

Daniel Joubert

Marx versus Stirner

1975

L'UNIQUE ET SA PROPRIÉTÉ fit sensation en 1845 dans le monde des intellectuels hégéliens, mais l'émotion fut de courte durée. C'est que la parution de cet ouvrage coïncidait avec le dernier stade de décomposition de l'Ecole. On échangea bien quelques horions en l'honneur de ce livre, mais les élèves de Hegel étaient en train de désertier la cour de récréation, où ils passaient le plus clair de leur temps depuis quelques années. L'ère de la philosophie venait de se clore et le seul problème sérieux portait sur les modalités de leur reconversion à la vie active. Tous s'accordaient pour concevoir leur activité future sur le mode critique, mais la plus grande confusion régnait lorsqu'il fallait en déterminer la forme et le contenu. La philosophie étant comprise par tous comme une manifestation spirituelle de l'ancien ordre social, sa mise à mort devait nécessairement correspondre au déclin des autres systèmes de valeur – l'art, la religion, le droit et l'économie politique. En dénonçant les complaisances de ses condisciples pour certaines valeurs du vieux monde, en soulignant les insuffisances critiques de l'humanisme, du libéralisme et du socialisme, Stirner semblait mettre un point final au procès de radicalisation de la gauche hégélienne. Mais Marx et Engels, dans *L'Idéologie allemande*, prétendirent qu'il ne s'agissait là que d'une mystification tendant à restaurer tout l'édifice métaphysique ruiné par l'évolution historique.

Bien entendu les professionnels de la philosophie n'ont jamais pris au sérieux cette proclamation apocalyptique de la fin de la

philosophie et les plus habiles se sont efforcés, en s'appuyant sur Nietzsche et Heidegger, d'entretenir la fiction de son retour en tant que mort vivant. Ceux qui, au siècle dernier, croyaient au règne des idées, condamnaient résolument le nihilisme de la pensée hégélienne et lui reprochaient d'avoir provoqué les désordres de 1848 : « Après la loi d'amour que proclamait encore M. Feuerbach, on eut la loi sacrée de l'égoïsme promulguée par M. Gaspard Schmidt, plus connu sous le pseudonyme de Stirner. La Révolution et le socialisme firent irruption dans la doctrine. Les événements de 1848 en Allemagne eurent ceci de particulier qu'ils furent comme les saturnales de la philosophie [...] Le plus puissant mouvement de la pensée spéculative a abouti au scandale, à la folie, au néant »¹. Il est difficile, aujourd'hui, de prétendre que les philosophes jouent un tel rôle dans les révolutions, bien qu'on ait lu des analyses aussi débiles à propos de Mai 1968. Mais les philosophes « marxistes » ne sont pas les derniers à proclamer la pérennité de la philosophie, nonobstant tout ce que Marx a pu écrire à ce sujet².

La querelle Marx-Stirner est incontestablement méconnue aujourd'hui d'un simple point de vue historique³ et les partis pris peuvent se nourrir de légendes. Pourtant elle est d'actualité puisque la pensée européenne vivante, dont on sait tout ce qu'elle doit à Marx, n'a cessé depuis un siècle de s'inspirer plus discrètement de Stirner : tour à tour, anarchistes, nietzschéens et existentialistes l'ont redécouvert. Plus récemment, l'Internationale situationniste réalisa le curieux tour de force de développer conjointement certaines intuitions hégéliennes du jeune Marx (réalisation de la philosophie par le prolétariat, critique de l'aliénation, etc.) et les principaux thèmes stirnériens (subjectivité radicale, crime, sacrifice, association, etc.). Il y avait quelque incohérence à conjuguer ainsi deux pensées qui avaient pourtant souligné leur insurmontable opposition (et de ne même pas tenir compte des révisions que Marx avait fait subir à ses idées sous l'influence de Stirner). Les situationnistes ne se sont jamais

interrogés sur cette contradiction fondamentale⁴ et ont, par là, participé à l'éclectisme intellectuel de notre époque, qui leur répugnait tant.

C'est sans doute l'affrontement des méthodes qui donne à cette polémique son importance pour notre temps. Il ne s'agit évidemment pas du conflit de l'idéalisme et du matérialisme, comme le prétend la sénile tradition marxiste, oubliant que les deux livres se situaient hors de la philosophie. Nous voulons plutôt parler de l'antagonisme qui traverse toute la pensée révolutionnaire moderne et sépare même deux courants du marxisme : une interprétation systématique, se raidissant en économisme et, d'autre part, une tentative de démythification idéologique visant à une prise de conscience. C'est aussi, s'il faut croire Marx, l'affirmation d'une méthode scientifique, rendant compte de l'ensemble des mécanismes sociaux et offrant aux ouvriers une arme infaillible, face aux élucubrations de philosophes de café, nourrissant la contestation des marginaux. Au moment où la critique généralisée et incohérente du socialisme « scientifique » souligne la faillite d'un certain marxisme et où, avec la même incohérence, toutes sortes de « contestations » cherchent à mettre fin au système dominant, il n'est pas inutile de lire intégralement cette *Idéologie allemande* et son vis-à-vis effacé, *L'Unique et sa propriété*.

LE PARADOXE de *L'Idéologie allemande*, ou plutôt du *Saint Max*, qui en occupe près des trois quarts, réside dans le mal que se donna Marx pour démontrer que Stirner était absolument nul et inintéressant. Cet éreintement, plus long que le livre de Stirner, lui prit plus de neuf mois et l'occupa encore un an à chercher vainement un éditeur et à mobiliser tous ses amis. La chose présentait alors une telle urgence qu'il laissa de côté son grand oeuvre économique. Mais lorsqu'il eut renoncé, devant la coalition des éditeurs, à faire paraître un si important travail⁵, il semble s'être facilement résigné et s'arrangera même, après la mort de Stirner, pour maintenir le silence autour de son

ancien adversaire. En 1888, Engels, revenant sur « la fin de la philosophie classique allemande », en dressera un tableau hautement fantaisiste, qui marquera pour longtemps le néo-classicisme métaphysique des « marxistes ». Ses erreurs ne sauraient s'expliquer par une défaillance de la mémoire, puisqu'il venait de refeuilleter le manuscrit de *L'Idéologie allemande* et qu'il était généralement des plus scrupuleux. On peut y lire : « Stirner resta une curiosité, même après que Bakounine l'eut amalgamé avec Proudhon et qu'il eut baptisé cet amalgame "anarchisme"⁶. » S'il est vrai que Stirner disparut avec toute l'école hégélienne dont il avait précipité la perte, que son oeuvre ne fut déterrée dans la seconde moitié du XIXe siècle que par des auteurs absolument étrangers à sa problématique, choqués par sa virulence et séduits par sa singularité, comme des ethnologues par quelque coutume bizarre, et s'il fallut les travaux de l'anarchiste Mackay pour qu'on se remît à le lire, il est trop évident que Stirner joua un rôle de premier plan à la veille de 1848, que son oeuvre fut louée par tous ses adversaires – Engels compris – à l'exception de Marx⁷, enfin il est douteux que Bakounine en eût été le disciple. La perfidie du propos d'Engels prend tout son sens lorsqu'on sait que la Seconde Internationale s'occupait alors d'expulser les anarchistes. D'ailleurs, à la fin de sa vie, Engels abandonnait tout scrupule lorsque était en jeu l'intérêt de la social-démocratie. Ainsi, il refusa en 1891 de montrer à Mackay le manuscrit de *L'Idéologie allemande*, sous prétexte que les souris y avaient fait trop de dégâts⁸ alors qu'en 1883 il en avait envisagé la publication : il y avait renoncé, sur les instances de Bernstein, parce qu'il aurait pu « blesser une fraction du parti », qui risquait de se sentir visée par les attaques de Marx⁹.

UN LONG ARTICLE pourrait être consacré uniquement à l'analyse des procédés polémiques de *Saint Max*, de leur mesquinerie et de leur mauvaise foi. Ce ne serait pas tout à fait inutile, dans la mesure où la seule lecture du pamphlet marxien persuade celui qui n'a pas ouvert

L'Unique et s'en est cru dispensé, par les abondantes citations que Marx en donne, de l'insondable bêtise et de l'ignorance crasse de Stirner. Pourtant Marx, avant de se laisser entraîner à sa verve destructrice, avait dû redouter ce piteux adversaire. Une belle âme stalinienne comme Auguste Cornu ne saurait évidemment s'inquiéter de la hargne et du manque de scrupule avec lesquels le maître s'est débarrassé d'un fâcheux. Il ose simplement déplorer que Marx et Engels aient donné à ce texte une « ampleur » qui lui « paraît d'autant moins justifiée que les oeuvres contre lesquelles ils polémiquaient avaient déjà plus ou moins perdu de leur actualité. Elle s'explique par leur surestimation du rôle joué alors par Bruno Bauer et Max Stirner, par le plaisir personnel qu'ils prenaient à cette polémique, qui leur permettait de liquider, pour ainsi dire, leur propre passé et surtout parce qu'elle leur donnait l'occasion de vérifier la justesse de leurs propres conceptions » (*op. cit.*, p. 213). Ce gros manuscrit ne serait donc qu'un exercice de style, agrémenté d'une touche de plaisir solitaire¹⁰. Cornu se contente de paraphraser une déclaration de Marx : « Dans le fond, nous voulions faire notre examen de conscience philosophique [...] Nous avons atteint notre but principal : la bonne intelligence de nous-mêmes. De bonne grâce, nous abandonnâmes le manuscrit à la critique rongeuse des souris » (*Pléiade I*, p. 274). Mais ceci fut écrit en 1859, alors que Stirner était oublié, au grand soulagement de Marx. Il « oublie » ses efforts pour faire éditer la seule partie polémique de *L'Idéologie*, tandis qu'il laissait inachevée la partie systématique, le Feuerbach dont se contentent généralement les lecteurs modernes¹¹.

Il est difficile d'admettre que la polémique ait été « l'occasion de vérifier la justesse » de conceptions que Marx aurait élaborées avant sa lecture de *L'Unique*. D'une part, Marx lui-même ne le prétend pas lorsqu'il dit que ce travail l'a conduit à « la bonne intelligence » de lui-même, et l'on imaginerait plutôt qu'il s'est lui-même critiqué en attaquant Stirner et Bauer. D'autre part, le seul texte qui puisse passer

pour une esquisse de sa nouvelle théorie, les *Thèses sur Feuerbach*, apparaît à l'examen terriblement tributaire de sa vieille « conscience philosophique » feuerbachienne, de cet « humanisme réel » exposé dans *La Sainte Famille*. Les *Thèses* sont d'ailleurs postérieures à une première lecture de *L'Unique* et peuvent aussi bien être interprétées comme une parade aux critiques portées par Stirner contre Feuerbach que comme la conséquence de la récente découverte par Marx de l'économie politique classique et du prolétariat révolutionnaire français et anglais.

Par contre l'« examen de conscience philosophique » s'accomplit avec si peu de sérénité et avec une telle prédilection pour les arguments *ad hominem*¹² que l'on se demande si Marx n'avait pas quelque grief personnel à l'égard de Stirner. Il faut cependant remarquer qu'une réfutation de *L'Unique* ne pouvait se limiter à un débat d'idées, puisque Stirner, loin de se camoufler derrière l'objectivité des concepts, ne cesse de se mettre en avant et proclame que toutes les idées sont dissoutes en lui et par lui, puisqu'il est l'absence même de pensée. Et puis les deux hommes semblent ne s'être jamais rencontrés ni sérieusement opposés ; Stirner a même dû mourir sans savoir qu'il avait un adversaire aussi acharné.

Marx avait participé, jusqu'en avril 1841, au groupe berlinois qui devint le cercle des Affranchis – où Stirner et Engels apparurent seulement six mois plus tard. Engels, contrairement à Marx, aimait trop la bière et la théologie pour ne pas se régaler des joyeuses provocations des Affranchis. Il éprouvait assurément beaucoup de sympathie pour le compagnon pudique et radical dont il a laissé une superbe caricature (*Correspondance*, p. 247) et à qui il consacra ces quelques vers :

Regardez Stirner, regardez-le, le paisible ennemi de toute contrainte.
Pour le moment, il boit encore de la bière, bientôt il boira du sang
comme si c'était de l'eau.

Dès que les autres poussent leur cri sauvage « À bas les rois », Stirner complète aussitôt « À bas aussi les lois »¹³.

Cette complicité semble avoir valu à Engels un accueil plutôt froid, la première fois qu'il rencontra Marx en novembre 1842¹⁴, car un conflit venait d'éclater entre Marx et le groupe berlinois. Marx, Engels, Hess et Stirner avaient en effet collaboré à la *Gazette rhénane* de Cologne jusqu'au moment où Marx en prit la direction. Le jeu serré qu'il dut aussitôt mener avec la censure et avec ses promoteurs bourgeois l'amena à rompre avec les Affranchis, jugés trop extrémistes. Marx leur reprochait d'« être trop complaisants vis-à-vis d'eux-mêmes » et les invitait « à s'attacher à analyser exactement les situations concrètes et à faire preuve de connaissances précises ». Ce directeur si sérieux exprimait encore « le désir que la religion soit critiquée à travers la situation politique plutôt que la situation politique à travers la religion » (*Correspondance*, p. 274). Ces arguments préfigurent trop ceux du *Saint Max*, à une époque où Marx n'était pas encore communiste, pour qu'on ne soit pas amené à faire la part d'une opposition caractérielle, indépendante de tout conflit idéologique, entre ce travailleur intellectuel consciencieux et tout personnage joyeusement débraillé. C'est sans doute sur ce point que Stirner et Bakounine se ressemblent aux yeux de Marx, d'autant plus qu'ils ont, l'un et l'autre, prétendu critiquer le monde « réel » en critiquant le « ciel » de l'idéologie et de la religion – démarche qui répugnait foncièrement à Marx, indépendamment des systèmes théoriques auxquels il a successivement adhéré.

Pour le reste, Marx et Stirner se connaissaient bien par livres et articles interposés : Stirner était entré en littérature avec un compte rendu élogieux de la *Trompette du jugement dernier* de Bauer et son dernier texte, *L'Anticritique*, saluait « l'habileté et la pénétration » avec lesquelles Marx analysait les Droits de l'homme dans *La Question juive* (*Œuvres*, p. 432). Les principaux articles de Stirner, et

notamment le *Faux Principe de notre éducation* et *Art et Religion*, étaient parus dans la *Gazette rhénane*, tandis que son étude sur les *Mystères de Paris* d'Eugène Sue avait été consultée par Marx avant qu'il ne traite le même sujet dans *La Sainte Famille*¹⁵. Enfin Stirner pourrait bien faire partie de ce chœur antique, témoin de la chute tragique des frères Bauer, qui apparaît dans ce dernier livre sous le nom de « coterie berlinoise »¹⁶.

SI MARX n'éprouvait aucune antipathie personnelle à l'égard de Stirner, la forme polémique de *L'Idéologie allemande*, inexplicable à la lumière des déclarations tardives de Marx sur l'« examen de conscience philosophique », s'éclaire parfaitement par sa correspondance des années 1845 et 1846 : c'est pour des raisons pratiques de tactique politique que Marx délaissa toutes ses autres préoccupations et entreprit d'écarter un adversaire redoutable pour le développement de son « parti » et le triomphe des idées communistes. Encore faut-il renoncer à présenter cette affaire comme un premier épisode de la lutte éternelle entre marxisme et anarchisme, puisque Marx n'était pas plus marxiste que Stirner n'était anarchiste¹⁷. D'ailleurs Stirner attaquait Proudhon alors que Marx l'estimait¹⁸, et toute son oeuvre donne à penser qu'il n'aurait guère apprécié Bakounine.

On peut cependant s'étonner de voir en Marx un homme de parti, à un moment où il était encore un penseur solitaire et n'entretenait que des relations assez lâches avec quelques groupes d'intellectuels et d'ouvriers. Est-ce bien pour défendre un parti aussi fantomatique et informel qu'il s'est acharné ainsi contre un autre penseur à l'influence si restreinte ? C'est pourtant à travers un cadre tactique que Marx et Engels envisageaient toute leur activité dans les années qui précédèrent la révolution, recensant ceux sur qui l'on pouvait compter en tant que « communistes » et n'abandonnant jamais ce point de vue dans leurs relations avec les autres tendances

socialistes. Ils ne pensaient évidemment pas à constituer un parti à la mode social-démocrate ou léniniste, une organisation centralisée et disciplinée, munie d'un programme et visant l'exercice du pouvoir politique. Mais on aurait tort de se laisser abuser par la fameuse formule du *Manifeste* de 1847 : « Les communistes ne forment pas un parti distinct en face des autres partis ouvriers », car Marx et Engels voulaient simplement marquer leurs distances par rapport à toute « particularité » nationale ou professionnelle au sein du prolétariat. Ces communistes avaient « sur le reste de la masse prolétarienne l'avantage de comprendre les conditions, la marche et les résultats généraux du mouvement ouvrier », ne faisaient « qu'exprimer, en termes généraux, les conditions réelles d'une lutte des classes qui existe, d'un mouvement historique qui se déroule sous nos yeux ». Nous aurons à revenir sur les limites de ce savoir qui prétend révéler le réel dans son universalité, mais nous pouvons déjà constater que Marx s'attribuait la capacité de faire le départ entre « les conceptions théoriques des communistes », en quelque sorte objectives, et « les principes inventés ou découverts par tel ou tel réformateur du monde » (*Pléiade I*, p. 174). C'est bien un partisan, venu sauver le prolétariat et l'intelligentsia révolutionnaire des séductions d'une doctrine néfaste – qui s'est résolu à détruire Stirner.

Ce dernier semblait avoir trouvé la faille du système communiste en démontrant que ce n'était qu'une forme particulière de l'humanisme feuerbachien, et donc un avatar de l'aliénation religieuse. Engels lui-même avait été bien près de succomber, lorsqu'il écrivait, dès novembre 1844, cette longue lettre où il proposait à Marx de réviser leurs propres hypothèses et d'adopter les bases de Stirner pour mieux démontrer la nécessité du communisme. Marx s'était fâché, mesurant sans doute mieux l'incompatibilité des deux démarches, et avait esquissé une première critique de *L'Unique*, dans une lettre qui n'a pas été retrouvée. On peut en deviner le contenu à travers la réponse d'Engels, le 20 janvier : « Pour Stirner, je suis tout à

fait de ton avis. Lorsque je t'ai écrit, je me trouvais encore trop sous le coup de l'impression que venait de me faire le livre, mais maintenant que je l'ai refermé et que j'ai pu y réfléchir davantage, j'en arrive aux mêmes conclusions que toi. Hess [...] est parvenu au même point que toi, après avoir un peu hésité dans son jugement ; il m'a donné lecture d'un article » où « il dit la même chose que toi, sans avoir eu connaissance de ta lettre » (*Correspondance*, p. 352). De son côté, Hess écrivait à Marx combien il se sentait en accord avec lui et conservait la fameuse lettre, pour y emprunter quelques détails¹⁹. On peut donc avancer, sans grand risque d'erreur, que l'essentiel des premières réactions de Marx était conforme à l'article de Hess, « Les derniers philosophes ». Il avait, d'autre part, projeté un compte rendu de l'Unique pour une revue allemande publiée à Paris. Il y renonça, sans regrets apparents, par suite de l'interdiction du *Vorwärts*, contemporaine de sa propre expulsion par le gouvernement français.

Quelques mois plus tard paraissaient à Leipzig, dans un même recueil, la *Caractéristique de Feuerbach* de Bruno Bauer et *L'Anticritique* par laquelle Stirner répondait brillamment à Feuerbach, à Szeliga, l'ami de Bauer, et à Hess. Non seulement Stirner ridiculisait l'argumentation de celui que Marx considérait encore comme son porte-parole, mais il sortait grandi d'un affrontement avec trois médiocres polémistes qui représentaient cependant l'élite de la gauche allemande. Pis, Bauer, tout en s'attaquant à Stirner, en acceptait la plus importante des conclusions, puisqu'il exécutait le communisme dans le cadre d'une réfutation de Feuerbach – ce qui lui évitait de répondre à *La Sainte Famille*. L'influence de Stirner ne cessait de s'étendre : certains hégéliens de gauche se ralliaient et faisaient savoir en Allemagne et en France que le communisme était un leurre religieux²⁰. Désormais, Marx allait s'efforcer, toutes affaires cessantes, de se disculper en se séparant de Feuerbach et en présentant Stirner comme un fantoche²¹.

Il suffit de comparer le sort réservé aux divers protagonistes de

L'Idéologie allemande pour trouver confirmation du caractère « politique » de cette polémique. Alors que le titre fait croire à une étude exhaustive des tendances de la gauche hégélienne, on se trouve en présence d'un commentaire de *L'Unique* et de *L'Anticritique*, sommairement flanqué de quelques appendices et d'une introduction générale inachevée, qui aborde superficiellement le cas Feuerbach. Bauer, l'idéologue le plus caractéristique, n'a droit qu'à quelques pages. On pourrait croire que c'est parce qu'il avait déjà fait les frais de *La Question juive* et de *La Sainte Famille*, mais le point de vue de Marx avait tellement changé depuis ces deux publications qu'une argumentation nouvelle aurait pu lui être consacrée. Seulement Bauer se montrait, dans ses derniers écrits, à bout de souffle et incapable d'exercer plus longtemps une influence effective. Il suffisait donc de liquider rapidement la *Caractéristique de Feuerbach* et d'insister sur sa complicité (objective) avec Stirner. Quant aux « socialistes vrais », à qui sont consacrées les dernières pages de l'ouvrage, c'étaient des concurrents de moins grande envergure mais un obstacle véritable dans la conquête du socialisme allemand : ils représentaient un aspect plus militant du socialisme métaphysique que visait Stirner. Marx reviendra sur leur cas, dans le *Manifeste*, parce qu'ils étaient toujours présents – il en restera, à la fin du siècle, quelques-uns, disposant d'une influence appréciable au sein de la social-démocratie. Pour Marx, ils ne posaient qu'un problème annexe en 1845, puis il durcira peu à peu sa position, et Moses Hess, qui devait initialement collaborer à *L'Idéologie allemande*, finira par fournir une cible supplémentaire au sein de cette rubrique (*Correspondance*, p. 392). Mais, curieusement, Feuerbach est épargné : Marx le rejette sans l'écraser. La rupture avec son inspirateur philosophique était une affaire privée et ne devait pas donner lieu à un meurtre solennel du Père. Ce qui ne va pas sans créer une certaine ambiguïté dans l'histoire des rapports de Marx avec l'humanisme éthique et, plus généralement, avec la philosophie.

Le jeune Marx avait cru que Feuerbach donnait, dans sa *Philosophie de l'avenir*, « un fondement philosophique au socialisme [...] L'unité entre les hommes et l'humanité, qui repose sur les différences réelles entre les hommes, le concept du genre humain ramené du ciel de l'abstraction à la réalité terrestre, qu'est-ce sinon le concept de société ! » (lettre à Feuerbach, 11 août 1844, *Correspondance*, p. 323). Ces idées, développées dans les *Manuscrits de 1844* et dans *La Sainte Famille*, correspondaient exactement à ce que critiquait Stirner.

Mais Feuerbach n'était vraiment pas encombrant. Il mettait son prestige de philosophe au service du parti, sans rien demander en échange, sans émettre le moindre avis sur les questions pratiques du communisme. Aussi Engels pouvait-il adresser à son compère de bonnes nouvelles en février 1845: « Feuerbach déclare qu'il doit commencer par anéantir de fond en comble cette saloperie de religion avant de pouvoir s'occuper assez du communisme pour s'en faire le porte-parole dans ses écrits. Il ajoute qu'en Bavière il est trop coupé de la vie pour pouvoir entreprendre cette tâche. Il se déclare du reste communiste » (*Correspondance*, p. 360). Voilà pourquoi, mutatis mutandis, Feuerbach a pu devenir le premier otage publicitaire d'un parti communiste, le précurseur des Gorki, Langevin, Picasso ou Eluard. Avec cette particularité qu'il fut le seul philosophe « communiste » de qui l'on n'ait pas exigé qu'il renonce à sa philosophie.

Ce qu'il entendait par communisme ressort de la conclusion de sa réponse à Stirner : « Feuerbach n'est donc ni matérialiste, ni idéaliste, ni philosophe de l'identité. Qu'est-il donc alors ? Il est dans ses pensées ce qu'il est en fait, en esprit ce qu'il est en chair, en essence ce qu'il est dans les sens : homme ; ou plutôt, comme il transpose dans la communauté seulement l'essence de l'homme – Feuerbach est homme communautaire, communiste.²² » Il avait, dans la *Philosophie de l'avenir*, déduit la communauté de la théologie

trinitaire, puisqu'il y reconnaissait la forme achevée de l'amour²³. Stirner était donc en droit de lui reprocher de n'avoir pas détruit le sacré, mais seulement « sa demeure céleste » et de l'avoir « contraint de Nous rejoindre avec armes et bagages » (*OEuvres*, p. 106). Puisqu'on l'accusait d'aller de haut en bas, Feuerbach, pas gêné, refit le même trajet dans l'autre sens, en prenant garde de s'arrêter à temps, juste avant le ciel ; cette fois, il déduisit la communauté de la réalité sensible... C'était l'abbé de Condillac conforté par la dialectique hégélienne ! : « Obéis aux sens ! Tu es mâle de la tête aux pieds [...] Mais comme mâle tu te rapportes essentiellement, nécessairement à un autre moi ou être : à la femme [...] La reconnaissance de l'individu est nécessairement la reconnaissance de deux individus. Mais deux n'a ni terme ni sens ; après deux vient trois, après la femme l'enfant. Mais cet enfant est-il un enfant unique, incomparable ? Non ! L'amour pousse irrésistiblement à dépasser cet unique enfant », etc. (*Manifestes*, p. 228). Feuerbach, si on l'avait laissé faire, aurait vite peuplé la terre et la galaxie de petits communistes prolifiques²⁴ !

Marx, bien entendu, le réprimande gentiment, alors qu'il tance vertement Stirner de l'avoir bêtement cru sur parole *L'Idéologie*, pp. 74, 489) : « Feuerbach s'abuse lorsque [...] se qualifiant d'«homme communautaire», il se proclame communiste et transforme ce nom en un prédicat de l'homme, croyant ainsi pouvoir retransformer en une simple catégorie le terme de communiste qui, dans le monde actuel, désigne l'adhérent d'un parti révolutionnaire déterminé [...] Nous reconnaissons du reste pleinement que Feuerbach [...] va aussi loin qu'il est en somme possible à un théoricien de le faire sans cesser d'être théoricien et philosophe » (*L'Idéologie*, pp. 73 sq.). En même temps qu'il proclame la nécessité d'abandonner la philosophie, il présente les pauvres élucubrations de Feuerbach comme le stade suprême de la théorie pure. Voilà qui n'est guère rassurant, notamment par rapport aux résultats acquis par Hegel. Le parcours post-philosophique de Marx pourra-t-il, dans ces conditions, marquer un

véritable dépassement de la philosophie ? Se tiendra-t-il vraiment à l'abri de toute critique philosophique de ses présupposés ?

Les attaques de Stirner s'étaient concentrées sur l'idée de Genre, que Marx avait empruntée à Feuerbach pour donner un fondement philosophique au communisme. L'être générique de l'homme, c'était l'homme réconcilié dans la communauté, une réalité à venir, l'essence réalisée d'une existence aliénée. Stirner n'avait éprouvé aucune difficulté pour établir que cet homme générique était une nouvelle figure du divin et que la quête communiste de sa réalisation reproduisait la morale chrétienne ascétique. Et, en passant, il avait relevé un passage de *La Question juive* où Marx considérait « le véritable être générique » comme un devoir-être²⁵.

Moses Hess, revenant sur ce détail, n'avait su que s'indigner du manque d'élévation morale de l'auteur de *L'Unique* : « Un socialiste a voulu que nous devinssions de véritables êtres génériques, aspirant ainsi à une société où chacun puisse développer, mettre en pratique et réaliser ses qualités humaines. Stirner ne veut rien savoir de cet homme véritable.²⁶ » Hess n'avait rien appris à la lecture de *L'Unique* et continuait de défendre, en accentuant le côté mystico-moraliste, le point de vue de *La Question juive*. Rejetant à la fois l'égoïsme de la société bourgeoise et la fausse universalité de l'État, il présentait le communisme futur comme la réalisation de l'être générique. Pour lui, tout est simple dans le monde des Jeunes Hégéliens : « Stirner a l'idéal de la société bourgeoise en tête et s'imagine anéantir l'État avec ce “non-sens” idéaliste, de même que Bruno Bauer, qui a l'idéal de l'État en tête, s'imagine anéantir avec ce “non-sens” la société bourgeoise.²⁷ » Quant à Feuerbach, poursuit Hess, il navigue entre ces deux pôles : « Tantôt il entend par l'homme “réel” l'homme isolé de la société bourgeoise, par la “réalité” la “réalité mauvaise” avec son droit, avec son mariage, avec sa propriété, – tantôt il glorifie l'individualisme borné, l'égoïsme pratique – tantôt il anticipe “l'homme social”, “l'être générique”, “l'essence de l'homme” et admet que cette essence se

trouve dans l'homme particulier, qui s'en rend précisément compte – ce qui est mensonge philosophique et sagesse de l'État moderne, puisque l'être générique ne se réalise que dans une société où tous les hommes peuvent se former, se manifester ou se vouer à l'activité » (cité dans Arvon, 1954, p. 139). Stirner, qui n'acceptait aucun idéal, fût-il présenté sous la forme d'une synthèse dialectique, lui rétorqua que l'antagonisme non résolu où Hess prétendait l'enfermer était non seulement sans rapport avec sa propre position, mais correspondait à l'expérience vécue par les bourgeois « égoïstes » comme par les « saints socialistes » dans l'alternance des jours ouvrables et des dimanches (*OEuvres*, p. 419). Ce faisant, il renvoyait son adversaire à *La Question juive* (p. 49) : « Hess [...] ne comprend rien de plus que ce que Marx a dit antérieurement des petits boutiquiers et des droits universels de l'Homme (dans les *Annales franco-allemandes*, par exemple) ; il le reprend sans atteindre cependant à l'habileté et à la pénétration de son prédécesseur » (*OEuvres*, p. 432).

Marx déclinait le compliment et se défaisait de l'objection en reniant sa problématique antérieure : « Il faut sortir d'un bond » de la philosophie « et se mettre à l'étude de la réalité en tant qu'homme ordinaire » (*L'Idéologie*, p. 269). Apparemment, Marx se convertissait à l'empirisme et renonçait au projet qu'il avait présenté à Ruge en septembre 1843, au moment d'entreprendre *La Question juive* : « Tout ce que nous visons ne peut être rien d'autre que de réduire, comme Feuerbach [...] les questions religieuses et politiques à leur forme humaine consciente d'elle-même [...] Réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mythifiée et obscure à elle-même, qu'elle apparaisse sous une forme religieuse ou politique » (*Correspondance*, p. 300). La « forme humaine » de la conscience philosophique n'est désormais qu'un luxe puisque le prolétariat accède à la conscience communiste par sa condition concrète (cf. *Idéologie*, p. 68). La critique idéologique n'a plus de sens puisque, « pour la masse des hommes, c'est-à-dire pour le prolétariat,

ces représentations théoriques n'existent pas, donc pour cette masse elles n'ont pas non plus besoin d'être supprimées et, si celle-ci a jamais eu quelques représentations théoriques telles que la religion, il y a longtemps déjà qu'elles sont détruites par les circonstances » (*Idéologie*, p. 72). La philosophie, au mieux, est capable de « susciter la conscience juste d'un fait existant », mais ne saurait le dépasser... L'oiseau de Minerve ne s'envole qu'au crépuscule... Feuerbach, lui-même, n'a pu échapper au conservatisme hégélien (*ibid.*, p. 74). On voit que Marx accorde encore à la philosophie une certaine valeur théorique et qu'il lui reproche surtout sa nullité pratique. Il n'a pas évolué sur ce point depuis les *Thèses sur Feuerbach*. Stirner, au contraire, dénonçait globalement le mensonge philosophique et son rôle socialement religieux. On peut craindre que le renoncement de Marx à la philosophie ne soit qu'une fanfaronnade. Ce que confirme l'incroyable affirmation suivante : « Déjà, dans les *Annales franco-allemandes* [...] cette évolution était indiquée. Mais elle l'était à l'aide du vocabulaire philosophique traditionnel, et les termes philosophiques traditionnels qui s'étaient glissés dans ces ouvrages, tels que "essence humaine", "genre", etc., donnèrent aux théoriciens allemands l'occasion qu'ils souhaitaient de se méprendre sur le sens de la véritable évolution » (*ibid.*, pp. 268 sq.). De bonne ou de mauvaise foi, Marx lâche ici une belle bourde. Il n'est pas dans ses habitudes de séparer ainsi la forme et le contenu ni d'affirmer l'autonomie de la pensée par rapport au langage²⁸. Il prétend avoir, dans le passé, exprimé une pensée scientifique au moyen d'un vocabulaire philosophique, mais ce pourrait bien être l'inverse qui fut vrai : qu'il ait traduit, dans *L'Idéologie allemande*, la même vieille philosophie en langage populaire.

Poussé par la critique stirnérienne, il a en effet mis au rebut « l'homme total », « l'humanisme réel », « l'être générique », « l'aliénation » et autres fadaïses, dont l'« idéalisme » était trop voyant. Mais il n'a pas renoncé à l'essentiel de la démarche feuerbachienne,

qui transpose un contenu inchangé de Dieu à l'Homme, de l'Idée à la chose, du sujet à l'objet. Ce que Feuerbach avait fait passer de la théologie à la philosophie, Marx le confiait désormais à la science. En effet tout le noyau « matérialiste » de la pensée de Feuerbach consistait à primer l'expérience sensible sur l'interprétation intellectuelle : « Comme il est ridicule d'imaginer qu'avec la conscience on a en même temps supprimé la cause du mal ! » (*Manifestes*, p. 150). Ce qui devient chez Marx : « Exiger ainsi la transformation de la conscience revient à interpréter différemment ce qui existe, c'est-à-dire à l'accepter au moyen d'une interprétation différente » (*Idéologie*, p. 44). L'identité des deux démarches est frappante. Bien avant *L'Idéologie allemande*, Marx privilégiait le réel par rapport à son reflet, mais il ne mettait jamais en question la représentation elle-même et ne se demandait pas si un savoir scientifique ou une pratique historique ne participaient pas de la structure représentative. Le jeune Marx se contentait de dénoncer le caractère dérivé des phénomènes idéologiques : « La misère religieuse est l'expression de la misère réelle » (*Contribution*, p. 49) ; « la philosophie allemande est le prolongement idéal de l'histoire allemande » (*Contribution*, p. 54) ; « M. Bauer ne conçoit que l'essence religieuse du judaïsme, mais non pas la base laïque, réelle de cette essence religieuse » (*S. F.*, p. 134) ; « l'esprit philosophique [...] n'est rien d'autre que l'esprit aliéné du monde se pensant de façon abstraite » (*Manuscrits de 1844, Pléiade II*, p. 123). La philosophie n'avait donc qu'une tare, son abstraction et son retard sur la réalité. Le philosophe arrive toujours *post festum* (*S. F.*, p. 108) et à lui, « l'histoire, comme le Dieu d'Israël le fit pour son serviteur Moïse, ne montre que son a posteriori » (*Contribution*, p. 51).

Marx affirmait déjà que seule la pratique communiste pourrait transformer le monde et que seuls les théoriciens communistes ont soumis « les fondements réels de la société à une critique incisive » (*S. F.*, p. 106). La véritable innovation de *L'Idéologie allemande*, c'est

que Marx renonce à s'occuper plus longtemps du détour philosophique et prétend découvrir directement la vérité à travers l'expérience. S'il est vrai que « n'importe quel problème philosophique profond se résout tout bonnement en un fait empirique » (*Idéologie*, p. 43), il est vain de s'obstiner à laisser la proie pour l'ombre. « La cause ne se trouve pas dans la conscience mais dans l'être. Non dans la pensée mais dans la vie » (*Idéologie*, p. 296). Les rapports entre l'idéologie et l'histoire matérielle ne sont plus considérés comme réciproques : « La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes » (*Idéologie*, p. 50), cette conception de l'histoire a donc pour base le développement du procès réel de la production [...] elle n'explique pas la pratique d'après l'idée ; elle explique la formation des idées d'après la pratique matérielle » (*Idéologie*, p. 69 sq.). Il n'envisage plus, comme en 1844, la « négation de la philosophie » par le « parti politique pratique » ou la transformation en « force matérielle » de « la théorie lorsqu'elle saisit les masses ». La lutte révolutionnaire n'a pas besoin de la philosophie, elle se déroule d'une manière autonome, elle lui succède mais ne la réalise pas. Marx ne croit plus que « la philosophie ne peut pas se réaliser sans supprimer le prolétariat » et que « le prolétariat ne peut se supprimer sans réaliser la philosophie » (*Contribution*, p. 64). Stirner avait en effet mis en évidence le caractère conservateur d'un tel dépassement de la philosophie quand il l'avait trouvé formulé par Moses Hess : « Il aurait pu ajouter que le socialisme ne veut pas “rendre seulement la philosophie effective” mais aussi la religion et le christianisme » (*OEuvres*, p. 432). En prétendant se situer au-delà de la philosophie, Hess s'illusionne : « D'où sait-il ce que “doit” l'espèce ? “Forme d'existence, aliénation, individuation de l'espèce”, tout cela, Hess le reprend à la philosophie qu'il a laissée derrière lui [...] Il “vole” Feuerbach par exemple, et “assassine” en même temps tout ce qu'il y

a là de véritable philosophie. Il aurait justement pu apprendre de Stirner que cette expression pompeuse d’“aliénation de l’espèce” est un “non-sens” ; mais où aurait-il dû se procurer les armes contre Stirner si ce n’est auprès de la philosophie déposée derrière lui ? » (*OEuvres*, p. 433).

Marx, mis en garde par ces lignes, s’est défait soigneusement du vocabulaire feuerbachien et s’est efforcé de prouver que Stirner n’avait pas non plus renoncé à la philosophie mais pensait au moyen des catégories de « genre » et d’« aliénation »²⁹. Cependant, cela ne suffit pas à garantir que Marx n’a pas quitté une philosophie pour en trouver une autre, ou la même sous un travestissement.

ON SAISIRA mieux la nouveauté de *L’Idéologie allemande* par rapport aux oeuvres antérieures de Marx et aux productions habituelles de l’école jeune-hégélienne en examinant la première interprétation qu’Engels proposa de *L’Unique*. La lettre où elle est exposée se place sur le terrain de la *Philosophie de l’avenir* : « Nous devons déduire le général du particulier, et non pas de lui-même ou à partir de rien à la Hegel. Ce ne sont là que des banalités évidentes, que Feuerbach a déjà énoncées séparément, que je ne répéterais pas si Hess ne rabaissait pas de manière aussi abjecte, par vieil attachement idéaliste – me semble-t-il – l’empirisme : Feuerbach et maintenant Stirner [...] C’est pourquoi il hait tous les égoïsmes en général et chacun d’eux en particulier et prêche l’altruisme, etc., ce qui revient toujours à préconiser l’abnégation chrétienne » (*Correspondance*, p. 346). Sans sortir de l’opposition éthique entre égoïsme et altruisme, Engels prend donc le parti de l’égoïsme, à la fois par répugnance pour le moralisme du bon apôtre Moïse, et parce que Stirner l’avait convaincu que c’était là la réalité empirique qui s’opposait au christianisme. Hess, à la suite de Feuerbach, avait au contraire interprété cette religion comme « théorie et logique de l’égoïsme »³⁰. Engels peut dès lors affirmer, en s’appuyant sur une analyse de *La Sainte Famille*, qui rattachait

l'empirisme et l'utilitarisme anglais au communisme : « Le principe du noble Stirner [...] c'est l'égoïsme de Bentham, avec cette seule différence que [...] Stirner est juché sur les épaules de l'idéalisme allemand, en idéaliste qui aurait versé dans le matérialisme et dans l'empirisme, tandis que Bentham n'est qu'un empiriste » (*Correspondance*, p. 345).

Alors que *L'Idéologie allemande* reprendra ce rapprochement entre Stirner et Bentham pour le combattre au nom de l'empirisme et de l'idéalisme, Engels voit en lui un tenant de ces doctrines et admet ses attaques contre Feuerbach, « du moins celui de *L'Essence du christianisme* ». Il renverse purement et simplement le système de valeurs qui formait tout le bagage sociologique des Jeunes Hégéliens et leur permettait d'affirmer le caractère maléfique de l'argent et de la religion en tant que manifestations de l'égoïsme³¹. *La Question juive* de Marx avait participé de ce système critique si proche de toute une tradition homélique chrétienne, puisqu'il y était proclamé que « le besoin pratique, l'égoïsme est le principe de la société bourgeoise » et que l'argent est son Dieu (*La Question juive*, p. 52). « Le mépris de la théorie, de l'art, de l'histoire, de l'homme considéré comme son propre but, c'est le point de vue réel et conscient, la vertu de l'homme d'argent » (*ibid.*, p. 53).

De telles considérations, qui prétendaient au réalisme, suffirent à montrer qu'il ne suffit pas de vouloir abattre l'idéalisme, comme Marx l'a toujours prétendu, pour remettre les choses sur leurs pieds. Lorsqu'en 1844 il résolut de participer à la lutte communiste et d'en finir avec les valeurs aristocratiques de l'hégélianisme de gauche, il se refusa à franchir, comme Engels, le pas qui l'aurait rapproché de Stirner, en inversant le jugement porté sur l'égoïsme. Dans *La Sainte Famille*, une première démystification de l'égoïsme apparaît pour combattre les illusions que se faisait Bauer à propos de l'Etat. Elle est d'autant plus remarquable que *La Question juive* avait déjà prétendu critiquer cette conception de l'Etat et en avait souligné le caractère

idéaliste (« Chrétienne est la démocratie politique... ») sans remettre en question le moralisme des spéculations sur l'égoïsme : « Ce qui assure la cohésion des atomes de la société bourgeoise, ce n'est donc pas l'État, c'est le fait que ces atomes ne sont des atomes que dans la représentation, dans le ciel de leur imagination – et qu'en réalité ce sont des êtres prodigieusement différents des atomes : non pas des égoïsmes divins, mais des hommes égoïstes » (*S. F.*, p. 147).

L'individu ne sera plus désormais, aux yeux de Marx, un principe métaphysique mauvais ou bon, antithétique du principe communautaire. Si l'égoïsme demeurerait la vérité de la société bourgeoise, comme pour Moses Hess, il apparaissait maintenant comme une donnée concrète, riche en relations déterminées (propriété privée, exploitation réciproque, concurrence, etc.). Et Stirner, idéologue de l'égoïsme bourgeois, se révélait incapable, selon Marx, de sortir du cercle métaphysique abstrait en privilégiant l'atome par rapport à la totalité, dans la tradition de la monade leibnizienne, qui ignore les déterminations concrètes : « L'unicité de Sancho est ici ravalée au rang d'une qualité qu'il partage avec n'importe quel pou ou n'importe quel grain de sable » (*Idéologie*, p. 485). Il était impossible pour Marx, qui avait bien évolué depuis sa thèse sur l'atomisme grec, de reconnaître le concret ailleurs que dans la forme la plus complexe. Par là il rejoignait le système hégélien sur un point crucial.

Cependant, *La Sainte Famille* (p. 160), dans son opposition au moralisme de Bauer, avait admis le postulat de Bentham : « Les intérêts individuels sont les seuls réels. » Du coup, l'utilitarisme y était considéré comme le chaînon permettant de passer du matérialisme d'Helvétius au communisme d'Owen (*S. F.*, p. 158). Au contraire, dans *L'Idéologie allemande* (pp. 450-55), on passe d'Helvétius à Bentham « et Mill » (l'économiste), par l'intermédiaire des physiocrates, et la chaîne s'interrompt avec « cette apologie de l'ordre existant », sans déboucher sur le communisme. En effet, si l'économie politique est la vérité de l'utilitarisme, le seul lien entre matérialisme

et communisme – le rejet de l'idéalisme – n'est qu'une phraséologie en face de la réalité de la lutte des classes. D'ailleurs, le médiateur de *La Sainte Famille*, Feuerbach, qui avait révélé aux Allemands la critique matérialiste, cède la place à Hegel, qui avait montré comment l'utilitarisme, idéologie de la société bourgeoise, prolongeait la négation de la religion par les Lumières. La *Phénoménologie de l'Esprit* soulignait le passage du monde de la foi (l'universel séparé de la conscience de soi) à celui de l'utilité (la certitude subjective s'emparant des objets et y trouvant confirmation d'elle-même) juste avant « la Liberté absolue et la Terreur »³². Hegel sert ici le propos de Marx en tant qu'historien positif : il manifeste le retard de *L'Idéologie allemande*, son caractère répétitif par rapport au matérialisme français et à l'économie politique anglaise, qui avaient reflété fidèlement le monde bourgeois de l'exploitation.

C'est donc un abandon complet des prétentions d'Engels, qui reliait l'égoïsme au communisme par un tour de passe-passe dialectique, opérant uniquement sur l'apparence éthique des deux théories : « Cet égoïsme n'est que l'essence, devenue consciente d'elle-même, de la société actuelle et de l'homme de maintenant [...] C'est pourquoi cet ouvrage est important [...] Nous devons bien nous garder de le rejeter, mais nous devons l'exploiter comme l'expression de la folie régnante et, en le renversant, nous devons bâtir notre édifice sur lui. Cet égoïsme [...] en est arrivé à un tel point d'exacerbation qu'il ne saurait maintenir son caractère étroitement individuel, mais doit se transmuier sur-le-champ en communisme [...] Nous devons partir du Moi, de l'individu empirique en chair et en os, non pas pour en rester prisonnier comme Stirner, mais pour nous élever progressivement vers l'“homme”» (*Correspondance*, pp. 345 sq.). Marx n'envisageait pas que la dialectique pût s'appliquer valablement de cette manière à des idées séparées de la réalité. Il ne partageait pas non plus la crédulité d'Engels accordant une valeur principielle à des réalités établies par une « science » positive, indépendamment de la

lutte des classes.

Cette lettre d'Engels peut passer, dans sa différence avec *L'Idéologie allemande*³³, pour l'esquisse de ce que deviendra la philosophie marxiste : une métaphysique positiviste animée par une dialectique abstraite appliquée à n'importe quelle représentation. Car ce n'est pas l'empirisme de *L'Idéologie allemande* et sa tentative d'interprétation globale des phénomènes sociaux en dehors de toute spéculation métaphysique, qui inspira le piteux matérialisme de Plekhanov et Lénine – puisqu'ils ne disposaient que de *La Sainte Famille* comme source scripturaire. Le marxisme « orthodoxe », dans son opposition à Hegel, est curieusement tributaire du jeune Marx, mais sa récupération du matérialisme bourgeois a des causes historiques bien plus fondamentales, comme l'a montré le *Lénine philosophe* de Pannekoek³⁴ : la participation du vieux mouvement ouvrier au sauvetage de la société capitaliste et la création d'un capitalisme bureaucratique d'Etat soutenu par une idéologie marxiste.

LA CONDAMNATION de la philosophie prononcée par Stirner se fondait sur la critique feuerbachienne de la religion et du système de Hegel : « La philosophie moderne » n'est « que la résolution et la transformation de la théologie en philosophie » (*Manifestes*, p. 155). Mais, contrairement à ce que l'on pensait depuis Hegel, et que Marx avait lui aussi affirmé dans sa jeunesse, pour Stirner, ce n'est pas la philosophie qui est la vérité de la religion. C'est la religion qui est toujours à l'oeuvre, masquée, au sein de la philosophie moderne et des doctrines révolutionnaires : « La philosophie ne peut vraiment se développer jusqu'au bout et s'accomplir qu'en tant que théologie, celle-ci étant le lieu de son dernier combat » (*OEuvres*, p. 150). Il ne saurait donc être question de la rénover, à la Feuerbach, en reprenant sous une forme anthropologique les prédicats théologiques (cf. *OEuvres*, p. 127). Hegel est bien, comme la montré Feuerbach, le philosophe du protestantisme, mais loin d'y voir un progrès de l'esprit

humain, Stirner comprend ce dépassement du catholicisme féodal comme l'intériorisation du sacré et le renforcement de la dépendance. Les modernes sont esclaves de la Science et non plus de la Foi. À la place de l'Église, ils ont mis des idées – l'État, la Société et même l'Humanité – qui les dépossèdent bien plus radicalement d'eux-mêmes : « Ce sont des concepts qui décident de tout, des concepts qui règlent la vie, des concepts qui régissent » (*OEuvres*, p. 158). Stirner ne croit pas plus à la réalité substantielle de l'État – qui disparaîtra lorsqu'il n'y aura plus personne pour le respecter (cf. *OEuvres*, p. 281) – qu'à celle de l'économie – puisque l'argent perdra toute valeur dès qu'on renoncera à lui en attribuer. La solution ne surviendra que d'une prise de conscience par chacun : « Dévoré par la faim, Tu erres en criant autour des murs de l'église à la recherche d'un peu de profane, et toujours le cercle de Ta course s'élargit. Bientôt cette église recouvrira toute la terre, Te repoussant jusqu'à son extrême bord ; encore un pas et le monde du sacré aura vaincu, Tu disparaîtras dans l'abîme ! [...] Fais le saut, enfonce les portes du sanctuaire, pour T'y ruer. Quand Tu auras dévoré le sacré, Tu l'auras fait Tien ! Digère l'hostie et Tu seras délivré !³⁵ » Consommer le sacré, c'est non seulement m'approprier ce qui me restait étranger et me rendait étranger à moi-même, c'est aussi le détruire radicalement. Feuerbach et le jeune Marx transmettaient la souveraineté divine à l'abstraction qu'ils nommaient l'Homme : « L'Homme est pour l'homme l'être suprême » (*Contribution*, p. 57). Au contraire le Moi stirnérien n'est pas un nouveau Dieu et son livre n'a rien de théologique, même négativement : « Je ne suis 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 [...] contre Moi, l'inexprimable [...] Ce ne sera pas la pensée mais Mon absence de pensée, c'est-à-dire Moi, l'impensable et l'incompréhensible, qui Me délivrera de la possession » (*OEuvres*, p. 203).

Stirner va donc à l'encontre de l'affirmation fondamentale de Hegel qui est une expulsion de l'ineffable et de l'immédiat, tant des fondements que des résultats de la philosophie, du moins sous une forme positive³⁶. Cela ne suffit pas à en faire un philosophe romantique, car il ne se soucie ni de l'essence de la vérité ni de la nature de l'être³⁷. Dans un mouvement qui fait beaucoup plus penser à Kierkegaard qu'à Nietzsche, il conduit la philosophie à sa perte – la confrontation avec cet Unique, irréductible à tout discours. Et lorsqu'il aborde le problème du langage, c'est au moyen d'un nominalisme radical : « Pour penser et parler, J'ai besoin des vérités et des mots, comme d'aliments pour manger [...] Les vérités sont des phrases, des manières de parler (logos) qui, mises en rapport ou en ordre et en rang, forment la logique, la science, la philosophie [...] Même en tant que Mes propres créations, elles Me sont déjà devenues étrangères, dès que Je les ai créées » (*OEuvres*, p. 380). Il faut donc se libérer de cette logique qui fonde « la domination des théories et des principes, la souveraineté de l'esprit ». Dans *L'Anticritique*, Stirner eut à se défendre contre les interprétations de son livre qui lui renvoyaient un système de l'Égoïsme, de l'individu, du Moi ou même du Néant³⁸. Il précisa que ces mots n'étaient nullement des entités métaphysiques sur lesquelles pourrait s'édifier une doctrine et marqua sa préférence pour les termes simplement négatifs (ineffable, incomparable, unique) ; ce genre de mot « n'est qu'un nom ; il vise donc quelque chose d'autre que ce qu'il dit [...] Ce que Stirner dit est un mot, une idée, un concept ; ce qu'il vise n'est ni mot, ni idée, ni concept. Ce qu'il dit ne correspond pas à ce qu'il vise et ce qu'il vise est ineffable [...] L'Unique [...] n'est susceptible d'aucun contenu, est l'indétermination même ; c'est de Toi que lui viennent d'abord contenu et détermination [...] Celui qui le considère comme un principe s' imagine pouvoir en traiter philosophiquement ou théoriquement, mais il ne fait que donner de vains coups dans le vide » (*OEuvres*, pp. 400 sq.).

Marx, qui ne s'est pas privé de reprocher à Stirner ses idées, se

gausse plus encore de son « absence d'idées ». Mais, par-delà les critiques formalistes et contradictoires, il a su reconnaître l'importance du « rien » stirnérien : « Tout le problème du passage de la pensée à la réalité, et donc du langage à la vie, n'existe que dans l'illusion philosophique, autrement dit, ne se justifie que pour la conscience philosophique, incapable de concevoir clairement la nature et l'origine du hiatus apparent qui la sépare de la vie [...] Un de ces chevaliers errants se mit en quête d'un mot qui constituât, en tant que mot, la transition en question, cessât en tant que mot d'être un simple mot ; d'un mot qui, se détachant du langage de façon mystérieuse et transcendante, évoquât l'objet réel qu'il désigne, bref, jouât, parmi les mots, le même rôle que l'homme-dieu rédempteur parmi les hommes [...] Ce néant idéologique, à prétention philosophique, constituait bien, ipso facto, la fin de la philosophie, tout comme son langage ineffable constitue la fin de tout langage » (*Idéologie*, pp. 492 sq.). Marx se trompe assurément d'adversaire et attribue à Stirner les prétentions philosophiques de Feuerbach. Stirner ne se souciait nullement de « l'essence de la vérité », de la réconciliation des mots et des choses, de l'adéquation de la pensée à l'être. Il n'entendait pas fonder un discours rationnel sur la ruine de la raison.

CEPENDANT, sa pratique littéraire présentait toutes les apparences d'une quête de la vérité dans l'épaisseur du langage, à travers les sédiments déposés par la tradition philosophique et religieuse. Il préférait manifestement étayer son argumentation avec des citations bibliques, des références à l'histoire ancienne, des emprunts à la *Philosophie de l'histoire* de Hegel, ainsi qu'en jouant sur le sens des mots au moyen de l'étymologie, la synonymique et la traduction. Marx est très sévère pour ces pratiques. Elles prouvent que Stirner fait encore partie de la corporation des philosophes, où l'on se contente « d'inventer de nouvelles phrases creuses pour interpréter le monde existant » (*Idéologie*, p. 435). Ces glissements sémantiques ne sont

qu'un moyen commode pour « faire passer des pensées en contrebande » (*Idéologie*, p. 306). Par exemple, Stirner ayant instruit le procès de la valeur en « apposant » valeur éthique et valeur commerciale, Marx remarque : « Si saint Max veut se mettre sérieusement à exploiter cette amphibologie, il pourra arriver finalement à faire toute une série de découvertes brillantes en matière d'économie, sans savoir un traître mot d'économie politique » (*Idéologie*, p. 263). Signalons ici que Marx sous-estime les connaissances de Stirner, comme d'habitude, puisque ce dernier était en train de traduire Adam Smith et en savait certainement beaucoup plus que Moses Hess, que le Marx de *La Question juive* ou l'Engels d'*Esquisse d'une critique de l'économie politique*, sur l'origine et la nature de la richesse. D'autre part, Marx contestait la rigueur des procédés chers à Stirner : « Quand deux mots présentent un rapport étymologique ou même simplement une assonance, on les rend solidairement responsables l'un de l'autre, ou bien on emploie un mot qui a diverses significations, tantôt dans l'une, tantôt dans l'autre acception, et ceci en se donnant l'air de parler d'une seule et même chose dans ses diverses réfractions » (*Idéologie*, p. 307). Un pastiche vient même prouver que l'on démontre n'importe quoi avec une telle méthode, si l'on ne s'entoure pas de précautions scientifiques. Il est toutefois curieux de constater que Marx reconnaît la légitimité de tels procédés lorsqu'ils sont utilisés par Hegel (*Idéologie*, p. 359) et... par Proudhon (*Idéologie*, p. 401) parce qu'ils défendaient une bonne cause ! Stirner avait d'ailleurs noté le même parti pris chez Feuerbach, qui « fait à Hegel le reproche de maltraiter le langage en entendant par bien des mots autre chose que ce pour quoi les prend la conscience naturelle, tout en commettant d'ailleurs lui-même la même faute » (*OEuvres*, p. 374).

La pratique de la « preuve par l'étymologie », si caractéristique de la philosophie allemande moderne, fut pendant des siècles la principale méthode de démonstration scientifique avant que ne

s'impose la méthode expérimentale. Elle se rattache à l'interprétation allégorique, qui fut longtemps le seul moyen de dire quelque chose de nouveau sans toucher à l'autorité des textes traditionnels. Il n'est pas étonnant que Stirner, avec sa culture essentiellement universitaire, ait tout naturellement employé ces arguments scolastiques, sans qu'on puisse l'accuser de croire aux idées qui fondent cette herméneutique.

De même que ses références à la Bible n'en font pas un chrétien, son érudition empruntée à Hegel n'implique pas qu'il soit un adepte du Système et ses jeux de mots ne suffisent pas pour le transformer en partisan du mythe du langage primitif, quoi qu'en dise Marx : « Dans l'Association [...] on parlera la langue en soi, la langue sacrée – l'hébreu, et même le dialecte [*sic*] araméen, celui que parlait le Christ » (*Idéologie*, p. 469). Marx, qui prône des méthodes scientifiques plus modernes, s'avère pourtant tout le contraire d'un empiriste lorsqu'il expose sa conception générale du langage et la situe dans un cadre historique hautement spéculatif : « Le langage a perdu le caractère de phénomène naturel dans toutes les langues modernes hautement développées » (*ibid.*)... ce qui donne à penser qu'une langue « naturelle » ait pu exister ! voire qu'elle existe encore dans les populations contemporaines moins « développées » !... « Il va de soi que les individus contrôleront un jour totalement ce produit du Genre [*sic*] comme les autres » (*ibid.*). La langue, comme tous les phénomènes historiques, connaît un statut provisoire entre l'en-soi immobile de la nature et l'absolu en-soi et pour-soi du communisme. Il est difficile de tirer de la seule expérience ce genre de certitude !

On voit que Marx ne s'est pas contenté d'opposer à l'Unique le dur démenti de la réalité empirique. La vision générale qui lui permettait de rassembler les données complexes et contradictoires de l'expérience restait tributaire de l'hégélianisme. Elle s'inspirait beaucoup moins de Hegel lui-même que de la critique feuerbachienne de la philosophie absolue.

Stirner avait reproché à Feuerbach de « revêtir le matérialisme

de sa “nouvelle philosophie” de ce qui fut jusqu’alors propriété de l’idéalisme, de la “philosophie absolue” » (*OEuvres*, p. 374). Marx avait renoncé, au moins verbalement, aux oripeaux idéalistes de Feuerbach. Mais c’est le « matérialisme » feuerbachien, repris par Marx, qui est encore une philosophie, spéculant sur l’être et filtrant la réalité à travers une interprétation systématique qui présente tous les caractères d’une idéologie.

Feuerbach rejetait, lui aussi, le langage et sa logique pour défendre les privilèges de l’ineffable. Seulement, l’ineffable de Stirner voulait marquer l’impossibilité pour toute philosophie ou science de s’emparer de l’Unique. Il situait l’existence de l’Unique hors des relations nécessaires que le langage ne peut manquer d’instituer. L’ineffable feuerbachien a une autre signification. C’est le point de départ de la « philosophie de l’avenir », simpliste renversement de la dialectique hégélienne. C’est le sensible, le monde extérieur que la conscience saisit avant toute réflexion, l’immédiat que Hegel définissait comme néant. Pour Feuerbach, l’être de Hegel, « l’être énoncé ou pensé est aussi peu l’être réel que le mot est la chose [...] L’être fondé uniquement sur de tels ineffables » (l’être du matérialisme, qui affirme la positivité du réel, de l’ineffable) « est par lui-même quelque chose d’ineffable. Parfaitement il est l’ineffable. Il faut d’abord que les mots cessent pour que commence la vie, et se dévoile le secret de l’être » (*Manifestes*, p. 169). Ineffable ne signifie pas irrationnel : « Si l’ineffabilité est déraison, toute expérience est alors déraison, puisqu’elle n’est jamais, au grand jamais, que cette existence-ci. Mais l’existence n’est pas déraison. L’existence, même si on ne peut l’énoncer, possède en elle-même sens et raison » (*ibid.*). On ne pouvait rêver justification plus candide de l’ordre naturel que cette fantastique position du sensible comme rationalité plus haute que l’intelligible. La raison trouvait son véritable royaume dans la nature et l’activité historique humaine était, au moins en un premier mouvement, la négation de cette relation privilégiée. C’est un tel acte

de foi³⁹ que les *Manuscrits de 1844* tenaient pour une « attitude sérieuse et critique envers la dialectique hégélienne » (*Pléiade II*, p. 120) et qu'Engels trouvait « géniale » (*S. F.*, p. 116). Marx s'était tout de même défié du conservatisme d'une pareille doctrine et y avait réintroduit, par un coup de force, la négation de la négation, non plus comme aventure de l'esprit, mais comme « l'acte seul réel de tout être » – l'appropriation du monde aliéné par lui-même (*Manuscrits de 1844*). Une telle révision diminuait encore la cohérence du point de vue feuerbachien, déjà traversé par le gouffre de la différence ontologique entre la conscience et l'objet, entre l'être et le savoir : c'est ce que Marx soulignait en opposant l'aliénation et l'extériorisation. Les *Thèses sur Feuerbach* introduiront une nouvelle correction : le « sensible » de Feuerbach, conçu d'une manière trop théorique, devait être compris « en tant qu'activité pratique concrète de l'homme » (*Idéologie*, p. 33). Il faisait donc passer le regard scientifique de la nature à l'histoire, interdisant par avance des fantaisies comme la spéculation sur la « dialectique de la nature ». Mais la structure de son matérialisme, devenu pratique et dialectique, ne diffère pas fondamentalement de celui de Feuerbach après la mise en mouvement de l'objet. Il s'agit toujours d'une théorie de la représentation, même si c'est l'activité subjective qui est devenue objet de science : il reproche uniquement à Feuerbach de méconnaître « que le monde sensible qui l'entoure n'est pas un objet donné directement de toute éternité et sans cesse semblable à lui-même, mais le produit de l'industrie et de l'état de la société » (*Idéologie*, p. 55).

OR STIRNER se sépare de tous les hégéliens, Marx compris, sur cette question du primat de l'objet : « La pensée allemande, plus que toute autre, cherche à parvenir aux origines et aux sources de la vie et ne la voit que dans la connaissance elle-même [...] Dans l'homme comme dans la nature, seule la pensée vit : tout le reste est mort ! L'histoire de l'esprit ne peut aboutir qu'à cette abstraction, à la vie de l'abstrait ou

de ce qui est sans vie [...] Comment peut-on prétendre que la philosophie ou l'époque moderne ont amené la liberté, en Nous libérant de la domination de l'objectif ? [...] L'époque moderne [...] n'a fait que transformer les objets existants en objets représentés, c'est-à-dire en concepts, devant lesquels l'antique respect, bien loin de se perdre, s'est accru et amplifié » (*OEuvres*, p. 150). Stirner, à Berlin, ne pouvait soupçonner les effets de l'industrialisation et dénoncer la manière dont la technique transforme pratiquement l'objet en concept et le concept en objet. Sa critique de la métaphysique ne laisse cependant aucun doute sur les dangers de la production tant matérielle qu'intellectuelle des objets et sur « les illusions du progrès », propres aux libéraux. Au contraire, le pari de Marx sur le dépassement de la philosophie par le développement de la production matérielle en fait un précurseur de la religion moderne de la technique, du développement et du productivisme.

Stirner rejetait toute logique au nom de l'expérience ineffable de son existence. Marx, comme Feuerbach, prétendait découvrir une rationalité plus légitime que celle du discours philosophique au cœur même de l'expérience objective. La fin de l'histoire était, pour Marx, le règne enfin universel de la raison ; pour Stirner, c'était la consommation de toute logique. Cela n'implique pas un renoncement à la dialectique, puisque Marx voyait se développer dans l'histoire une dialectique objective qui justifiait l'usage de la dialectique chez le théoricien critique, tandis que Stirner donnait une forme dialectique à la conquête de l'unicité. Bien entendu, ce n'est pas toujours une véritable dialectique, mais une rhétorique, destinée à convaincre un public friand de triades logiques, qui s'expose complaisamment au début de *L'Unique* à travers les laborieux exercices d'école où Stirner tente de plier, coûte que coûte, le passé. C'est en face de problèmes réels, de solutions à découvrir pour le présent, que la dialectique stirnérienne donne sa vraie mesure. Contre Bauer, qui « dépassait » la différence entre juif et chrétien en montrant qu'ils étaient tous deux

citoyens, il ne se contente pas, comme Marx, de déplacer le problème et d'en faire un conflit entre l'Etat « chrétien » et la société civile « juive » – ce qui n'est jamais qu'un usage arbitraire de la métaphore –, il ne voit de solution que pratique : « On conçoit l'opposition de manière trop formelle et trop faible, quand on ne veut que la “dissoudre” pour faire place à un troisième terme “conciliateur” » (*OEuvres*, p. 254). « Vous ne cesserez de simplement vous dissimuler votre opposition que lorsque Vous l'admettrez dans sa totalité et que chacun de Vous s'affirmera unique de la tête aux pieds. Alors, l'opposition précédente sera évidemment résolue, mais parce qu'une autre, plus puissante, l'aura absorbée » (*ibid.*). Nous ne renonçons pas à nous affronter parce qu'un curé nous aura persuadés que nous sommes « enfants de Dieu », « membres de l'humanité », ou « concitoyens ». Nous exacerbons notre querelle jusqu'à ce que notre première opposition se révèle anodine – simple antagonisme de théâtre entre des « rôles » – et que la véritable hostilité, entre toi et moi, puisse enfin s'affirmer. Stirner est profondément hégélien, puisque c'est la négation de la négation qui dépasse la négation, mais il n'y introduit aucune affirmation suspecte, aucune entité médiate supérieure. Il n'est pas pour autant un penseur tragique, car aucune négation n'est posée dans l'absolu : ni la réalité extérieure, ni les idées construites par l'humanité, ni l'unique qui s'en libère.

On serait tenté de rapprocher ici Stirner de Proudhon, puisque ce dernier opposait à la dialectique hégélienne une dialectique antinomique, rejetant la synthèse comme « gouvernementale » : « Les termes antinomiques ne se résolvent pas plus que les pôles opposés d'une pile électrique ne se détruisent. Le problème consiste à trouver non leur fusion qui serait leur mort, mais leur équilibre sans cesse instable, variable, selon le développement même de la société⁴⁰. » Mais Proudhon combat l'idée même de conflit. Il réfute la synthèse, mais aussi la négation simple. C'est le penseur de l'équilibre, du compromis, le « comptable », dira Marx, des « bons et des mauvais

côtés ». « Ce n'est pas la catégorie qui se pose et s'oppose à elle-même par sa nature contradictoire, c'est M. Proudhon qui s'émeut, se débat, se démène entre les deux côtés de la catégorie » (*Pléiade I*, p. 81). Marx reprocherait plutôt l'inverse à Stirner : il abuse de l'opposition et invente sans cesse des négations en donnant une extension quasiment universelle à l'idée de négativité : « Tout l'art consiste en ceci : 1. La négation qui se rapportait d'abord à la copule est rattachée au sujet, puis au prédicat. 2. La négation, le "Non" prend, selon les besoins, le sens d'altérité, de différence, d'opposition, ou d'abolition pure et simple » (*Idéologie*, p. 310). « Tout ce qui est étranger est devenu pour lui pure apparence, pure représentation dont il s'affranchit purement et simplement en la récusant, en déclarant qu'il n'a pas cette représentation [...] Il critique les conditions réelles en faisant d'elles "le sacré" » (*Idéologie*, p. 313).

NOUS AVONS DÉJÀ rencontré l'un des procédés favoris de Marx, qui rapproche constamment les développements stirnériens de tel ou tel aspect connu de la tradition philosophique, afin de prouver que son adversaire est un « chevalier de l'Absolu ». Autant peut sembler légitime la colère marxienne contre le primat que Stirner accorde aux transformations de la conscience et son ignorance supposée des facteurs « matériels », autant le procès qu'il instruit contre la « philosophie » de *L'Unique* et son hégélianisme s'avère injustifié et dangereux pour Marx lui-même, puisqu'il l'amène à reprendre, sans aucune distance, les arguments de Feuerbach contre Hegel. À trop vouloir montrer que Stirner philosophe, c'est Marx qui révèle son adhésion à une philosophie rétrograde et s'empêtre dans des contradictions pénibles.

Par exemple, il s'obstine à dénoncer l'abstraction du Moi stirnérien malgré tout ce qu'a pu écrire Stirner pour indiquer qu'il ne s'agissait pas d'un concept métaphysique. Une première démonstration profite du procédé littéraire, somme toute banal à

l'époque, selon lequel Stirner reconstruit, au moyen d'une rhétorique ternaire, la genèse de l'égoïsme à travers « une vie d'homme » et l'histoire philosophique de l'Occident. Il est trop évident que ce n'était qu'une fable, débouchant sur sa propre négation, et que l'Unique voulait par là s'éprouver, en se confrontant aux catégories classiques de l'idéalisme et du réalisme. Mais Marx, prenant l'exposé à la lettre, feint de croire que nous sommes en présence d'un « "Moi" spirituellement engendré par deux catégories, "idéalisme" et "réalisme" dont l'existence est purement spéculative » (*Idéologie*, p. 272). Assurément Stirner rejetait tous les conditionnements, naturels comme culturels, et l'Unique ne risquait pas d'être enfant de l'« amour » feuerbachien. Mais il ne pouvait pas non plus naître de la copulation du réalisme et de l'idéalisme, puisque des catégories aussi générales ne peuvent engendrer un fils Unique. Stirner voulait simplement réviser l'histoire hégélienne à la lumière de ses propres exigences et non exposer la généalogie du Sauveur. Pour justifier ce retournement de l'ordre effectivement suivi par Stirner, Marx en vint à rallier l'historicisme le plus plat : « Ce développement reprend fidèlement la méthode de déduction qui consiste à faire des enfants les géniteurs de leur père, et d'aujourd'hui la cause d'hier » (*Idéologie*, p. 168). Marx semble se soumettre ici à la dictature des phénomènes, mais cet empirisme systématique disparaîtra en même temps que son occasion polémique. Marx retrouvera la conception hégélienne de l'histoire lorsqu'il construira sa propre analyse des phénomènes sociaux⁴¹.

Sans se soucier de la contradiction que faisait apparaître ce nouvel argument par rapport au précédent, Marx voulut ensuite identifier le Moi stirnérien au Néant qui ouvre la *Logique* de Hegel : « Sancho est toujours à la recherche de la fameuse "pensée non conditionnée" de Hegel, autrement dit la pensée sans prémisses dogmatiques qui n'est qu'un vœu pieux chez Hegel aussi » (*Idéologie*, p. 477). Il rendait assurément plus justice à Stirner en

insistant sur l'autonomie de l'Unique, mais il faussait à nouveau les perspectives : cette absence de conditionnement était, chez Stirner, le fruit d'une difficile conquête, un résultat et non un commencement dogmatique. S'il fallait croire Marx, L'Unique partirait de la conclusion de la *Philosophie de l'Histoire* et aboutirait aux prémisses de la *Logique*. Marx ne se demande pas pourquoi toute la *Logique* de Hegel ne vient pas alors imposer ses déductions à la suite du premier théorème que Stirner est censé reprendre. Lorsque Marx réfute la page où Stirner affirme qu'il n'était pas penseur avant d'avoir pensé, chanteur avant d'avoir chanté, et que ses divers talents ne sont fondés sur rien, il semble énoncer des vérités empiriques banales, énumérant les conditions préexistantes à tout chant, mais sa conclusion se veut philosophique : « Il s'agit de l'esprit qui se crée lui-même à partir du néant, donc d'un néant qui, de néant, se fait esprit [...] Le néant servant ici comme base est un quelque chose très diversifié [...] Dans le développement d'une qualité quelconque, quelque chose se crée donc à partir de quelque chose et par quelque chose on ne passe pas du tout, comme dans la logique hégélienne, du néant au néant par le néant » (*Idéologie*, p. 173). En fait, il répond ici au problème métaphysique posé par Leibniz : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » – ou plutôt il l'abolit par un acte de foi : s'il y a des choses, il n'y a pas de néant. Pour cela, il se réfère au positivisme de Feuerbach, qui identifiait l'être à la totalité des choses, la réalité à l'objectivité et la négativité au néant : « L'être dans la pensée, l'être sans objectivité, sans réalité, sans être-pour-soi est sans doute néant ; mais dans ce néant-là, je me contente d'exprimer la nullité de mon abstraction [...] Si je fais abstraction du contenu de l'être, il ne me reste sans doute rien d'autre que la pensée du néant [...] L'être n'est pas un concept universel séparable des choses » (*Manifestes*, p. 167).

Une analyse similaire veut répondre au procès que Stirner avait engagé contre Feuerbach sur la distinction entre un « moi inessentiel » (vécu par chacun dans son existence quotidienne) et un « moi essentiel

» (l'Homme générique) : Marx prétendit découvrir la même distinction dans un passage de *L'Unique* : « Je ne Me suppose pas, parce qu'à chaque instant Je ne fais pas autre chose que Me poser et Me créer [...] Je suis créateur et créature en une seule et même personne » (*OEuvres*, p. 206). On ne pouvait pourtant se démarquer plus clairement par rapport à la scission objet-sujet. « Le libéralisme est religion parce qu'il sépare mon être de moi-même pour le placer au-dessus de moi » (*ibid.*, p. 226). C'est donc la réfutation feuerbachienne de Hegel qui va servir encore une fois de recours à Marx : « Le rapport entre créateur et créature se transforme en une explication de l'acte de se présupposer soi-même, c'est-à-dire qu'il se transforme en une représentation très "maladroite" et très confuse de ce que Hegel dit de la réflexion dans sa "théorie de l'essence" [...] Dans ce chapitre de la *Logique*, Hegel expose les "mécanismes" de ce "néant créateur"» (*Idéologie*, p. 299). Il emprunte à Feuerbach cette critique de la subjectivité réflexive : « Hegel a fait de cette activité subjective l'autoactivité de l'être divin [...] C'est seulement ainsi que la liberté de l'absolu à l'égard de la matière, qui n'est d'ailleurs que présupposition et représentation, peut devenir réalité et vérité [...] Donc c'est à cette seule condition que Dieu se pose lui-même comme matière » (*Manifestes*, p. 157). « La pensée spéculative se prend elle-même pour la norme de toute réalité. Elle ne reconnaît de réalité qu'à ce qui la confirme et lui donne de quoi penser. Aussi, comme il est le néant de la pensée, comme il n'est rien pour la pensée, et donc le vide de pensée, l'être de la pensée abstraite est le néant en soi et pour soi. C'est justement pourquoi l'être que la pensée spéculative introduit dans son domaine, et dont elle revendique pour soi le concept, est lui aussi un pur fantôme » (*Manifestes*, p. 166). Cette réhabilitation de l'objet, en tant que justification de la science, est toujours présente derrière *L'Idéologie allemande* et permet notamment à Marx de dénoncer comme « fantôme » le mauvais objet, cette « propriété » d'un sujet qui ne se reconnaît aucune réalité substantielle. Si tout ce

qui se situe en dehors de la philosophie doit être défini comme néant, l'oeuvre de Stirner entre dans cette catégorie, mais il est paradoxal de l'y faire entrer par analogie avec l'effort le plus grandiose de construction métaphysique.

MARX A DONC RENONCÉ à la « science », le temps de prouver le caractère philosophique de *L'Unique*. Il s'est rallié à une philosophie qui donnait valeur de dogme au principe de réalité et soumettait d'autant plus l'histoire à la nature que Marx en abandonnait le côté « idéaliste », l'humanisme générique. Sous des dehors progressistes ou « libéraux », qui tenaient justement à cet humanisme, la pensée de Feuerbach était l'une des plus réactionnaires que l'on pût trouver à l'époque en Allemagne. En dépit de sa polémique avec Schelling, il participait à la même réaction anti-hégélienne, qui réhabilitait la nature au détriment de l'histoire, la tradition au détriment de la création, le sentiment au détriment de la dialectique, il justifiait la famille et l'autorité, et transposait toutes les acquisitions de la religion sur le sol le plus sûr de la vie profane. Sa formule la plus provocatrice, « *der Mensch ist was er ißt* » – l'homme est ce qu'il mange – n'a jamais été, dans la vulgarité d'un matérialisme la Homais⁴², que l'écho de la théologie eucharistique. Son matérialisme répétait le mouvement de la pensée révolutionnaire bourgeoise au moment où s'affirmait le prolétariat. Et Marx, qui semble avoir oublié la solidarité de la science empirique et de la philosophie, s'est imaginé qu'il abandonnait la philosophie en se consacrant à l'étude de l'expérience et sera tenté, même lorsque Bakounine aura dénoncé le socialisme des savants, d'accorder une valeur révolutionnaire à la science positive séparée⁴³.

Dans le choix de ses armes polémiques, Marx se révèle donc encore membre de la communauté jeune-hégélienne, qu'il attaquait en ces termes : « Même dans ses tout derniers efforts, la critique allemande n'a pas quitté le terrain de la philosophie [...] La polémique qu'ils mènent contre Hegel et entre eux se borne à ceci : chacun isole

un aspect du système hégélien et le tourne à la fois contre le système tout entier et contre les aspects isolés par les autres » (*Idéologie*, p. 43). Marx et Stirner voulaient également en finir avec cette école, dont ils dénonçaient tous deux la fragmentation. Marx, pour qui les discussions philosophiques n'avaient aucune prise sur l'histoire réelle, se contentait d'y voir une perversion technique du discours métaphysique : « On commença par choisir des catégories hégéliennes pures, non falsifiées, telles que la substance, la conscience de soi ; plus tard, on profana ces catégories par des termes plus temporels tels que le Genre, l'Unique, l'Homme, etc. » (*ibid.*). On peut remarquer que les « profanations » de l'hégélianisme proposées sont l'Unique stirnérien mais aussi le Genre et l'Homme, les catégories feuerbachiennes prônées par Marx et Engels quelques mois plus tôt. Stirner, qui accordait à l'histoire des idées une tout autre importance, interprète le même phénomène d'une manière plus extensive : « Avec le temps et à travers de multiples avatars, l'Esprit saint est devenu "l'idée absolue", qui s'est elle-même cassée et fragmentée de la manière la plus variée dans les différentes idées d'amour de l'homme, de raison, de vertu civique, etc. » (*OEuvres*, p. 158). Cette fois, les « fragments » hégéliens ont tous une dimension pratique, car Stirner critique surtout les conséquences de la philosophie dans l'existence, tandis que Marx semble se désoler d'une déviation théorique. Stirner ne contestait pas simplement les prétentions de la philosophie, il détruisait la possibilité même d'une anticipation conceptuelle de la vie : « S'il faut complètement dissoudre et faire disparaître les hypothèses jusqu'ici existantes, elles ne doivent se résoudre à nouveau dans une hypothèse supérieure, c'est-à-dire dans une pensée ou la pensée elle-même » (*OEuvres*, p. 206).

En réalité toute cette querelle philosophique un peu malencontreuse, puisqu'elle n'a permis à Marx ni de réfuter effectivement Stirner, ni d'édifier une conception nouvelle, radicalement dépouillée de présupposés métaphysiques, n'était qu'un

long hors-d'oeuvre. Elle devait étayer la démonstration centrale du caractère idéologique de l'oeuvre de Stirner, de sa prétention à changer le monde en transformant uniquement la conscience qui l'appréhende. Marx était persuadé que le combat contre la religion, même sous les formes très profanes où Stirner l'entendait, avait perdu toute signification depuis longtemps. Il s'en est expliqué plus sereinement deux ans plus tard : « La bourgeoisie a déchiré les liens multicolores qui attachaient l'homme à son supérieur naturel, pour ne laisser subsister d'autre lien entre l'homme et l'homme que l'intérêt tout nu, le froid "paiement comptant". Frissons sacrés et pieuses ferveurs, enthousiasme chevaleresque, mélancolie béotienne, elle a noyé tout cela dans l'eau glaciale du calcul égoïste [...] En un mot, à la place de l'exploitation voilée par les illusions religieuses et politiques, elle a mis l'exploitation ouverte, éhontée, directe dans toute sa sécheresse » (*Manifeste communiste, Pléiade I*, pp. 163 sq.). L'égoïsme, nous le savons, est la vérité de la bourgeoisie. Ce « fanfaron » de Stirner n'aurait donc su que paraphraser et s'attribuer « le rôle éminemment révolutionnaire » de la bourgeoisie.

Pourtant nous sommes en droit, aujourd'hui, de nous demander si Marx n'a pas surestimé cette révolution bourgeoise. Ou plutôt, n'a-t-il pas méconnu qu'une classe, une fois au pouvoir, reprend à son compte les procédés qui assuraient aux anciens maîtres leur domination ? L'idéologie, en 1845, était-elle dans la guerre que menait Stirner contre les idées dominantes, ou dans les appels au sacrifice multipliés par tous ces bons apôtres, chrétiens, bourgeois, féodaux et socialistes ? Bonaparte, en 1800, avait bien compris tout le parti que l'on pouvait tirer des curés : « La société ne peut exister sans l'inégalité des fortunes, et l'inégalité des fortunes ne peut exister sans la religion. » Marx avait découvert à Paris en 1844 que la bourgeoisie française venait d'abandonner son voltairianisme⁴⁴, mais ne sut pas en mesurer toute la portée. Désormais les curés allaient trouver un nouveau champ d'activité, à la fois auprès des masses lointaines,

comme avant-garde missionnaire des marchands et des soldats, et dans les pays industrialisés où ils anesthésieront les souffrances du prolétariat, détourneront les aspirations de la paysannerie et créeront toutes sortes d'entraves à la lutte des classes, du christianisme social au pseudo-syndicalisme et à la néo-chouannerie. Marx ne pouvait évidemment imaginer que l'islam allait trouver une nouvelle jeunesse en s'alliant avec certains débris du marxisme. Mais il semble surtout avoir complètement manqué l'apparition de nouvelles formes du sacré, que Stirner avait entrevues. Derrière les belles illusions marxiennes sur « l'eau glaciale du calcul égoïste » et « l'exploitation [...] dans toute sa sécheresse » se profilaient déjà les nouvelles divinités : le travail, la famille et la patrie – increvable triade sacrée de tous les amoureux du pouvoir, des fascistes aux communistes – mais aussi ces dieux dont l'incarnation permet de surmonter les plus élémentaires contradictions : la démocratie et le chef, la technique et la nature, la science et la vie, le progrès et la tradition, la productivité et le plaisir. La modernité bureaucratique et bourgeoise est polythéiste.

EN FAIT, Marx n'a pas combattu Stirner parce qu'il se désintéressait de la réalité politico-sociale. C'est exactement le contraire qui est vrai. Stirner dénonçait l'agitation idéologique des intellectuels, y compris des socialistes et des communistes : « La lutte des intellectuels contre le gouvernement ne reste dans le droit, c'est-à-dire dans la force, qu'aussi longtemps qu'elle est menée contre ses idées » mais elle « entre en fait dans [...] l'impuissance, tant qu'elle ne peut mettre en ligne que des idées contre un pouvoir [...] Le combat théorique ne peut achever la victoire et la puissance sacrée de la pensée succombe à la force de l'égoïsme. Seul le combat égoïste, mené égoïstement des deux côtés, peut tout tirer au clair » (*OEuvres*, p. 205). Seul le réalisme des individus peut triompher du réalisme de l'État. Stirner ne combattait les « fantômes » du sacré que pour libérer les forces réelles de l'égoïsme. La réalité n'était donc pas révélée par une analyse

scientifique, elle était appelée à surgir dans l'action des individus libérés de toute contrainte éthique. Marx n'avait pas tort de reprocher à Stirner son ignorance des conditions matérielles de la révolution. Mais Stirner avait raison de douter qu'une transformation radicale des rapports sociaux pût voir le jour tant que la conscience révolutionnaire resterait tributaire des impératifs du vieux monde. À cet égard les critiques de Wilhelm Reich contre l'économisme du Parti « communiste » allemand sont beaucoup plus proches de *L'Unique* que quantité d'écrits anarchistes, en dépit de la forme « scientifique » qu'elles revêtent⁴⁵. Ce sont en effet des facteurs psychologiques qui empêchent les adversaires de se reconnaître et de s'affronter : « C'est seulement lorsque la plèbe se sert qu'elle cesse d'être plèbe : en effet, seuls la peur de prendre et le châtement correspondant font d'elle ce qu'elle est » (*OEuvres*, p. 299). L'homme a inventé le sacré en réponse à « l'insatisfaction au sujet de l'homme actuel » (*OEuvres*, p. 286) mais « toute religion est un culte de la société [...] On n'a de chance d'anéantir radicalement la religion que si l'on jette au rebut la société et tout ce qui découle du principe social. Mais c'est justement dans le communisme que celui-ci vise à son apogée » (*OEuvres*, p. 346). Marx ne pouvait décemment lui reprocher les prémisses de sa démonstration, mais il ne pouvait en admettre la conclusion et c'est pourquoi il mit en branle contre *L'Unique* sa lourde machine polémique.

Stirner ne s'en prenait évidemment qu'aux théoriciens communistes de son temps – Weitling, Hess et les Français. Il ne se trompait probablement, dans son appréciation du mouvement communiste, qu'en ignorant, comme tous les Allemands, l'oeuvre pratique et théorique de Robert Owen. Marx le lui reprochera, bien entendu (*Idéologie*, pp. 244, 507), mais lui-même ne semblait guère mieux informé lorsqu'il présentait, quelques mois plus tôt, Owen comme un disciple de Bentham (*S. F.*, p. 158). En réalité c'est sur la question du communisme que Marx, en s'acharnant contre Stirner,

s'en prend le plus manifestement à ses propres idées antérieures. Marx, comme Stirner et la plupart des Allemands, avait fortement subi l'influence du livre de Lorenz von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* (Leipzig, 1842 – le socialisme et le communisme dans la France d'aujourd'hui) et avait interprété, à sa suite, le communisme comme radicalisation de la Révolution française, prolongement du matérialisme bourgeois du XVIIIe siècle et systématisation de l'égoïsme ouvrier (la satisfaction des besoins matériels). En septembre 1843, il avait écrit à Ruge : « Le communisme est une abstraction dogmatique, et je n'entends pas par là je ne sais quel communisme imaginaire ou simplement possible, mais le communisme réellement existant tel que Cabet, Dézamy, Weitling, etc. renseignent. Ce communisme n'est lui-même qu'une manifestation originale de l'humanisme » (*Correspondance*, p. 298)⁴⁶. Il était encore humaniste et démocrate mais affichait déjà l'assurance du savant qui ne parle pas à la légère, pour exprimer exactement le contraire de ce qu'il va opposer à Stirner. Devenu parisien et « communiste » l'année suivante, il ne renonce pas à la critique d'un communisme abstrait, mais la formule en opposition au véritable communisme : « La domination de la propriété matérielle est si grande que » le communisme vulgaire « veut anéantir tout ce qui n'est pas susceptible d'être possédé par tous comme propriété privée ; la possession physique immédiate est l'unique but de sa vie et de son existence ; la condition du travailleur n'est pas abolie, elle est étendue à tous les hommes : il veut faire, de manière violente, abstraction du talent, etc. [...] Tout l'univers de la richesse [...] passe de son mariage exclusif avec le propriétaire privé, à l'état de la prostitution universelle avec la communauté. En niant partout la personnalité de l'homme, ce communisme n'est que l'expression conséquente de la propriété privée » (*Manuscrits, Pléiade II*, p. 77). Le communisme philosophique de Marx en 1844 utilise les mêmes arguments que l'anticommunisme stirnérien de 1845 et Marx se défiera longtemps du

communisme niveleur⁴⁷. La seule différence est que Stirner ne s'est pas permis les bassesses que Marx énonça sur les projets érotiques des communistes : « Cette idée de la communauté des femmes constitue, à n'en pas douter, le secret révélé d'un communisme qui est encore tout vulgarité et instinct [...] Du caractère de ce rapport, on peut conclure jusqu'à quel point l'homme est devenu pour lui-même un être générique » (*Pléiade II*, pp. 77 sq.). Marx pratique donc, dans le *Saint Max*, son autocritique, mais c'est la coulpe de Stirner qu'il bat, d'autant plus fort que ce dernier avait mieux révélé l'absurdité d'une critique du communisme fondée sur les valeurs spirituelles de l'humanisme et son mépris pour la « vulgarité » et l'« instinct ».

Marx sauve la face en critiquant l'information de Stirner et en lui opposant le communisme « réel », qu'il prétend avoir rencontré en France et en Angleterre. Il est permis aujourd'hui de contester les appréciations que Marx a successivement énoncées sur le prolétariat et sur les qualités qui le rendent révolutionnaire. Ne lui a-t-il pas trop légèrement attribué ses propres exigences théoriques ? Feuerbachien, il l'imaginait prêt à réaliser la philosophie parce que certains ouvriers allemands écoutaient à Paris leurs dirigeants clandestins commenter *L'Essence du christianisme* (cf. *Correspondance*, p. 326). Humaniste, il découvrait dans les réunions tenues par les ouvriers parisiens l'esquisse d'une vie communautaire, qui n'est pas sans rappeler l'« association » chère à Stirner⁴⁸. Agacé par l'« anarchisme » de Stirner, il met en avant le goût des prolétaires pour la démocratie bourgeoise⁴⁹. Plus tard, il placera sa confiance dans la direction social-démocrate allemande, qui se proclamait marxiste, au mépris des évidences, parce qu'elle disposait d'une audience prolétarienne acquise à force d'opportunisme.

Le communisme « réel » que Marx oppose à Stirner apparaît donc comme une construction estimable, mais irréaliste, parce qu'elle ne tient pas assez compte des aspects conservateurs de la pratique « communiste » effective. Il est vrai que l'histoire du mouvement

ouvrier des cent trente dernières années comporte une composante conforme aux désirs de Marx. Mais ses manifestations ont toutes été brisées par les coups conjugués de la bourgeoisie et de la bureaucratie ouvrière ; elles sont même toujours apparues contre la volonté des organisations socialistes et communistes. Marx ne pouvait en prendre conscience parce que la répression, en 1848 comme en 1871, resta un monopole des forces féodales et bourgeoises. Il n'en reste pas moins qu'en repoussant les critiques stirnériennes comme bourgeoises, Marx contribua, sans le savoir, à renforcer les tendances qui, à ce jour, ont toujours écrasé le communisme prolétarien en se plaçant sous la bannière du marxisme.

Pour répondre à Stirner, Marx fut amené à préciser sa conception du communisme révolutionnaire et à le présenter en des termes qui auraient rendu caduque l'argumentation de son adversaire, s'ils avaient tout à fait correspondu à la réalité. Les communistes ne se soumettent pas au « droit de la société » puisqu'ils entendent abolir tout droit (*Idéologie*, p. 237) ; ils ne veulent pas « faire des sacrifices » à la Société, mais « tout au plus sacrifier la société existante » (*Idéologie*, pp. 241 sq.) ; pour y parvenir, « ce mouvement tout à fait pratique, qui poursuit des fins pratiques par des moyens pratiques » (*Idéologie*, p. 244) ne prêche « pas de morale du tout » (*Idéologie*, p. 279) ; les communistes ne veulent ni transformer autrui en travailleur, ni instituer un salariat égalitaire et universel, ni créer de nouvelles institutions politiques, puisque « la révolution communiste, qui abolit la division du travail, aboutit en fin de compte à la disparition des institutions politiques [...] ne se laissera pas guider par les “institutions sociales de réformateurs ingénieux”, mais bien par l'état des forces productives » (*Idéologie*, p. 418) ; « la révolution communiste est dirigée contre le mode d'activité antérieur, elle supprime le travail et abolit la domination de toutes les classes en abolissant les classes elles-mêmes » (*Idéologie*, p. 68).

En fin de compte, la révolution communiste ne dépend pas d'une

théorie, elle découle du niveau de développement des forces productives et des formes d'échange (*Idéologie*, p. 482). « Si ces conditions n'existent pas, il est tout à fait indifférent, pour le développement pratique, que l'idée de ce bouleversement ait déjà été exprimée mille fois » (*Idéologie*, p. 70). Mais en voulant insister sur la nécessité historique de la révolution, il en vient à formuler la proposition idéaliste symétriquement inverse : « L'existence d'idées révolutionnaires à une époque déterminée suppose déjà l'existence d'une classe révolutionnaire » (*Idéologie*, p. 76).

IL SERAIT POSSIBLE de faire l'histoire du marxisme en montrant qu'elle n'a oublié aucun de ces points et a donné tort à Marx en tout. Tout le monde sait que la pratique de la social-démocratie réformiste, comme celle du marxisme-léninisme, n'a jamais tendu vers la disparition de l'État. Il faut avoir bien mal lu *L'État et la Révolution* de Lénine pour y découvrir une véritable attaque du socialisme d'État et imaginer que Lénine s'est ensuite renié, puisqu'il proposait comme seul moyen pour briser le capitalisme « la transformation de tous les citoyens en travailleurs et employés d'un grand "cartel" unique, à savoir : l'État tout entier, et la subordination absolue de tout le travail de tout ce cartel à un État vraiment démocratique »⁵⁰. Bien entendu, il n'a jamais été question, dans une telle optique, de détruire le droit, et le socialisme n'a jamais renoncé à présenter son combat comme une conquête de la justice, de cette « équité » que Marx ridiculisait chez Proudhon. La phrase de Lénine, que nous venons de citer, montre assez que Stirner avait raison de reprocher au communisme sa volonté d'universaliser le travail. On sait que le salariat, loin d'être aboli, fut généralisé partout où des marxistes en ont eu le pouvoir. Et si l'inégalité des salaires n'a jamais été sérieusement combattue, si des constructions idéologiques ont vu le jour en Russie, en Chine ou en Yougoslavie, pour justifier les écarts de revenus⁵¹, c'est bien entendu parce qu'il n'y a jamais été question de rompre avec le mode de

production capitaliste, d'abolir le travail ou même la division du travail. C'est pourquoi, à l'encontre des aspirations et des certitudes de Marx, on se mit à défendre le fameux « droit au travail » de la petite-bourgeoisie jacobine, ou à appliquer le slogan biblique : « Qui ne travaille pas ne mange pas » (Trotski, en collaboration avec saint Paul, *Thessaloniens 3, 10*).

Quant au rôle des idées et des intellectuels dans le mouvement ouvrier, il s'est bien avéré conforme aux prévisions de Stirner, puisque Kautsky et Lénine purent affirmer que les ouvriers étaient incapables par eux-mêmes d'entreprendre la lutte socialiste et devaient se laisser guider par les propriétaires de la théorie. Le soi-disant communisme officiel est bien un asservissement de l'existence au règne de l'Idée, même si cette Idée se plie opportunément à l'ordre du vieux monde. Même sur la question de la morale, Marx s'est trompé : non seulement la pratique, courante dans les partis communistes, d'exclure ceux de leurs membres qui auraient été condamnés par la justice bourgeoise pour des « crimes » contre la propriété privée, témoigne de la peur des bureaucrates de déplaire à leur clientèle petite-bourgeoise, mais des révolutionnaires authentiques comme Rosa Luxemburg ont pu tremper dans des affaires similaires (elle contribua à l'exclusion de Radek sous prétexte de vol), et Marx lui-même n'hésita pas à faire condamner Bakounine au congrès de La Haye pour escroquerie envers un éditeur capitaliste⁵². La confirmation la plus surprenante des thèses de Stirner est peut-être donnée par la phraséologie en honneur dans le mouvement révolutionnaire, qu'il soit marxiste ou anarchiste. On en trouverait mille exemples dans les discours quasiment dominicaux qui scandent la vie militante. Contentons-nous de citer quelques formules feuerbachiennes empruntées à l'hymnologie révolutionnaire : « Demain, l'Internationale sera le Genre humain » ; la Jeune Garde travaille « pour la Bonne Cause », pour délivrer le Genre humain ; Louise Michel est « l'impersonnelle image du renoncement [...] Le Moi n'existe plus en elle [...] Le seul air qui lui soit respirable, c'est

l'Amour de l'Humanité » ; quant à Sébastien Faure, il invite, sans humour, ses camarades à « réaliser... d'un coeur fraternel... l'idéal libertaire ». Aussi, lorsque le Staline allemand, le social-démocrate Friedrich Ebert, avouait haïr la révolution « comme le péché » (8 novembre 1918), il ne reniait pas son passé, il vendait la mèche.

POUR DÉFENDRE le « communisme » contre les attaques de Stirner, Marx se référait à une nécessité historique qui pourrait le fonder non plus sur les vertus d'un idéal, mais sur la pratique effective du prolétariat et sur les conditions objectives. Dans la mesure où Stirner rattachait directement le communisme à la Révolution française, Marx centra son attaque sur l'interprétation des événements de 1789 et surtout de 1793. Cela lui permit de combattre à la fois la théorie stirnérienne de l'État et sa vision de l'économie politique. En effet, pour Stirner, « la Révolution a transformé la monarchie limitée en monarchie absolue » (*OEuvres*, p. 163). « Le vieux régime féodal a été si radicalement mis au pilon par la Révolution que toutes les ruses réactionnaires sont toujours restées vaines depuis et le resteront, parce que ce qui est mort est mort. Mais, dans l'histoire chrétienne, la résurrection aussi devait se vérifier et elle s'est vérifiée : la féodalité est ressuscitée dans un au-delà avec un corps transfiguré – la nouvelle féodalité, sous la suzeraineté suprême “de l'homme” » (*OEuvres*, p. 349). L'État est désormais le seul propriétaire et le pouvoir de la bourgeoisie reste subordonné à la législation de l'État comme aux normes morales de l'Humanisme. « Quiconque est un Moi d'État, c'est-à-dire un vrai citoyen ou sujet, jouit sans ennuis de son fief comme tel, et non comme Moi propre » (*OEuvres*, p. 295). « On demande aux États de supprimer le paupérisme, ce qui équivaut, Me semble-t-il, à leur demander de se trancher eux-mêmes la tête pour la déposer à leurs pieds, car, tant que l'État sera le Moi, le Moi individuel, lui, ne sera qu'un pauvre diable, un non-Moi » (*Oeuvres*, p. 294).

Foutaises, rétorque Marx, puisque l'État n'a pas d'histoire autonome et que c'est lui qui est au service de la bourgeoisie. Il reprend, contre Stirner, l'essentiel de l'argumentation qu'il avait construite contre Bauer dans *La Sainte Famille* (*S. F.*, pp. 144-150) bien que Bauer fut un partisan de l'État, à l'inverse de Stirner. En effet Marx, qui avait étudié soigneusement la période révolutionnaire, s'indignait du jugement que portaient les jeunes-hégéliens de toutes tendances sur les formes les plus radicales de cette révolution. Il n'était pas loin de tenir Stirner pour un disciple de Burke. Pourtant, si Stirner condamnait l'absolutisme jacobin en des termes qui ne sont pas sans annoncer Tocqueville, il n'était manifestement pas plus partisan du fédéralisme ou d'un retour aux ordres intermédiaires de la féodalité, que séduit par le centralisme. De ce point de vue Marx était, soit de mauvaise foi, soit complètement borné, lorsqu'il prétendait (cf. *Idéologie*, p. 345) que l'opposition individualiste de Stirner à l'universalisme de l'État rejoignait le provincialisme réactionnaire, alors que l'Unique renvoie explicitement dos à dos particularistes et partisans de l'unité allemande (cf. *OEuvres*, p. 275). De même, l'assimilation des vues stirnériennes sur la Révolution au point de vue bourgeois ne se justifie en rien, puisque Stirner condamnait la docilité craintive des faiseurs de pétitions libéraux, dont le rôle en 1848, par exemple au Parlement de Francfort⁵³, allait confirmer la pusillanimité : « Que reste-t-il donc à l'opposition ? [...] elle ne peut vouloir la liberté, elle ne peut que la souhaiter, faire des "pétitions" pour elle, balbutiant "s'il vous plaît" » (*OEuvres*, p. 122). Stirner ne redoute pas la violence révolutionnaire, comme les bourgeois dont Marx veut qu'il soit le porte-parole : « Les pauvres ne deviendront libres et propriétaires que s'ils se révoltent, se soulèvent et s'élèvent » (*OEuvres*, p. 301). Il ne reproche pas à Robespierre la Terreur⁵⁴ et le dépassement des objectifs de la bourgeoisie modérée, mais son comportement de curé, défendant une idée sacrée : « Je n'en veux pas à la classe bourgeoise de n'avoir pas voulu se laisser détourner de ses

but par Robespierre, c'est-à-dire d'avoir consulté son égoïsme sur la question de savoir jusqu'où elle pouvait donner champ à l'idée révolutionnaire. On pourrait en revanche en vouloir [...] à ceux qui se sont laissé détourner de leurs propres intérêts par ceux de la bourgeoisie » (*OEuvres*, pp. 144 sq.). On voit que le combat de Stirner contre l'idéologie vise avant tout au déchaînement de la lutte des classes, à l'expression sans voiles de l'égoïsme de chacun. Enfin, ce qui distingue Stirner de la pensée progressiste bourgeoise, comme de certains penchants qui apparaîtront dans l'anarchisme, c'est sa défiance à l'égard de la liberté – le communisme n'étant, à ses yeux, qu'un aspect du libéralisme : « La liberté politique signifie que la “polis”, l'État sont libres, la liberté religieuse que la religion est libre, la liberté de conscience que la conscience est libre et non pas que Je suis libre de l'État, de la religion et de la conscience ou que J'en suis débarrassé » (*OEuvres*, p. 167).

C'est pourquoi Marx, qui ne pouvait contester cette analyse, lui opposa un communisme qui devait dépasser la politique : « Saint Sancho confond avec le communisme la conception que s'en font quelques libéraux venus au communisme et la terminologie de quelques communistes, qui, pour des raisons éminemment pratiques, s'expriment sous la forme politique » (*Idéologie*, p. 234). Mais n'était-il pas lui-même un de ces libéraux fraîchement convertis ? Et surtout, n'a-t-il pas dans *L'Idéologie allemande*, comme tout au long de sa vie, donné un poids considérable aux « raisons pratiques » qui consistaient à s'incliner devant les tendances politiciennes d'un certain prolétariat, généralement plus spectaculaire et mieux discipliné que celui qui lutte obscurément contre l'exploitation sans fard ? Il n'a cessé de combattre, à travers l'anarchisme, ceux qui voyaient en l'État l'ennemi principal et refusaient, par conséquent, toute participation à la vie politique, parce qu'il croyait, avec quelques raisons tirées de l'exemple anglais, à l'autonomie du capitalisme concurrentiel, qu'il tenait les formes nouvelles de la bureaucratie pour des survivances de

la barbarie (à la manière tsariste) ou l'expression du poids d'une paysannerie appelée à disparaître (dans la France du Second Empire). Mais cela ne suffit pas à faire de Marx un partisan de l'État, même s'il a pu croire à la veille de 1848 que la prise du pouvoir politique servirait à orienter l'économie dans un sens communiste. L'enseignement des révolutions auxquelles il assista le convainquit rapidement que le prolétariat était capable de renverser le vieux monde sans conserver une arme aussi douteuse⁵⁵. C'est même sur ce point que Marx se distingue le plus nettement des marxistes, tant fut constante sa lutte contre le socialisme d'État⁵⁶. Il n'en reste pas moins qu'à l'époque de sa querelle avec Stirner, Marx tenait l'État pour un instrument à la disposition de la bourgeoisie et refusait simultanément l'acte de foi démocratique de Bauer et l'acte d'accusation individualiste de Stirner. Pour lui, il ne s'agissait que des deux faces d'une même illusion, caractéristique de l'intelligentsia allemande : depuis la Renaissance, en effet, le capitalisme allemand avait pris du retard, l'État avait pu se développer « anormalement » et les intellectuels s'étaient imaginé qu'ils ne dépendaient pas de la bourgeoisie, leur carrière étant prise en charge par l'État. Ils avaient donc, comme Kant, leur prototype, séparé les idées politiques de leur base matérielle (cf. *Idéologie*, pp. 220-223). Une telle analyse supposait que le capitalisme dût se développer fatalement selon le modèle anglais et que le « retard » allemand ne se révélât point une « avance » au cas où l'histoire changerait de direction.

LA SURPRENANTE « économie politique » de Stirner, qui tenait le monde du marché pour un secteur dépendant et toléré, et faisait de l'État le véritable propriétaire, le seul agent économique, fournissait en réalité une base théorique à sa conception du « prolétariat » : « Le paupérisme est l'absence de valeur du Moi, la manifestation de mon impuissance à Me réaliser : aussi État et paupérisme sont-ils une seule et même chose » (*OEuvres*, p. 296). On est ici aux antipodes de la

conception marxiste. Si l'ennemi est le capitalisme, on peut faire abstraction des facteurs moraux et regrouper les forces révolutionnaires selon des critères purement économiques, affirmer que ceux qui sont exploités sauront fatalement découvrir la cause de leur misère et prendront en main leur destin. Mais si l'ennemi est l'État, avec toute la puissance idéologique de mystification qui le caractérise, seuls des critères idéologiques permettront de reconnaître ceux qui sauront en venir à bout. La pauvreté, selon Stirner, est un fait de conscience et non pas une réalité objective, ou plutôt elle est à la fois l'un et l'autre. La force sociale qui devait édifier l'association d'égoïstes n'était pas une classe objective. Elle se recrutait parmi ceux qui ne se reconnaissent aucun rôle déterminant dans la production, mais qui ont des désirs insatisfaits dans le système dominant : « Le chevalier d'industrie, la courtisane, le voleur, le brigand et l'assassin, le joueur, l'homme sans fortune et sans emploi ou de caractère léger sont pour » la bourgeoisie « autant de gens immoraux [...] À tous ces gens-là manquent en effet la stabilité, le sérieux dans l'occupation, la vie honnête et rangée, le revenu fixe, etc. Ils font partie [...] du dangereux prolétariat. Ce sont des "braillards solitaires", n'offrant aucune "garantie", et "n'ayant rien à perdre", donc rien à risquer non plus » (*OEuvres*, p. 172).

Marx aussi définissait le prolétariat par son absence de liens avec le vieux monde : « Les prolétaires ne peuvent se rendre maîtres des forces productives de la société qu'en abolissant leur propre mode d'appropriation, et par suite, le mode d'appropriation tel qu'il existait jusqu'à nos jours. Les prolétaires n'ont rien en propre, rien à sauvegarder » (*Manifeste, Pléiade I*, p. 172). Mais il se défiait trop d'une détermination exclusivement morale. Il cherchait un fondement économique et le trouva dans la notion ambiguë de paupérisation, que le développement du capitalisme moderne allait démentir. Surtout, il craignait l'ambivalence des réactions des exclus, du lumpenprolétariat, face à leur misère : « La pègre prolétarienne, ces basses couches de

l'ancienne société qui se putréfient sur place, peut se trouver entraînée dans le mouvement grâce à une révolution prolétarienne, alors que tout dans son existence la dispose à se laisser acheter pour des menées réactionnaires » (*ibid.*). Contre Weitling, Stirner, et bientôt Bakounine, il refusait de voir dans la délinquance et la vie en marge des conventions sociales une potentialité révolutionnaire. Non qu'il réintroduise une barrière morale dans la guerre sociale, comme firent ses disciples, mais parce qu'il croyait que la situation objective des ouvriers dans la production devait nécessairement les conduire à la suppression de leur propre condition. Marx n'avait pas tort de contester l'amas hétéroclite d'insatisfaits « déclassés » que Stirner tenait pour le « prolétariat », la force sociale révolutionnaire. Même s'il ne pouvait prévoir les succès futurs du capitalisme fasciste auprès de ces couches désespérées, il faisait remarquer qu'il s'agissait de bourgeois et d'ouvriers déjà vaincus, du « prolétaire qui a cessé de résister à la pression de la bourgeoisie » (*Idéologie*, p. 229). Mais de son côté, Stirner, qui ne pouvait imaginer que Lénine et Trotski allaient ramener les vertus révolutionnaires des ouvriers à la seule discipline inculquée à l'usine, voyait bien que la participation de l'ouvrier à la vie sociale ne le préparait nullement à la lutte contre un système qui assurait sa survie : « Bourgeois et ouvriers [...] croient à la "vérité" de l'argent, ceux qui n'en ont pas autant que ceux qui en ont, laïques tout autant que prêtres » (*Oeuvres*, p. 174). Ce qui ne l'empêchait pas de miser en même temps sur ces ouvriers : « Dans le régime bourgeois, les travailleurs tombent toujours sous la coupe des possédants [...] Le travailleur ne peut faire valoir son travail selon la valeur qu'il a pour celui qui en jouit [...] Les travailleurs ont en main la puissance la plus formidable et, s'ils en prenaient une fois véritablement conscience et l'employaient, rien ne pourrait leur résister : ils n'auraient qu'à arrêter le travail, considérer les produits de leur travail comme leurs et en jouir » (*OEuvres*, pp. 174 sq.).

Cette analyse, fort banale à l'époque, reste en retrait par rapport

à Marx, aussi bien parce qu'elle ne remet pas la valeur en question que parce qu'elle ignore les modalités de la lutte révolutionnaire moderne (les producteurs pourraient-ils jouir longtemps des produits dès lors que la production serait interrompue ?). En fait, Stirner ne semble pas croire que les travailleurs prendront un jour conscience de leur force réelle. Il leur reproche plutôt de ne rien faire, alors que le miracle est à leur portée. Si les ouvriers avaient voulu, lanturlu... Et c'est un argument de plus contre les prêtres de la religion socialiste.

Il semble en effet fort imprudent de prétendre tirer de Stirner, par-delà sa critique de la Science, de l'Etat ou de l'ouvriérisme, le moindre enseignement positif sur la révolution et la place que devraient y tenir les marginaux. Même si ce problème connaît une nouvelle actualité, *L'Unique* n'a aucune prétention didactique en ce domaine. On y passe, sans explication, de l'asocial à l'aventurier et au travailleur lorsqu'il s'agit de définir le prolétariat. C'est le manque de rigueur que Marx dénonçait lorsqu'il était question du langage et de la négativité. C'est aussi une systématisation du point de vue policier qui exprime la crainte de la bourgeoisie : la classe laborieuse se confond avec le milieu dangereux ; l'ouvrier est un délinquant en puissance (cf. *Idéologie*, p. 229). Mais ce pourrait bien n'être qu'une concession de Stirner à la mode socialiste – en fureur dans l'Allemagne intellectuelle des années 1840 – destinée à illustrer un propos tout autre, comme l'étaient ses emprunts à la tradition chrétienne ou à l'hégélianisme.

STIRNER ENTRETIENT le malentendu lorsqu'il aborde la question de la révolution : Elle « consiste dans un renversement des conditions, de l'état de choses existant (status) de l'Etat ou de la société, c'est par conséquent un acte politique ou social » (*OEuvres*, p. 351). Au contraire, la révolte « a, certes, comme conséquence inévitable une transformation des conditions, mais elle n'en part pas. Trouvant son origine dans le mécontentement des hommes avec eux-mêmes », c'est « un soulèvement des individus, un surgissement sans égards pour les

institutions qui en sortent » (*ibid.*). Marx remarque justement que, définies ainsi, la révolution est un « acte » alors que la révolte n'en est pas un (*Idéologie*, p. 415). Stirner, en fait, ne situe pas la révolte sur le même plan que la révolution et ne propose pas un choix entre les deux. La révolte apparaît plutôt comme la condition sans laquelle une révolution ne saurait être qu'une mystification : « Une révolution n'amènera sûrement pas la fin » (du monde chrétien) « si une révolte n'a pas eu lieu au préalable » (*OEuvres*, p. 353). Elle sert en fin de compte d'arme théorique contre la révolution qui s'occupe trop des institutions pour libérer les individus. Et Marx semble s'être encore une fois trompé d'adversaire lorsqu'il a pourfendu une « révolte » qui ne prétendait pas se substituer à la « révolution ».

Stirner emprunte au socialisme l'idée d'Association et semble s'adonner à l'utopie. Marx en a soigneusement réfuté tous les détails sans se demander s'il pouvait y avoir une autre raison que la sottise à la contradiction énorme où Stirner paraît se complaire : un auteur qui a posé, avec tant d'insistance, son existence comme un fait ineffable, irrationnel et irréductible à tout idéal et à toute généralité, peut-il construire sérieusement l'image d'un monde meilleur ?

Marx a fort bien remarqué que l'Association comporte tout ce que Stirner avait critiqué dans la Société : les relations bourgeoises, l'Etat, la hiérarchie et même le Genre sont tour à tour récupérés avec un simple changement de perspective, une modification de la conscience qui permet à l'Unique de s'en prétendre le propriétaire. Par exemple, il fait l'apologie de l'argent : c'est « une marchandise et, à vrai dire, un moyen ou un pouvoir essentiel, qui protège la fortune de la solidification, la maintient à l'état fluide et favorise sa circulation. Si Vous connaissez un meilleur moyen d'échange, soit ! mais ce ne sera jamais qu'un nouvel "argent". Ce n'est pas l'argent qui Vous porte préjudice, mais votre impuissance à le prendre » (*OEuvres*, p. 314). Marx souligne le paradoxe d'une Association unique qui « conserve l'argent, ce bien de caractère proprement social, dépouillé de

tout caractère individuel » (*Idéologie*, p. 435). D'un point de vue socialiste, il est impensable que l'échange ait encore une place et que l'argent, qui en est la forme universelle, puisse subsister. Le socialisme ne peut être que la suppression des médiations qui assurent la communication entre les individus isolés et garantissent leur séparation par rapport à la totalité. Marx est l'un des rares auteurs qui aient été jusqu'au bout dans la critique de la marchandise et qui aient imaginé une vie sociale construite de bout en bout par les individus associés. L'association des producteurs met fin au conflit de l'individu et de la société sans donner à l'un des deux termes la victoire sur l'autre, mais en les supprimant. C'est ce qui fait l'immense supériorité de sa doctrine sur celles qui condamnent l'argent pour des raisons morales (Proudhon, Hess) mais laissent subsister sa raison d'être, la nécessité de faire communiquer les atomes sociaux séparés.

À cet égard, les disciples de Marx qui prétendent remplacer l'anarchie du marché par une économie planifiée étatique, maintiennent eux aussi la séparation qui fonde l'économie marchande. Il faut reconnaître que Stirner échappe à ces contradictions. Il ne vise pas une organisation socialiste. Il veut maintenir le monde où cohabitent les individus. Il lui suffit de combattre la sacralisation et la pétrification des formes d'échange. Aussi, il traite de l'argent comme il avait fait du langage, le réduisant à sa seule fonction de serviteur de l'Unique. Le monde n'est pas changé mais l'illusion des socialistes est dénoncée.

Plus curieuse encore est la profession de foi altruiste de Stirner : « J'aime Moi aussi les hommes, non seulement les individus, mais chacun. Mais Je les aime avec la conscience de l'égoïsme : parce que les aimer Me rend heureux et qu'aimer M'est naturel » (*OEuvres*, p. 329). Le voilà chrétien, partisan de la nature humaine, digne complice de Feuerbach et de Sully Prudhomme⁵⁷ ! Marx semble pleinement justifié d'avoir dénoncé cette « philosophie de la considération » et présenté Stirner sous les traits d'un théologien attardé. « Sancho forme

le voeu pieux que, dans son Association fondée sur l'exploitation réciproque, tous les membres puissent être également forts, roublards, etc. etc., afin que chacun exploite les autres juste autant qu'il est exploité par eux » (*Idéologie*, p. 458).

Tout ceci paraîtrait bien peu sérieux s'il s'agissait vraiment, comme Marx aime à s'en persuader, de décrire un monde nouveau, né d'un bouleversement social. Peut-être Stirner a-t-il cru un instant à cette utopie positive qui lui semblait compléter à merveille sa démonstration. Mais lorsque Moses Hess eut attaqué cette fiction, il abandonna bien vite sa défroque de réformateur social : « Si Hess voulait regarder attentivement la vraie vie à laquelle il tient tellement pourtant, il apercevrait des centaines de semblables associations égoïstes, tantôt éphémères tantôt durables. Peut-être y a-t-il à cet instant, devant sa fenêtre, des enfants qui se rassemblent pour une partie de jeu en commun ; qu'il les regarde et il verra alors de joyeuses associations égoïstes. Peut-être a-t-il un ami, une amante ; il peut alors savoir le bonheur de deux coeurs ensemble, qu'ils s'associent égoïstement pour avoir jouissance l'un à l'autre [...] Peut-être rencontre-t-il dans la rue quelques connaissances chères et est-il invité à les accompagner dans une taverne [...] ils ont formé, pendant un petit moment, une association "égoïste". Assurément Hess ne verra pas, à la trivialité de ces exemples, quelle vaste portée et quelle infinie hauteur les séparent des saintes sociétés et même de la "société humaine et fraternelle" des saints socialistes » (*OEuvres*, pp. 436 sq.). Avec ce pied de nez, Stirner porte un dernier coup aux communistes : ils sont tombés dans le piège. Ils ont savamment débattu de Mon Association, comme si J'avais à mon tour substitué à la vie un modèle mystificateur, une nouvelle invite au sacrifice. Marx ne semble pas avoir compris, puisqu'il conclut : « Après avoir réadmis, dans son institution prétendument nouvelle, la société bourgeoise tout entière dans la mesure où elle lui convenait, Sancho ne fait ici pour finir que proclamer bien haut que dans son Association on s'amusera aussi, et

qu'on s'y amusera de la manière la plus traditionnelle » (*Idéologie*, p. 457).

ON NE SAURAIT TROP insister sur le formalisme polémique du *Saint Max*. Les nombreux passages malséants, cocasses ou injustes ne doivent pas être séparés des pages sérieuses et constructives car ils en indiquent l'origine et les limites. Si Marx a construit une aussi lourde machine pour détruire la crédibilité du plus petit fragment de *L'Unique* (et s'il a pu ainsi mystifier tout lecteur qui n'irait pas comparer son montage avec ce que Stirner a vraiment écrit), c'est d'abord qu'il avait été rudement atteint par l'adversaire. Il avait parfaitement compris qu'il avait affaire à une critique du communisme beaucoup plus forte que celle des bourgeois et que son propre passé s'écroulait sous les coups portés à Feuerbach, Bauer, Hess, Proudhon et Cabet.

Il fut contraint d'infléchir profondément sa démarche antérieure et la violence du *Saint Max* vise aussi l'oeuvre du jeune Marx. Il s'appropriä la critique stirnérienne de l'humanisme philosophique et du communisme éthique, sans toujours aller jusqu'au bout parce qu'il fallait sauver la face et critiquer la prétendue philosophie stirnérienne, en s'appuyant sur Feuerbach. C'est pourquoi, après avoir cru que la philosophie allait disparaître en se réalisant dans la société sans classes, après avoir cherché à sauver un noyau éthique du désastre qui menaçait manifestement la tradition métaphysique, il se prononça pour un abandon pur et simple du point de vue philosophique et une étude simplement empirique de la réalité que négligeaient les philosophes. À cet égard, *L'Idéologie allemande* est l'une des rares oeuvres de Marx qui n'aient pas pour projet le dépassement de la philosophie. Car cette plongée dans le monde de l'expérience ne pouvait éviter la dispersion et l'irrationalisme sans un retour à la philosophie. Marx adhère, dans cet ouvrage, à un positivisme anti-dialectique et à un historicisme métaphysique qui sont des armes de guerre contre Stirner et Bauer,

mais constituent un recul par rapport à l'oeuvre de Hegel et une adhésion à la vision bourgeoise du monde.

Il y renoncera lorsqu'il approfondira son étude de l'économie capitaliste et de la pratique ouvrière, mais il en restera quelque chose et la tradition marxiste, au cours d'une histoire du mouvement ouvrier marquée par une adhésion toujours plus forte au capitalisme, soulignera les ombres métaphysiques du scientisme marxien. Pourtant les oeuvres de la « maturité » avaient repris le programme de la réalisation de la philosophie, dans le cadre d'une nouvelle compréhension de Hegel et d'un oubli de Feuerbach. C'est pourquoi les hallucinés de la « coupure épistémologique » ne comprennent pas grand-chose à Marx : ils prennent pour une rupture radicale, pour un passage définitif de la philosophie à la science, un texte de transition, un ouvrage marqué par la mauvaise foi polémique, et finalement le plus platement philosophique des livres de Marx. Leur interprétation ne se justifie que si l'on admet que Lénine et Staline ont mieux compris Marx que Marx lui-même, et si l'on fait abstraction du *Capital* et des manuscrits préparatoires. Leur erreur s'explique circonstanciellement aussi par l'aveuglement des adversaires du stalinisme, souvent mal déstalinisés, qui ont prétendu rajeunir le marxisme en se laissant séduire par les charmes esthétiques des oeuvres d'avant 1845, sans remarquer qu'elles étaient l'écho des niaiseries de Feuerbach. Partisans de la coupure et adeptes du jeune Marx ont commis la même erreur : ignorer la critique stirnérienne et s'avérer incapables de la réinventer.

Nous croyons avoir montré que Stirner se défiait de la révolution, et les événements de 1848 lui donnent raison. Son silence après 1846, si commode pour Marx et les marxistes, ne s'explique pas uniquement par la misère de sa vie quotidienne. Il peut être compris par analogie aux silences de Rimbaud et Lautréamont, tant à cause de la relation profonde qui rattache le destin de ces individus exigeants que de la correspondance entre leur conception de la fin de la

philosophie et de la fin de l'art. Surtout, l'oeuvre de Stirner, essentiellement dressée contre l'école hégélienne, ne méritait aucun perfectionnement après l'effondrement de cette dernière. Stirner n'avait aucun enseignement positif à transmettre et son dernier effort, dans *L'Anticritique*, avait été la purification des apparences constructives de *L'Unique*. Il est donc vain de distribuer les bons points entre Marx et Stirner, comme Arvon l'a fait, d'accorder au premier le prix d'histoire et au second le prix de vie intérieure⁵⁸. Aucun des deux protagonistes n'aurait admis un tel partage puisqu'ils entendaient, tous deux, régner sur les deux territoires.

L'actualité de Stirner reste aujourd'hui son pouvoir négateur. D'autres ont su, plus précisément que lui, développer les thèmes qui séduisent dans *L'Unique* : l'individu associé contre l'État, l'égoïsme contre la religion sociale, la jouissance contre le travail, les désirs contre les besoins, la vie quotidienne contre la politique et la dictature de l'économie, le crime contre le sacrifice, etc. Un livre aussi nettement inscrit dans son temps ne saurait s'appliquer immédiatement au nôtre. Par contre, toute tentative politique ou théorique qui perpétue la sacralisation d'un secteur de l'existant, actuel ou potentiel, se trouve fondamentalement remise en question par le livre de Stirner.

août 1975

- 1 Edmond Schérer, « Hegel et l'hégélianisme », *Revue des Deux Mondes*, 15 février 1861.
- 2 « Le marxisme n'est pas une (nouvelle) philosophie de la praxis, mais une pratique (nouvelle) de la philosophie » (Althusser, *Lénine et la philosophie*, Maspero, 1969, p. 57). « Faut-il prendre au sérieux ces attaques furibondes contre un quarteron d'inconnus, dans lesquelles Marx et Engels nomment "philosophie" en général la doctrine qu'ils avaient sous le nez, celle des Bauer et de Stirner ? [...] Faut-il prendre tout à fait au sérieux la thèse de la fin de la philosophie ? Oui, dans le contexte philosophique d'alors, en ce qui concerne Hegel et l'hégélianisme. Non, éventuellement, en ce qui concerne un contexte plus large » (Lefebvre, *La Somme et le reste*, Béliaste, 1973, p. 61).
- 3 La première édition presque intégrale de *L'Idéologie allemande* remonte à 1932, mais nous ne connaissons en français que trois études sur le *Saint Max*, qui ne le confrontent guère avec *L'Unique* : Pierre Naville, *De l'aliénation à la jouissance, le Nouveau Léviathan*, I, 1954 ; Anthropos, 1970, pp. 180-287 ; Maximilien Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, 1957, Rivière, 1971, pp. 161-214 ; Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, IV, PUF, 1970, pp. 227-257. Les travaux d'Henri Arvon sont donc les seuls à aborder le problème en tenant compte des deux textes (nous les citerons désormais en indiquant simplement leur date de parution) : « Une polémique inconnue : Marx et Stirner », *Les Temps Modernes*, n° 71, sept. 1951, pp. 509-536 ; *Aux sources de l'existentialisme : Max Stirner*, PUF, 1954 ; *Stirner ou l'Expérience du néant*, Seghers, 1973. Quant à David McLellan, *Les Jeunes Hégéliens et Karl Marx*, 1969 (trad. Payot, 1972), il se contente de reprendre d'anciennes thèses d'Arvon, auxquelles l'auteur ne semble plus croire, en omettant de copier aussi les démonstrations.
- 4 Raoul Vaneigem, *Banalités de base*, in *Internationale situationniste* nos 7 et 8, 1962 et 1963 (Ludd, 1996) ; Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre*, Gallimard, 1967 (coll. Folio, 1992) ; Internationale situationniste, *La Véritable Scission dans l'Internationale*, Champ Libre, 1972.
- 5 Marx à Annenkov, 28 décembre 1846 : « Vous ne croirez jamais quelles difficultés une telle publication rencontre en Allemagne, d'une part de la police, d'autre part des libraires qui sont eux-mêmes les représentants intéressés de toutes les tendances que j'attaque » (*Correspondance*, p. 458). Nous signalerons désormais les références aux ouvrages les plus couramment utilisés de la manière suivante : *OEuvres* = Max Stirner, *OEuvres complètes*, L'Âge d'Homme, 1972 (*l'Unique et sa propriété*, pp. 79-397 ; *Anticritique*, pp. 399-437) ; *Idéologie* = Karl Marx & Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Éditions Sociales, 1968 (et dans *Ecrits de jeunesse*, Quai Voltaire, 1994) ; *S. F.* = K. Marx & F. Engels, *La Sainte Famille*, Éd. Sociales, 1969 ; *Correspondance* = Marx & Engels, *Correspondance*, t.1 (1835-1848), Éd. Sociales, 1971 ; *Contribution* = Marx, *Textes* (1842-1847), Spartacus, 1970 (*Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, pp. 49-64) ; *Pléiade I* ou *II* = K. Marx, *OEuvres*, NRF (t. I, 1965 ; t. II, 1968) ; *Manifestes* = Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, PUF, 1960.

- 6 *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, in Marx-Engels, *OEuvres choisies*, t. II, Moscou, 1955, p. 420 [*id.*, t. III, Moscou, 1981].
- 7 Les compliments de Bauer sont recueillis dans *Idéologie*, pp. 495 sq. Feuerbach écrivait à son frère à la fin de 1844 : « Je lui donne raison, sauf sur un point : il ne m'atteint pas dans l'essence. Il est néanmoins l'écrivain le plus génial et le plus libre qu'il m'ait été donné de connaître » (*cit.* in Arvon, 1954, p. 130)... Feuerbach connaissait l'écrivain Marx... Quant à Engels, il écrivait à Marx le 19 nov. 1844 : « Dans le groupe des "Affranchis", c'est Stirner qui a visiblement le plus de talent, d'autonomie et de courage » (*Correspondance*, p. 347)... Ce courage n'était pas une figure de rhétorique dans l'Allemagne de la censure.
- 8 Naville, *op. cit.*, pp. 505 sq.
- 9 Cornu, *op. cit.*, p. 173. Il s'agit de « socialistes vrais », point gênés par la pratique « marxiste » de la social-démocratie.
- 10 C'est porter un bien mauvais coup à Marx que de remarquer le « plaisir personnel » qu'il aurait pris à dénoncer « l'autodélectation de Stirner [...] inversement proportionnelle au plaisir du lecteur » (*Idéologie*, p. 206), puisque « la philosophie est au monde réel ce que l'onanisme est à l'amour sexuel » (p. 269).
- 11 Marx à Leske, août 1846 : « J'avais momentanément interrompu mon travail à *L'Economie*. Il me semblait en effet très important de publier *d'abord* un écrit polémique contre la philosophie allemande et contre le *socialisme allemand*, qui lui a fait suite, avant d'aborder des développements positifs » (*Correspondance*, pp. 39 sq.). Cf. Cornu, *op. cit.*, p. 172 ; *Correspondance*, pp. 384-386, 416, 428 sq. 439, 444, 458, 465 et 469.
- 12 Par exemple, il réfute la description que Stirner fait de son adolescence, dans *Une vie d'homme*, où cet âge de la vie est caractérisé comme « idéaliste », en lui rappelant ses débauches passées : « Brave adolescent berlinois ! Les beuveries dans les corporations d'étudiants n'étaient pour lui qu'un "symbole", ce n'est que pour l'amour d'un "symbole" qu'il s'est tant de fois enivré à en rouler sous la table, où, sans doute il voulait "découvrir de l'esprit" ! » (*Idéologie*, p. 143). Il nous apprend ensuite que Stirner a épousé une « chaste couturière » (pp. 66, 206, 441, 486) – il insiste tant sur ce détail parce que « chaste » signifie pour lui « féministe »... une vraie tare ! –, qu'il a échoué dans le commerce de la crèmerie (p. 394), après avoir raté sa carrière universitaire (pp. 208, 404), enfin il révèle l'adresse de son café favori et le nom de la bibliothèque qu'il fréquente (pp. 369 sq.). On devine, déjà, que Marx critiquant Stirner vise sa propre jeunesse (condamnation pour ivresse et tapage nocturne à 17 ans, échec de ses ambitions universitaires) mais, lui, vise un savoir universel où sa vie privée n'a pas de place.
- 13 Cet extrait de l'épopée parodique *Le Triomphe de la Foi* est cité dans tous les livres et articles d'Arvon.
- 14 Cornu, *op. cit.*, p. 196.
- 15 Engels à Marx, 19 nov. 1844 : « Tu connais le Berlinoise Schmidt, qui a écrit un article sur *Les Mystères* dans la collection Buhl » (*Correspondance*, p. 345).
- 16 *S. F.*, pp. 178 sq., 185 sq. Les éditeurs « sociaux », responsables de l'édition

française, font cette identification et en profitent, contre le sens évident du texte, pour porter un coup de pied de l'âne à Stirner.

- 17 Bien que l'Égoïsme stirnérien ne soit pas, strictement, un individualisme, on peut en faire *un précurseur* de l'anarchisme individualiste, comme de beaucoup d'autres tendances anticonformistes du XXe siècle, mais on ne saurait oublier que son oeuvre est avant tout une critique de l'hégélianisme et que sa critique des avatars de la religion s'acharne contre l'idée de liberté : Stirner n'est certainement pas un libertaire ! Il est encore moins un socialiste et Max Nettlau, l'Hérodote de l'Anarchie, s'est encore trompé dans sa tentative impérialiste de récupération, au bénéfice de l'anarchisme, de tous ceux – à l'exception de Marx et Engels – qui se sont attaqués à la religion et à l'État, lorsqu'il affirme que Stirner « était fondamentalement socialiste et souhaitait la révolution sociale » (*Histoire de l'anarchie*, La Tête de Feuilles, 1971, p. 69). Dans l'autre camp, l'anachronisme malveillant passe les bornes du ridicule lorsque Cornu transforme le différend entre libéraux bourgeois qui avait opposé Marx aux Affranchis à propos de la *Gazette rhénane* en conflit du « communisme révolutionnaire » avec « l'anarchisme » (*Marx et Engels*, III, p. 14).
- 18 *OEuvres*, pp. 118, 143, 181, 291-93, 330. Marx prend encore parti pour « cet excellent écrivain », que Stirner a tort de prendre pour un communiste (*Idéologie*, p. 244) et tarde trop, au goût de ses éditeurs « sociaux », à lui régler son compte. Ce qui nous vaut, comme dans leur édition de *La Sainte Famille*, d'inépuisables mises en garde à travers les notes, au cas où nous aurions oublié qu'il convient de mépriser Proudhon.
- 19 Hess à Marx, 17 janvier 1845 : « Quand Engels me montra votre lettre, je venais de terminer une critique de Stirner ; j'avais la satisfaction de voir que vous jugiez *L'Unique* exactement de la même façon » (*cit.* in Arvon, 1954, p. 137). On peut ainsi résumer les principaux arguments de Hess qui se retrouveront dans le *Saint Max* : 1) Stirner est complice de Bauer ; 2) il oppose l'égoïsme conscient à l'égoïsme pratique ; 3) il se place sous la surveillance d'une police intime ; 4) il moralise ; 5) il fanfaronne ; 6) c'est une brute ; 7) l'égoïsme est la vérité de la société bourgeoise ; 8) sa critique de l'État est libérale-bourgeoise ; 9) il ignore le communisme réel ; 10) son association égoïste est une utopie religieuse.
- 20 « Il est caractéristique que nos saint Bruno et saint Max mettent sur-le-champ la représentation du communiste selon Feuerbach à la place du communiste réel » (*Idéologie*, p. 74). Sur les progrès de l'influence stirnérienne, cf. Engels à Marx, 15 janvier 1847 (*Correspondance*, p. 466). Le texte le plus important, dans cette optique, est celui d'Arnold Ruge, *Deux ans à Paris* (Leipzig, 1846). *L'Idéologie allemande* devait initialement comporter une critique de Ruge par Moses Hess, qui la publia à part. Ruge n'est donc visé qu'épisodiquement dans *L'Idéologie allemande*, comme une mauvaise doublure de Stirner.
- 21 Contrairement à Naville (*op. cit.*, p. 181) qui pense que *L'Idéologie* fut commencée avant le voyage de Marx et Engels en Angleterre (juillet 1845), il semble bien que, comme l'affirment Cornu et Rubel, ce travail ne fut entrepris qu'à

l'automne : à la fois parce qu'il s'agissait manifestement de répondre à la publication de Wigand où Bauer et Stirner venaient de s'exprimer, et parce que les carnets de lecture de Marx pour la période février-juillet montrent qu'il s'occupait alors seulement de sa *Critique de la politique et de l'économie politique*, délaissée, comme on sait, pour son règlement de comptes avec Bauer et Stirner. Cela pose évidemment un problème de dates, si l'on veut préciser à quel moment Marx renonça à sa « conscience philosophique ». En effet, Engels, qui l'avait rencontré une dizaine de jours pendant l'été 1844, raconte longtemps après qu'ils étaient en « complet accord dans toutes les questions théoriques » lorsqu'ils préparèrent *La Sainte Famille*. Ils ne se revirent qu'en avril 1845, Marx ayant déjà rédigé les *Thèses sur Feuerbach*, et Engels affirme que Marx avait alors « complètement construit sa théorie matérialiste de l'histoire ». C'est sur ce témoignage tardif, qui ne nous semble tenir compte ni de l'écart entre les *Thèses* et *L'Idéologie* ni des transformations profondes que Marx fera subir à sa théorie dix ans plus tard, que repose toute la mythologie sur le socialisme « scientifique » et sa plus récente formulation, la « coupure épistémologique », puisque les textes eux-mêmes sont loin d'être aussi convaincants.

- 22 *Manifestes*, p. 236 sq. Cf. Marx, *Manuscrits de 1844* : « Ce communisme est un naturalisme achevé, et comme tel un humanisme ; en tant qu'humanisme achevé il est un naturalisme ; il est la vraie solution du conflit de l'homme avec la nature, de l'homme avec l'homme, la vraie solution de la lutte entre l'existence et l'essence, entre l'objectification et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce » (*Pléiade* II, p. 79).
- 23 « *La trinité était le mystère absolu suprême, le coeur de la philosophie et de la religion absolues*. Or son secret est, comme on l'a prouvé historiquement et philosophiquement dans *L'Essence du christianisme*, le secret de la vie commune et sociale, le secret de la *nécessité du toi pour le moi* » (*Manifestes*, p. 199).
- 24 Suivant la même méthode, voici comment Feuerbach démontrait l'existence et la nécessité de la hiérarchie : « Obéis aux sens ! Ce qui est situé le plus haut dans l'espace est aussi dans la qualité le plus haut de l'homme, ce qui lui est le plus proche, ce qu'on ne peut plus séparer de lui – et c'est la tête. Si je vois la tête d'un homme, c'est lui-même que je vois ; mais si je n'en vois que le tronc, je ne vois rien de plus que son tronc. Si je perds mes mains et mes pieds, je suis sans doute un homme incomplet, défectueux, malheureux, mais je puis, sans eux, exister comme homme ; si, au contraire, je perds ma tête, c'est moi qui disparaîs » (*Manifestes*, p. 232). Ces nobles considérations répondaient aux réflexions de Stirner sur le thème classique de l'esclave stoïcien : « Ma *jambe* n'est pas "libre" du bâton du maître, mais c'est *Ma* jambe et elle ne peut m'être arrachée : qu'il me l'arrache et il verra bien si c'est encore *Ma* jambe qu'il a ! Il n'aura entre les mains que son cadavre » (*OEuvres*, p. 212). Au lieu de tenir compte de cette dimension stoïcienne, qui indique pourtant en quel sens il faut interpréter *L'Unique*, Marx s'en amuse et oublie les absurdités réactionnaires de Feuerbach : « Mais lui, Sancho, qui croit que le propriétaire d'esclaves veut sa *jambe vivante*, sans doute

pour son propre usage – qu’il “voie” un peu ce qui lui restera de sa jambe “inarrachable” [...] S’il doit faire tourner la meule huit heures par jour, c’est lui qui devient idiot à la longue, et l’idiotie est alors sa “propriété”» (*Idéologie*, p. 340).

25 *OEuvres*, p. 226. « Chrétienne est la démocratie politique en tant que l’homme, non seulement un homme, mais tout homme, y est un être *souverain*, un être suprême, mais l’homme ni cultivé ni social, l’homme dans son existence accidentelle, tel quel, l’homme tel que, par toute l’organisation de notre société, il a été corrompu, perdu pour lui-même, aliéné, placé sous l’autorité de conditions et d’éléments inhumains, en un mot, l’homme qui n’est pas encore un véritable être générique » (ce charabia, signé par J.-M. Palmier, provient de la vieille traduction de Molitor, reprise « telle quelle » dans la traduction « nouvelle » de *La Question juive*, 10-18, 1968, pp. 32 sq.).

26 Cité dans Arvon, 1954, p. 138.

27 Hess à Marx, 17 janvier 1845, *cit.* in Arvon, p. 137. *La Question juive* opposait « l’idéalisme de l’État » au « matérialisme de la société bourgeoise ». Dans *La Sainte Famille* Marx reprochait à Bauer d’avoir confondu « l’État avec l’humanité, les Droits de l’homme avec l’homme, l’émancipation politique avec l’émancipation humaine » (p. 110). On remarque la formulation humaniste, très inspirée par Feuerbach, qui exprime le dépassement de l’antithèse matérialisme-idéalisme.

28 « Le langage est aussi vieux que la conscience ; le langage *est* la conscience réelle pratique » (*Idéologie*, p. 59).

29 L’« aliénation » a subi une transformation en passant de Hegel à Feuerbach et au jeune Marx, puisque ces deux auteurs distinguent aliénation et extériorisation, comprenant l’être naturel comme positivité. Marx jeune tenait le lien ontologique entre l’homme et la nature pour fondamental. Dans *L’Idéologie* encore, il n’hésite pas à parler des « premiers hommes produits par génération spontanée » (p. 50) et, plus tard, il s’indignera de l’abstraction qui prétend faire du travail (négarion de la nature) la source unique de la richesse (*Critique de Gotha*, *Pléiade* I, p. 1413). Il maintient donc dans *L’Idéologie* les fondements philosophiques d’une théorie de l’aliénation à la Feuerbach, mais renonce à en utiliser le terme, parce qu’il est trop marqué par l’usage philosophique (pp. 63, 312). Une fois de plus, le renoncement de Marx à la philosophie semble être exclusivement verbal. Stirner rejetait l’aliénation parce qu’elle ne pouvait être qu’une qualité du Genre, une perversion de l’état de nature. Or Stirner ne veut rien savoir d’une entité abstraite qui définirait la nature et la mission de l’homme, le début et la fin de l’histoire : « La société est notre état de nature », « L’état premier de l’homme n’est pas l’isolement ou la solitude, mais la société » (*OEuvres*, p. 342). Par conséquent, s’il définit constamment la vie sociale et le sacré comme ce qui m’est étranger, il n’en conclut pas que ce soit une aliénation, puisque l’Unique ne dispose d’aucune identité substantielle. Marx, qui ne semble pas comprendre le lien entre l’aliénation et la philosophie de la conscience, se contente d’opposer l’abstraction de cette catégorie à la complexité du vécu et reproche à Stirner de « faire découvrir tous les rapports

réels aussi bien que les individus réels, tels qu'ils sont, comme étant aliénés, de les transformer en cette formule tout à fait abstraite : l'aliénation » (*Idéologie*, p. 312). Autant lui reprocher tout simplement de penser...

30 « L'essence de l'argent », in Élisabeth de Fontenay, *les Figures juives de Marx*, Galilée, 1973, p. 123.

31 Élisabeth de Fontenay (*op. cit.*) esquisse une étude du faisceau conceptuel qui regroupe, autour du « juif », l'égoïsme, l'utilitarisme, le besoin pratique, l'argent et le mépris matérialiste de tout idéal. L'origine semble en être une analyse de *L'Essence du christianisme* (Maspero, 1968, p. 243 [Gallimard, 1992]) : « L'utilitarisme, l'utilité est le principe suprême du judaïsme. » Hess, Bauer et le jeune Marx s'accordèrent sur ce jugement. Stirner opposait à l'égoïsme conscient de l'Unique l'égoïsme judaïque vulgaire, qui restait en deçà de l'idéalisme chrétien et participait de l'attachement païen aux choses (cf. *OEuvres*, pp. 102 sq., 157, 230). Il est remarquable que ce soit pratiquement la seule affirmation de Stirner que Marx n'ait pas contestée.

32 *La Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, 1941, t. II, pp. 95-129 [*id.*, 1992]. Ce chapitre s'achève par la position que reprendra Feuerbach : « Les deux mondes sont réconciliés ; le ciel est descendu et transporté sur la terre. »

33 Il n'est pas possible de suivre Pierre Naville lorsqu'il imagine que le seul rédacteur du *Saint Max* fut Engels (*De l'aliénation à la jouissance*, p. 184). Il se fonde sur le fait que le manuscrit est de la main d'Engels (mais il ne s'agit que d'une copie destinée à l'éditeur, à qui l'on préférerait épargner les obscurités graphiques de Marx, et d'ailleurs Engels ne fut pas le seul calligraphe) ; sur une critique interne du style, qui est trop superficielle et pas du tout convaincante, et surtout sur le peu d'enthousiasme initial de Marx et l'affirmation indéfendable que la lettre d'Engels « expose immédiatement ce qui sera justement l'esprit et le plan de *Saint Max* » (mieux vaudrait prétendre que l'auteur en est Moses Hess!... il y a moins de différence entre son article et le *Saint Max*). Nous avons arbitrairement attribué la paternité de ce texte au seul Marx, par commodité, et parce que les problèmes posés s'inscrivent mieux dans l'histoire particulière de Marx. S'il fut assurément l'élément déterminant, rien ne permet jusqu'à présent de douter qu'Engels y ait participé.

34 Anton Pannekoek, *Lénine philosophe*, Spartacus, 1970 : « La parenté entre la pensée de Lénine et le matérialisme bourgeois [...] n'est pas une déformation du marxisme propre à Lénine. On trouve des idées analogues chez Plekhanov, qui [...] commence par envisager d'une façon générale la concordance de vues entre Marx et Feuerbach » (p. 97) et compare Marx aux matérialistes français du XVIIIe siècle... « Pour Lénine et le parti bolchevique la tâche vitale était l'écrasement du tsarisme et la disparition du système social barbare et arriéré de la Russie. L'Église et la religion étaient les fondements théoriques du système [...] Il n'est pas étonnant que les conceptions fondamentales de Lénine soient analogues aux idées propagées par le matérialisme bourgeois [...] Mais en Russie c'était la classe ouvrière qui devait mener la lutte. L'organe de cette lutte devait par conséquent être un parti

socialiste, faisant du marxisme son credo politique » (pp. 101 sq.) « Lénine a toujours ignoré ce qu'est le marxisme réel [...] Il ne connaissait du capitalisme que sa forme coloniale » (p. 103). Cette méthode parfaitement marxiste d'analyse de l'idéologie marxiste (cf. aussi Karl Korsch) s'applique aussi bien au marxisme occidental intégré à la société capitaliste dès la fin du XIXe siècle qu'à la transposition du « communisme » russe stalinien en Europe comme dans les pays sous-développés.

35 *OEuvres*, p. 159. Ce passage fournit à Marx l'occasion d'une superbe destruction de texte : « Miracle du style ! En effet, la terre étant une sphère, dès que l'Église embrasse toute la terre, l'abîme en question ne peut se trouver qu'au-dessus de Szeliga. Celui-ci retourne donc la loi de la pesanteur et monte au ciel cul par-dessus tête » (*Idéologie*, p. 217). Le disciple de Bauer, Szeliga, étant tutoyé dans *L'Anticritique*, Marx en fait le destinataire de tous les passages où Stirner interpelle son lecteur – Stirner jouant le rôle de Sancho, et Szeliga, celui de Don Quichotte.

36 Cf. Jean Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, 1953, chapitre I.

37 « Feuerbach [...] se réclame toujours *de l'être*. C'est en cela que lui aussi, malgré toute son opposition à Hegel et à la philosophie absolue, reste pris dans l'abstraction (*OEuvres*, p. 373). Or justement, le passage de Feuerbach qui était visé ici affirmait d'une manière presque marxienne : « La question de l'être est une question pratique, une question à laquelle notre être est intéressé » (*Manifestes*, p. 169).

38 « Les critiques s'irritent encore plus de l'«égoïste» que de l'unique. Au lieu de considérer d'un peu plus près l'égoïsme tel que Stirner le comprend, ils en restent à la représentation qu'ils en ont depuis leur enfance » (*OEuvres*, p. 405). « Ce n'est pas «le Moi est tout» qu'il faut dire, mais «*détruit tout*», et seul le Moi se dissolvant lui-même, le Moi qui n'est jamais... » (*OEuvres*, p. 231). « Le Moi de Fichte est aussi le même être en dehors du Moi, car chacun est Moi et si seul ce Moi a des droits, alors c'est lui «le Moi» et Je ne le suis pas » (*OEuvres*, p. 392). En réponse à Feuerbach, qui notait que le Néant est un attribut de Dieu et l'accusait de retomber dans la théologie (*Manifestes*, p. 222), il répondit : « Le Néant est assurément une définition de Dieu », mais sa phrase « J'ai fondé ma cause sur rien » ne signifiait pas « sur le Néant » (*OEuvres*, p. 426 ; ce que Marx en tire [*Idéologie*, p. 270] passe tout à fait à côté du problème). Il y a donc le même abus à faire de Stirner un philosophe nihiliste, comme la mode semble le faire depuis peu, que de l'avoir présenté comme anarchiste ou existentialiste.

39 Gérard Granel (*L'Ontologie marxiste de 1844 et la question de la « coupure »*, in *l'Endurance de la pensée*, Plon, 1968) admire la philosophie feuerbachienne du sensible dans une optique phénoménologique quelque peu mystique. Au contraire, Michel Henry démontre les incohérences de la critique feuerbachienne de la religion : cf. *la Critique de la religion et le concept de Genre dans L'Essence du christianisme*, in *Revue internationale de philosophie*, 1972, n° 101.

40 Proudhon, *Théorie de la propriété*, Lacroix, 1867, p. 52 [in *OEuvres complètes*, 18 vol., Slatkine, 1982]. Cf. Georges Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Flammarion,

1962.

- 41 « Il serait faux et inopportun de présenter la succession des catégories économiques dans l'ordre de leur succession historique. Leur ordre de succession est, bien au contraire, déterminé par la relation qu'elles ont entre elles dans la société bourgeoise moderne et qui est précisément à l'inverse de leur ordre apparemment naturel ou de leur évolution historique » (*Introduction à la critique de l'économie politique*, 1857, *Pléiade* I, p. 262).
- 42 Monsieur Homais, personnage du *Madame Bovary* de Flaubert, symbolisant le positivisme de la bourgeoisie, sous sa forme la plus triviale.
- 43 C'est ce qui ressort de l'oraison funèbre que lui consacra Engels le 17 mars 1883 : « De même que Darwin a découvert la loi du développement de la nature organique, de même Marx a découvert la loi du développement de l'histoire humaine [...] Dans chaque domaine que Marx a soumis à ses recherches [...] même dans celui des mathématiques, il a fait des découvertes originales [...] La science était pour Marx une force révolutionnaire. Si pure que fut la joie qu'il pouvait avoir à une découverte dans une science théorique quelconque [...] sa joie était tout autre lorsqu'il s'agissait d'une découverte d'une portée révolutionnaire immédiate pour l'industrie [*sic*] ou, en général, pour le développement historique » (in Marx-Engels, *Œuvres choisies* II, Moscou, 1955, pp. 178 sq.). Sur les rapports entre Marx et Darwin, cf. Hyppolite, *Études sur Marx et Engels*, Rivière, 1955, pp. 178 sq. Sur la portée révolutionnaire de la science, cf. Marx, *Grundrisse*, *Pléiade* II, pp. 304-311.
- 44 « À l'inverse du XVIII^e siècle, la religiosité est devenue le fait des classes moyennes et de la classe supérieure, alors que par contre l'irrégion – j'entends par là celle de l'homme qui se sent homme véritable – est devenue l'apanage du prolétariat français » (lettre à Feuerbach, 11 août 1844, *Correspondance*, p. 324).
- 45 « La propagande marxiste ne s'appuyait pas sur les faits "matériels" de l'existence biologique et sociale, mais essentiellement sur des pulsions névrotiques secondaires, tels la haine, l'envie, le désir de pouvoir, etc. » (article de 1936, in *Les Hommes et l'État*, Sinelnikoff éd., 1972, p. 45). « Il n'est pas surprenant que Marx laisse subsister de sérieuses lacunes dans sa sociologie. Tout d'abord, il lui manquait la connaissance de l'enracinement biologique de l'homme, de son assujettissement aux instincts. À cette connaissance, les politiciens des partis substituèrent des concepts éthiques, non scientifiques, des slogans libertaires et des "organismes de libération" formels, bureaucratiques » (*id.*, p. 47). « Le succès du mysticisme hitlérien a clairement montré que le mysticisme, s'appuyant sur des émotions, a une action sociale beaucoup plus puissante que la connaissance scientifique » (*id.*, p. 54).
- 46 Parce que la première allusion de Marx au livre de Stein date de l'automne 1844 (*S. F.*, p. 161), on a voulu que sa lecture ait contribué au « passage de Marx du communisme "philosophique" au communisme "prolétarien" » (Michael Lowy, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Maspero, 1970, p. 82). Rubel, qui a douté que Marx ait lu Stein dès 1843 (*Karl Marx, essai de biographie*

intellectuelle, p. 38), l'imagine désormais (*Pléiade* II, p. XLI). Nous aussi, parce que sa pédanterie, lorsqu'il évoque Stein, simplement pour en marquer les limites et reprocher aux Jeunes Hégéliens de ne pas s'être informés plus directement, ressemble trop à une autocritique inavouée. Stein, « agent secret du gouvernement prussien », selon Badia, et inventeur du « socialisme scientifique », selon Rubel – est-ce contradictoire ? –, fournissait des informations concrètes sur le mouvement ouvrier. Sa méthode sociologique (policrière) n'en confirmait pas moins ce que les idéologues allemands avaient compris en lisant Proudhon et Weitling.

- 47 Il reprochera aux ricardiens de gauche et à Proudhon leurs spéculations sur l'égalité, qui ne remettent pas en question la notion même de salaire. Il montrera que le « premier stade du communisme », caractérisé par une distribution égalitaire sur la base du travail effectué, tout en faisant disparaître la valeur d'échange et donc le salariat, « reste prisonnière d'une limitation bourgeoise [...] Ce droit égal est un droit inégal pour un travail inégal » ... « Le droit devrait être non pas égal mais inégal » (*Critique du programme de Gotha*, *Pléiade* I, pp. 1419 sq.). Ce qui n'autorise pourtant pas Cornélius Castoriadis à prétendre que Marx croyait à « la nécessité de l'inégalité des salaires pendant la période de transition » (*La Société bureaucratique* I, 10-18, 1973, p. 37, Bourgois, 1990). Ce sont ses disciples, de Kautsky à Lénine et de Staline à Mao, qui ont repris la thèse proudhonienne (à travail égal, salaire égal) parce qu'ils n'ont jamais compris comment, selon Marx, la « libre association des producteurs » était le fondement essentiel d'une transformation radicale de l'économie et de l'abolition du travail salarié.
- 48 « Lorsque les ouvriers communistes se réunissent, leur intention vise d'abord la théorie, la propagande, etc. Mais en même temps ils s'approprient par là un besoin nouveau, le besoin de la société tout entière, et ce qui semble n'avoir été qu'un moyen est devenu un but. Ce mouvement pratique, on peut en observer les plus brillants résultats lorsqu'on voit s'assembler des ouvriers socialistes français. Fumer, boire, manger, etc., ne sont plus alors de simples occasions de se réunir, des moyens d'union. La compagnie, l'association, la conversation qui vise l'ensemble de la société les comblent ; pour eux la fraternité humaine n'est pas une phrase, mais une vérité, et, de leurs figures endurcies par le travail, la noblesse de l'humanité rayonne vers nous » (*Manuscrits de 1844*, *Pléiade* II, p. 99).
- 49 « Il s'imagine que les prolétaires sont indifférents à la qualité de citoyen [...] Les ouvriers attachent tant d'importance à la qualité de citoyen, c'est-à-dire à la qualité de citoyen *actif*, que là où ils l'ont, comme en Amérique, ils la “font valoir” et, là où ils ne l'ont pas, ils veulent l'acquérir » (*Idéologie*, p. 246).
- 50 Lénine, *l'Etat et la Révolution*, Éd. du Progrès, Moscou, 1967, p. 128. Il s'agit d'un ahurissant commentaire de la *Critique du programme de Gotha*, où Marx exposait sans ambiguïté comment faire disparaître la valeur, l'échange et la marchandise dès la phase de transition et portait de durs coups aux partisans de l'État.
- 51 Nous supposons que nos lecteurs savent déjà quelle est l'échelle réelle des salaires dans ces divers pays, comment la rémunération à la pièce tend à faire loi dans leurs

usines et quelle est la signification du débat sino-soviétique sur les « stimulants » économiques et idéologiques. L'étude de Castoriadis sur les écarts de revenus dans la Russie de 1950 (*La Société bureaucratique* I, pp. 260-264) reste suggestive même si elle donne des chiffres inférieurs à ceux de la période actuelle. Les arguments contre la réduction des écarts de revenus ne sont pas aujourd'hui très différents de ceux de Staline en 1931 : « Qui a raison, Marx et Lénine ou les niveleurs ? Il faut croire qu'ici c'est Marx et Lénine qui ont raison. Mais alors il s'ensuit que celui qui bâtit maintenant le système des tarifs sur les "principes" du nivellement, sans tenir compte de la différence entre travail qualifié et travail non qualifié, celui-là brise avec le marxisme, brise avec le léninisme » (*Nouvelle Situation, nouvelles tâches*, Editions Sociales).

52 Cf. Kaminsky, *Bakounine*, Béliabaste, 1971, p. 301 sq.

53 La pratique de Marx en 1848-1849 mérite, par contre, cette assimilation au point de vue bourgeois... avec la circonstance aggravante qu'elle tenta consciemment et activement d'y pousser le prolétariat, au mépris de ce qu'avait proclamé le *Manifeste* : président de la Ligue des communistes, il s'empresse de la dissoudre ; dissuade les émigrés de constituer une légion qui aurait fait parler « la critique des armes » ; s'efforce d'éviter que Cologne ne passe à l'émeute en septembre 1848, puis en mai 1849 ; se désintéresse des Unions ouvrières, sauf pour rompre avec Gottschalk qui développait l'action autonome prolétarienne ; se consacre au journalisme destiné aux démocrates bourgeois et financé par eux ; participe à la politique de gauche (incite les ouvriers à voter pour un candidat bourgeois, défend le Parlement, qu'il confond avec l'Assemblée constituante de 1789) ; ne se résout à l'illégalité que pour sauver le Parlement de Francfort, et ne trouve alors rien de plus prolétarien à proposer que la grève de l'impôt ; il faut que la bourgeoisie donne toute la mesure de sa mauvaise volonté révolutionnaire et que tout soit perdu pour qu'il se décide à publier le programme communiste qu'il avait préparé avant son départ, tout comme *Travail salarié et capital*. Ses disciples, volant au secours de la bourgeoisie (République de Weimar, alliance avec le Guomindang, Fronts populaires en France et en Espagne, Compromis historique, etc.), n'ont donc pas « trahi » cette tendance de Marx (qui n'est pas tout Marx).

54 Lorsque Marx était démocrate, il parlait « des lois de tendance, des lois terroristes, telles que les a inventées la détresse de l'État, sous Robespierre » (*Réglementation de la Censure prussienne*, in *Textes 1842-1847*, Spartacus, 1970, p. 20).

55 Le *Manifeste* de 1847 invitait les ouvriers à s'emparer de l'État pour mener une politique d'expropriation étatique, d'imposition et de concentration de l'économie nationalisée, qui paraît bien audacieuse, comparée aux programmes des Partis communistes actuels d'Europe occidentale (*Pléiade* I, p. 182). Dans la préface à la réédition allemande de ce texte (1872), Marx et Engels invitent à ne « pas attribuer trop d'importance » à ces propositions : « En face des immenses progrès de la grande industrie au cours de ces vingt-cinq dernières années et du développement parallèle de l'organisation en parti de la classe ouvrière ; en face des expériences pratiques, d'abord, de la révolution de février ensuite, et surtout de la Commune de

Paris, où pour la première fois le prolétariat a pu tenir entre ses mains le pouvoir politique pendant deux mois, ce programme a perdu, par endroits, son actualité » (*Pléiade* I, p. 1481). Le socialisme d'État n'était donc qu'une hypothèse, liée à l'immaturation des conditions économiques et à la faiblesse supposée du prolétariat.

56 Maximilien Rubel, s'appuyant surtout sur des textes de jeunesse et particulièrement sur la critique de l'étatisme de Bauer, montre que Marx fut le plus rigoureux des adversaires de l'État. Son opposition à l'anarchisme fut, en effet, toute circonstancielle. Même si l'on peut douter que « le livre sur l'État, prévu dans le plan de *L'Économie* [...] ne pouvait contenir que la théorie de la société libérée de l'État », parce que le détail du plan auquel Rubel fait allusion indique plutôt une étude du rôle de l'État et du marché international sur le fonctionnement du capitalisme, il est hors de doute que Marx ne pouvait concevoir un communisme d'État que comme un monstre utopique (*Marx, théoricien de l'anarchisme*, dans *L'Europe en formation*, n° 163-64, Nice, 1973).

57 Sully Prudhomme, prix Nobel 1901 et immortel auteur du *Songe*, poème « philosophique ». Le début décrit le monde stirnérien : « Le laboureur m'a dit en songe : Fais ton pain, je ne te nourris plus [...] Et seul, abandonné de tout le genre humain... » Mais, au réveil, la réalité feuerbachienne, la solidarité des travailleurs envers les académiciens, est là, rassurante : « Je compris mon bonheur et qu'au monde où nous sommes Nul ne peut se vanter de se passer des hommes Et, depuis ce jour-là, je les ai tous aimés. »

58 « Il n'est pas douteux que, du point de vue social et politique, la praxis marxiste est supérieure à la conscience stirnérienne [...] Il n'en reste pas moins que la transformation de la société, dût-elle être aussi parfaite que possible, ne règle pas tous les problèmes de la personnalité dont la complexité dépasse largement les cadres sociaux et politiques [...] C'est pourquoi l'unicisme stirnérien, tout en s'effaçant devant l'efficacité sociale de la praxis marxiste, est particulièrement apte à lui servir de contrepois ou du moins de garde-fou [...] Contre l'embrigadement universel, la vision de l'Unique n'apparaît-elle pas comme un abri toujours ouvert, prêt à nous accueillir ? L'unicité, en effet, garantit la "créativité" » (1973, pp. 97 sq.). Ici, Arvon opère le plus incongru des retournements puisqu'il use du livre de Stirner comme la tradition chrétienne n'a cessé de faire avec les Évangiles, notamment comme font les chrétiens de gauche, en s'inclinant devant les spécialistes marxistes des relations sociales. Il serait choquant de prêter à Stirner la paternité d'un visage « humain » accolé à un socialisme qui en aurait besoin.