » plus ou moins conforme, mais il est lui-même un rapport social, totalement immergé dans la vie collective de son temps, dont il n'est qu'artificiellement détaché.

En faisant de l'Unique la valeur suprême, Stirner se voue au culte exclusif de la personnalité, qu'il présente comme intouchable : en fait, il reporte sur elle le sentiment du sacré qu'il prétend par ailleurs combattre, ce qui revient à en faire une forteresse imprenable, figée dans son attachement défensif à soi et à son propre. Il en va de ce point de vue de la manière dont on se représente le grand artiste, auquel on reconnaît des dispositions exceptionnelles qu'il revient à sa seule initiative d'exploiter comme de celle dont on se représente les grands hommes que leur vocation destine à s'extirper du sort commun :

« La concentration exclusive du talent artistique chez quelques individualités, et corrélativement son étouffement dans la grande masse des gens, est une conséquence de la division du travail. A supposer même que dans certaines conditions sociales chaque individu soit un excellent peintre, cela n'exclurait en aucune façon que chacun fût un peintre original, si bien que là aussi la distinction entre travail « humain » et travail « unique » aboutisse à un pur non-sens. Dans une organisation communiste de la société, ce qui sera supprimé, en tout état de cause, ce sont les barrières locales et nationales, produits de la division du travail, dans lesquelles l'artiste est enfermé dans les limites d'un art déterminé, limites qui font qu'il y a des peintres, des sculpteurs, etc., qui ne sont que cela, et le nom à lui seul exprime suffisamment la limitation des possibilités d'activité de cet individu et sa dépendance par rapport à la division du travail. Dans une société communiste, il n'y aura plus de peintres, mais tout au plus des gens qui, entre autres choses, feront de la peinture. » (IA, p. 434)

Autrement dit, le système des beaux-arts, qui cloisonne les diverses activités artistiques, et justifie que les créateurs se consacrent entièrement à leur art et à lui seul, est lui-même un avatar de la division du travail et des contraintes que celle-ci induit, contraintes qui présentent simultanément une dimension technique et une dimension sociale. Ceci est l'occasion pour Marx d'esquisser le programme visionnaire d'une société communiste où chacun aura loisir d'éveiller en soi, sans exclusive d'aucune sorte, le Titien et le Mozart qui s'ignorent, prenant le parti, s'il le désire, de faire de la peinture le matin, de la musique l'après-midi, et le soir, si cela lui chante, pourquoi pas ?, de la philosophie, thème qui sera à nouveau développé, avec d'autres exemples, dans le passage du chapitre inaugural de *L'idéologie allemande* intitulé « Feuerbach », où Marx évoque la perspective généreuse que chacun devienne, au moment qui lui convient, chasseur, pêcheur, idéologue, etc., sans que rien vienne entraver sa disposition ou inclination à se consacrer à ces divers types d'activités (IA, p. 63). De là dérive la conception, utopique sans doute, d'une forme de socialité où la division du travail, sans être définitivement abolie, aura cessé de jouer comme un carcan qui compartimente et canalise étroitement les conduites individuelles en condamnant celles-ci à se dérouler sur une trajectoire unique, comme si on ne devrait pas pouvoir, si on en a le désir, changer de trajectoire. Or l'Unique de Stirner, qui se soucie avant tout de garantir l'originalité de sa trajectoire, s'enferme du même coup dans un système autoritaire de répartition dont il ne voit pas les limitations, ce qui fait de sa revendication libertaire une manière de pratiquer la servitude volontaire, non seulement pour lui mais aussi pour les autres.

En conséquence, Marx voit dans Stirner le représentant exemplaire des errements de la philosophie qui, en enfermant ses démarches dans un système, coupe celles-ci de la réalité

concrète, et par là même les voue à l'échec, ou du moins les rigidifie de façon excessive, ce dont témoigne la manière dont il oppose essence et existence :

« Sancho qualifie d'hypothèse l'idée que concept et existence, être et apparence « de l'homme » puissent être des choses distinctes, comme si les termes mêmes qu'il emploie n'exprimaient pas déjà la possibilité de la séparation. Dès qu'il dit «concept », il dit autre chose qu'« existence », dès qu'il dit « être », il dit autre chose que « phénomène ». Ce ne sont pas les énoncés qu'il oppose : il énonce une opposition. La seule question aurait donc été de savoir s'il avait le droit de donner un contenu à ces catégories et, pour la traiter, il aurait fallu que Sancho considère les rapports réels des hommes, rapports qui, devenus métaphysiques, ont pris d'autres noms. Du reste, Sancho, dans ses propres dissertations sur l'égoïste en rapport avec lui-même et sur sa révolte, montre comment on peut disjoindre ces catégories, et, par ce qu'il dit de l'individualité, la possibilité et la réalité, dans l'« autodélectation », il montre comment on peut tout à la fois les disjoindre et les faire coïncider. » (IA, p. 472)

Stirner croit être sorti de la philosophie, et ne se rend pas compte qu'il joue entièrement son jeu : lorsqu'il énonce une opposition, comme par exemple celle entre l'Homme et le Moi, ou celle entre le genre et l'individu, ou celle entre le collectif et le particulier, ou encore celle entre le public et le privé, il ne fait que reproduire le système de ce que Hegel appelle la logique de l'essence, logique binaire qui ramène tout ce qu'elle touche au dilemme de l'essence et de l'apparence. Et Stirner effectue cette reproduction de la manière la plus naïve qui soit, ce qui rend son propos foncièrement ambivalent : pour lui, l'essentiel, c'est l'individu, c'est-à-dire ce qui récuse le primat de l'essence ; et le non-essentiel, c'est le concept ou le genre, qui dépossède l'existence de son propre le plus propre, c'est-à-dire son unicité. S'y retrouve qui pourra : l'essence, c'est la non-essence, c'est-à-dire l'existence ; et l'existence, c'est l'apparence que dévalue la position ordinairement consentie à l'essence, c'est-à-dire l'apparence en tant qu'elle est plus réelle que ce qui la nie. Autrement dit, l'essence, c'est le contraire de l'essence, et le contraire de l'essence, c'est l'essence. Sur de telles bases, Stirner n'a aucune peine à professer, en pleine confusion intellectuelle, le dépassement de la rationalité commune, un dépassement dont il y a tout lieu de dire alors qu'il conserve, dans la mesure où il ne fait rien d'autre que perpétuer une forme de contrainte, un « rapport », qui intervient sur un tout autre plan que celui des idées :

« Le jugement antirationnel des philosophes disant que l'homme réel n'est pas un homme, n'est rien d'autre que l'expression la plus universelle, la plus générale de la contradiction universelle qui existe en fait entre les besoins des hommes et les conditions où ils se trouvent – elle est simplement transportée sur le plan de l'abstraction. La forme antirationnelle de cette phrase abstraite correspond tout à fait au caractère irrationnel des rapports qui existent au sein de la société civile, où ils sont poussés à leur forme extrême. » (IA, p. 472-473 ; à la traduction de *bürgerliche Gesellschaft* par « société bourgeoise », faite dans l'édition Badia de *L'idéologie allemande*, on a substitué ici celle par « société civile » qui s'impose pour tous les textes de Marx de cette période, comme on l'a déjà expliqué à d'autres occasions, en particulier en commentant la huitième thèse sur Feuerbach)

Pire qu'un philosophe, Stirner est un philosophe qui s'ignore, et qui, croyant avoir échappé à la philosophie, en répète les procédures alors même qu'il a perdu toute maîtrise à leur égard. Son culte de l'homme réel, comme chez Feuerbach, repose sur une idéalisation, qui est en fait une dénégation des rapports existants. Son fameux Unique, c'est le membre de la société civile, qui, alors qu'il croit ne poursuivre que son intérêt personnel, se soumet pieds et poings liés aux contraintes de la division du travail, et, alors même qu'il prétend ne parler que pour lui seul, entraîne les autres avec lui dans le sens de cette soumission qu'il leur présente comme un accomplissement de leur être propre.

Stirner n'est donc pas parvenu à convaincre Marx de la justesse de ses vues, ce qui, signalons-le, n'était d'ailleurs certainement pas son objectif : en effet sa démarche, selon sa

logique très particulière, ne pouvait consister à amener d'autres à penser comme lui, dans le cadre d'une pensée qui, alors, eût été une pensée commune, le contraire même d'une pensée « propre », donc originale et irréductible, et ne pouvant en conséquence susciter, à l'opposé d'une adhésion que Stirner se défendait de rechercher, qu'une farouche résistance. En s'opposant radicalement à Stirner, Marx lui donnait donc d'une certaine façon raison, ce qu'il ne pouvait cependant admettre : de là son effort en vue de ramener la pensée de Stirner dans un cadre déjà balisé, en montrant, avec une énergie démesurée qui confine à la rage, qu'elle n'est qu'une pensée-type de philosophe emmuré dans son quant à soi, ce qui l'amène à confondre ses rêves conceptuels avec la réalité. Marx a-t-il eu raison de cataloguer ainsi la démarche de Stirner, donc de la banaliser, de manière à mieux jeter sur elle l'anathème ? En adoptant cette attitude, il s'est condamné à rester aveugle à ce qui rend cette démarche inclassable, hors norme, irréductiblement singulière, ne serait-ce que par le ton de voix qui sert à la proférer. De ce point de vue, sa lecture de Stirner est certainement injuste, ce que révèle immédiatement son caractère disproportionné : si le propos de *L'unique et sa propriété* était aussi inconsistant que Marx semble vouloir le dire dans son « saint Max », pourquoi le prendre à ce point au sérieux, en entreprenant d'en prendre le contre-pied mot à mot ?

Cela dit, la lecture que Marx fait de Stirner, en dépit des excès dans lesquelles elle est tombée, montre aussi que *L'unique et sa propriété*, en déclenchant sa verve critique, a contribué à stimuler le développement de sa pensée. En se heurtant, avec quelle violence !, avec quelle pugnacité !, au pauvre Stirner, qu'il regarde de très haut et auquel il s'adresse comme à un minus, Marx a trouvé une irremplaçable occasion d'affiner, pour son propre compte, des thèses dont l'allure commençait pour lui à se préciser, mais n'était pas encore nettement dessinée dans son esprit. Et de ce point de vue, sa confrontation avec Stirner n'a pas été seulement négative, puisqu'elle a produit des effets non négligeables pour l'élaboration de sa doctrine historico-sociale, doctrine qui, ce n'est pas douteux, ne pouvait consentir aucune place à la position de l'égoïste stirnérien, ce qui ne signifie cependant pas que cette position soit indigne de tout intérêt. C'est pourquoi il vaut la peine de regarder d'un peu près le chapitre « saint Max » de *L'idéologie allemande*, même si l'étude de celui-ci revêt souvent un caractère pénible : et la démesure même de son propos révèle que Stirner a réussi au moins à déclencher chez Marx quelque chose de l'ordre d'un intérêt, qui a mis en mouvement sa propre pensée en la poussant à aller plus loin encore dans l'exploration du champ qu'elle s'était donné.

Il n'y a donc pas lieu, s'agissant du débat qui s'est élevé entre Stirner et Marx, de prendre vraiment au sérieux la question de savoir qui des deux a, comme on dit, raison. En réalité, ce débat n'a pas eu lieu, dans la mesure où il mettait en jeu des pensées qui se développaient sur des plans complètement différents, ce qui les empêchait de communiquer et de se rencontrer. Pour qu'il soit possible de dire qui l'emporte dans cette discussion, il faudrait que Marx et Stirner se soient attaqués au même problème, auquel ils auraient apporté des solutions concurrentes. Or ce n'est pas le cas : ils ne parlent pas de la même chose, ce qui condamne leur dialogue à rester un dialogue de sourds. Pour le dire sommairement, Stirner n'attache d'importance qu'à ce qui se passe dans la boîte noire, dans la conscience du Moi qui voit nécessairement le monde à son point de vue dont il ne sort jamais : alors que Marx n'y accorde aucun intérêt, au nom du principe du primat matérialiste de l'être sur la conscience qui, dès le départ, invalide la point de vue exclusif de la conscience en lui ôtant tout contenu propre. Ces deux démarches, l'une radicalement internaliste, l'autre non moins radicalement externaliste, semblent incompatibles. Mais on peut se demander si cette incompatibilité est définitive : un matérialisme historique qui ignorerait superbement ce qui se passe dans l'esprit des gens, sous prétexte que celui-ci est piégé, parasité par des paramètres qui ne relèvent pas de l'ordre de la conscience individuelle, reposerait sur une procédure d'abstraction, qui coupe définitivement le subjectif et l'objectif, alors que la vraie question est de savoir comment ils

s'articulent l'un à l'autre, comment l'objectif se prolonge dans le subjectif et réciproquement, sans cependant qu'ils se confondent ; et une théorie de la conscience qui extrairait complètement l'individu du contexte dans lequel il vit et pense, et avec lequel il est en constante relation d'échange, présenterait l'inconvénient exactement inverse, qui appelle au fond une critique identique. Que le marteau compresseur de la critique développée dans *L'idéologie allemande* ne nous dissuade donc pas de lire *L'unique et sa propriété*, et de réagir pour notre propre compte, d'une manière qui peut très bien être dubitative et réservée, à l'appel étonnant lancé par Stirner dans son livre à nul autre pareil, quoi que Marx ait pu en dire !

©Pierre Macherey