

Texte 5 (p. 342-343)

Qu'une société, la société-État par exemple, restreigne Ma *liberté*, me révolte peu. Ne suis-je pas obligé de la laisser limiter par toute sorte de puissances, par tous ceux qui sont plus forts que Moi et même par chacun de Mes semblables, et serais-je Sa Majesté l'autocrate de toutes les R... que Je n'en jouirais pas pour autant de la liberté absolue. Mais ma *particularité*, voilà ce que Je ne veux pas Me laisser ravir, et c'est précisément elle que chaque société a en vue, elle qui doit succomber à sa puissance.

A la vérité, la société dans laquelle Je me range M'enlève mainte liberté, mais elle M'en accorde aussi d'autres. Il n'est pas non plus important que Je Me prive Moi-même de telle et telle liberté (par chaque contrat que Je passe, par exemple), mais Je veux, en revanche, jalousement tenir à Ma particularité. Toute communauté a une tendance plus ou moins forte, suivant la plénitude de ses pouvoirs, à devenir une *autorité* pour ses membres et à établir des *limites*. Elle exige et ne peut qu'exiger des « esprits étroits de sujets », que ses membres lui soient soumis, soient ses « sujets », car elle ne subsiste que par cette *sujétion*. Ceci n'exclut nullement une certaine tolérance, la société acceptant au contraire comme bienvenus améliorations, indications et blâmes, dans la mesure où ils sont faits pour son profit. Le blâme devra être « bien intentionné », ni « impudent » ni « irrespectueux », en d'autres termes, il faut laisser intacte la substance même de la société et la tenir pour sacrée. Elle exige que ses membres n'aillent pas *au-delà* ni ne s'élèvent *au-dessus* d'elle, mais qu'ils « restent dans les limites de la légalité », c'est-à-dire ne se permettent pas plus qu'elle ne leur permet, elle et sa loi.

Il convient de distinguer si c'est ma liberté ou ma particularité qui est limitée par une société donnée. N'est-ce que la première, il s'agit alors d'une *réunion*, convention ou association ; si, au contraire, c'est ma particularité qui est menacée dans son existence, J'ai affaire à *un pouvoir en soi*, un pouvoir *au-dessus de Moi*, quelque chose qui M'est inaccessible, que Je peux certes regarder avec étonnement, adorer, vénérer, respecter, mais ni maîtriser ni consommer et ce, parce que *Je Me résigne*. Il existe grâce à ma *résignation*, à ma *négation de Moi-même*, à ma lâcheté dite *-humilité*. Mon humilité fait son courage et sa domination se fonde sur ma soumission. »

Explication du texte 5.

Nous avons coutume de poser le problème de la société en évoquant les contraintes qu'elle impose à notre liberté. L'individu qui, seul et isolé, pourrait vivre en toute indépendance, se trouve ainsi pris dans un réseau de relations où la réciprocité impose des concessions, donc une limitation des libertés individuelles et naturelles. De fait, la société nous apparaît comme une force de contrainte, dès lors que nous n'en partageons pas tous les buts. D'une manière à première vue surprenante, Stirner nous invite à poser le problème tout autrement. L'idée d'une liberté absolue n'est-elle pas un simple mythe, chacun étant de fait limité naturellement à sa puissance ? Mais si ce n'est pas la limitation de la liberté qui pose problème, pourquoi devrais-je me révolter ? Stirner introduit alors ce qui précisément est toujours rejeté (signe que c'est bien de cela qu'il s'agit !), la particularité. C'est de ne pouvoir être soi-même, au nom d'exigences communautaires, qui constitue ici le cœur du problème. A force de vivre pour la communauté, chacun se nie lui-même et n'ose plus présenter à la face des autres ce visage qui est le sien, celui de ses prétentions individuelles. D'où les récurrentes questions sur le rapport entre la société et ses membres, entre le tout et la partie. Si l'individu particulier n'est ce qu'il est que par la société, alors, c'est pour qu'il soit lui-même qu'il devra oublier sa particularité, trouvant même dans un devenir commun les moyens de sa réalisation comme homme. Si au contraire la société n'est qu'une association contingente, alors chacun ne s'y intègre qu'en pensant y trouver un intérêt supérieur, ce qui implique qu'il n'y perde pas ce qui fait son individualité, la valeur de sa vie. Si l'association devait exiger de lui un renoncement, une négation de soi qui le menace, il n'aurait donc plus intérêt à la maintenir. Et c'est au fond à cela que conduit le déplacement de la question opéré par Stirner : là où nous voyons habituellement une force supérieure et nécessaire qu'il s'agit de faire évoluer par un combat pour la liberté, il nous demande de voir une autorité qui me nie comme individu particulier. Mais ce faisant, la progression du texte nous laisse découvrir un véritable retournement dialectique puisque, si la société apparaît comme sacrée, c'est d'abord parce que j'ai renoncé à la voir comme le produit de ma soumission ; elle est donc en un sens mon œuvre et je n'aurais qu'à m'affirmer pour me retrouver.

Le premier paragraphe nous montre précisément que l'idée d'opposer la liberté à la société, y compris dans sa figure la plus organisée (la société-État) est un non-sens. L'idée de liberté absolue, soit d'une absolue indépendance, n'a aucun contenu puisqu'on ne rencontre nulle part une telle liberté. Une « révolte » au nom de la liberté manque donc par définition son but puisque jamais nous ne jouirons d'une telle liberté. Chacun est en effet limité par sa puissance et doit, dans son rapport avec d'autres puissances, composer et vivre cette limitation. Il peut bien tenter d'accroître cette puissance mais, serait-il un tyran qu'il devrait encore s'opposer à ses sujets et donc ne ferait pas

absolument ce qu'il veut. En revanche, c'est ma particularité qui est véritablement l'antithèse de la société. Ce qui fait société, c'est le commun, le même, ce que nous avons en partage, c'est encore l'appartenance. Je ne peux pas à la fois appartenir à la communauté et m'appartenir encore. Si je m'appartenais, je cesserais d'être simplement un membre du groupe et c'est le groupe lui-même qui s'en trouverait menacé. Pour bien établir la preuve de cette affirmation, Stirner va donc montrer dans le second paragraphe que la société peut très bien survivre à mes libertés, au point d'ailleurs qu'elle peut m'en « accorder ». Nous pouvons donc tout à fait concevoir une société dite libre. La question des limites de la liberté n'est donc à vrai dire que secondaire en ce sens que je pourrais très bien m'opposer, suivant mes forces, à celles que me pose la société. Qu'elle se défende contre moi n'est donc ni surprenant, ni révoltant. Mais en même temps, en tant qu'elle pose les limites, qu'elle exige la soumission, elle tendra, plus ou moins, à nier ma particularité. L'idée n'est pas que cette particularité puisse toujours triompher puisque je sais que ma liberté ne va pas, en dernière instance, au-delà de ma puissance. Mais du moins dois-je pouvoir exister pour moi-même comme être qui ne se réduit pas à cette communauté et donc ce qui peut me révolter, ce sera la « sujétion ». En exigeant de moi la légalité de mes actions, en posant a priori les limites de mes initiatives, elle pose le principe d'une tutelle qui menace bien davantage ma capacité à choisir ma vie (à mes risques et périls), donc ma particularité, que mes libertés (qui de fait ne peuvent dépasser ce que je suis). Ai-je le pouvoir de décider de ce que je serai ou devrai-je m'inscrire dans un cadre commun, telle est la question que pose finalement le texte. Le dernier paragraphe montre précisément que c'est là que se noue le problème. A-t-on affaire à une association ou à un pouvoir ? La distinction pose de fait le problème de l'être même de la société. Si nous y vivons comme dans une association, il est clair qu'elle ne tient qu'à la volonté des associés. Si elle se pose comme un pouvoir transcendant, séparé, alors je n'existe que pour et par elle, je n'existe plus. Mais la formule s'inverse, elle n'existe donc elle-même que par ma sujétion. De fait, son être, elle le tient en vérité, et négativement, de moi. Que je cesse de me soumettre, que j'use de mon pouvoir d'affirmation et elle cesse d'être. La majorité (au sens d'autonomie) ne se demande pas, elle s'affirme !

Comme nous le remarquons plus haut, on a coutume de reprocher à la société les limites qu'elle impose à la liberté. Pour comprendre la problématique posée par Stirner, le sens du déplacement de sa question, il nous faut déjà élucider ce reproche. La vie en société est faite de contraintes. Qu'il s'agisse de la société en général, d'un groupe quelconque, il est clair que l'appartenance à ce qui constitue un tout implique de la part de chacun l'acceptation de règles communes. Je ne peux en effet prétendre bénéficier du concours de tous, de l'harmonie de nos relations, qu'à la condition de savoir moi-même limiter mes prérogatives. Rousseau déjà remarquait que, dans un cadre social, liberté et indépendance ne sont point synonymes et qu'il faudra que la loi

fixe les limites réciproques permettant à chaque membre de vivre pleinement. Plus généralement, il reprochait encore à la vie sociale de nous rendre dépendants du regard des autres, et, par le développement des passions sociales, de rendre toujours plus forte la dépendance à autrui. De fait, on pose en général le problème de savoir si la société ne menacerait pas ma liberté en exigeant ainsi que je me conforme à un mode de vie donné. La plurivocité du terme « société » invite d'ailleurs à ce que l'on pose la question puisqu'il désigne aussi bien une association volontaire (la fin du texte nous invitera à revenir sur cette acception) qu'une communauté organisée (l'exemple du texte, « la société-État », en est l'illustration parfaite), qui implique de fait une communauté de buts, de moyens et autres choses du genre. Contre toute attente, ce n'est pourtant pas la question que pose l'auteur. Plus précisément, la discussion de cette question est pour lui un véritable enjeu en ce sens que, dénonçant un faux problème, il entend définir plus spécifiquement le réel motif de révolte que peut susciter la société. Ainsi, il semble vouloir, en s'y rapportant, montrer qu'en la posant on manque la question essentielle, celle de la « particularité ». En quel sens y a-t-il faux problème ? Une société, donc, en tant qu'elle comprend des individus qui pourraient tous prétendre à vivre comme ils le souhaitent, doit nécessairement restreindre les libertés de chacun. La liberté, prise abstraitement, pourrait certes se concevoir comme une prétention illimitée à faire tout ce que mon désir me porte à faire. C'est en pensant ce concept de liberté qu'on est amené à poser que la limitation réciproque est une nécessité pour éviter la guerre de tous contre tous (Hobbes). Ainsi, mes prétentions, liées à mon droit de nature, seraient incompatibles avec la liberté d'autrui et la loi s'impose comme l'instrument nécessaire à la survie du groupe, ainsi que de ses membres, car nous savons que cette liberté est vaine si elle ne consiste qu'à se protéger (hypothétiquement) de la menace d'autrui. Cette restriction pose alors en général problème dans la mesure où il n'existe pas de mesure rationnelle déterminée qui s'impose de façon évidente. On raisonne alors sur les différentes formes d'Etats, de sociétés, en tâchant de définir la plus libre. Mais ne voit-on pas que la question est mal posée ? « Qu'une société, nous dit Stirner (et sa forme étatique n'est ici qu'un exemple, signe que c'est « chaque société » qui est ainsi visée, dans sa nature même et sa tendance propre), restreigne Ma liberté, me révolte peu ». « Peu », ce n'est toutefois pas rien ; comprenons que je peux toujours, face au groupe, revendiquer plus de liberté, ou disons, telle ou telle liberté que le groupe ne m'autorise pas. Mais qu'est-ce à dire ? Tout simplement que je me trouve alors face à un groupe dont je conteste les décisions, les orientations, et contre lequel je peux encore protester. De fait, je ne suis, ni plus ni moins, que dans une situation concrète et quasi naturelle. Nous parlons plus haut d'une liberté illimitée que nous avons qualifiée d'abstraite. Comme l'affirme notre auteur, et indépendamment de toute société ou autorité, je suis « obligé de la laisser limiter par toute sorte de puissances,... ». Ce qu'il faut comprendre, c'est que toute liberté, même naturelle, même libre de toute loi, n'en reste pas moins liée à ma puissance. Les philosophes qui ont voulu penser un état de

nature où chacun serait doté de cette liberté naturelle l'ont tous remarqué, en l'absence de lois et de pouvoir, ma limite est égale à ma puissance. Simplement, ils n'en ont pas tiré toutes les conséquences. Si ma liberté ne s'étend qu'aussi loin que ma puissance, cela signifie que je n'ai pas une « liberté absolue », qu'elle sera donc toujours liberté concrète de ce que je serai en mesure de faire par moi-même (ce qui est déjà une limite) et face à « tous ceux qui sont plus forts que moi et même par chacun de Mes semblables ». Autrement dit, si le problème est déplacé, comme nous le remarquons, c'est tout simplement parce qu'il pose faussement la question d'une liberté qui n'existe pas (nous verrons dans la suite que précisément, en revenant sur la question, Stirner se garde bien de parler de liberté en général, mais de libertés particulières). La liberté, concrète, est donc déjà limitée de toutes parts (à charge pour moi de l'étendre si je le veux, c'est-à-dire si je le peux) et le fait de vivre en société ne crée, de ce point de vue, rien de nouveau. Comprenons que si nous voulions plus de libertés que ne l'autorise la société, il s'agirait de se mesurer à la puissance des autres, de ceux qui ne veulent pas me laisser cette liberté ; si j'échoue, c'est que ma puissance est inférieure à celle des autres, si en revanche je parviens à m'adjoindre le concours d'autres individus, peut-être pourrions-nous triompher et gagner cette liberté. Je le puis, par des moyens divers, le dialogue n'étant pas exclu, il ne faut pas nécessairement voir dans ce combat des puissances un affrontement violent. Sur cette question d'ailleurs, et dans le cas de la « société-État », on voit bien que par de telles luttes, les citoyens parviennent historiquement à obtenir de telles libertés. S'il ne s'agissait que de ce problème, il n'y aurait pas de problème avec « la » société, mais simplement un travail à faire pour la rendre plus libre. D'ailleurs, la référence à « l'autocrate de toutes les Russies » le montre bien, la question de l'étendue de la liberté n'est pas une question bien posée puisque celui qui prétend, en apparence, à toutes les libertés, à une liberté absolue, aura certes gagné bien des libertés sur ses sujets, lui qui s'autorise par sa seule personne à exercer le pouvoir, mais comme le remarquait d'ailleurs Rousseau, il serait encore limité par sa puissance, c'est-à-dire qu'il devrait veiller sur ses sujets, les craindre en un sens. Peu importe que l'on s'autoproclame puissance absolue, cette puissance ne dure que pour autant que nul n'a le courage de la renverser. Les faits s'opposent donc à tout concept de liberté absolue et toute liberté, que ce soit face à un autre, face aux autres, face à la société, face à mes propres forces, se gagne et se conquiert. Si je la perds, c'est que je n'ai pas la force de la conquérir ou de la conserver (et cela pourrait valoir dans une société quand l'État décide de me priver de certains droits). En bref, face à une limite de la liberté, je peux encore exister, comme tel. En revanche, « ma particularité, voilà ce que Je ne veux pas Me laisser ravir ». De prime abord, nous pourrions nous demander quelle différence cela fait. Le problème de la liberté face à la société a souvent été posé en ces termes : la liberté individuelle qui défend ses intérêts propres (particuliers justement) tend à détruire la liberté de tous. Au nom de cette dernière il faudrait donc limiter la première, d'où les questions évoquées plus haut. Quel sens devons-nous

donner à la distinction opérée par l'auteur et quelles conclusions devra-t-on en tirer ? La particularité est ce qui fait ma différence, mon individualité. Par ma particularité, je me différencie de tous mes semblables. Si nous parlons ici de société au sens d'une société d'hommes, nous dirons donc que ma particularité fait précisément que je ne suis pas identique aux autres sociétaires. A ce titre je n'ai pas nécessairement les mêmes buts, la même manière de voir le sens de notre réunion. Certes, en tant que membre de cette société, je dois bien avoir en partage quelque chose, je dois y trouver un intérêt, un sens. Simplement, on voit bien ici que c'est ce qui est commun qui dictera les choix et orientations de cette société, puisque c'est ce commun qui nous lie. Si nous considérons le terme société comme signifiant simplement une association ponctuelle et circonstanciée, sans obligation d'y rester et de se plier à des exigences plus générales et constantes, la particularité, comme nous le verrons à la fin du texte, ne serait pas menacée. En revanche, il est clair qu'en tant que société organisée, durable, avec ses lois (la société-État), on me demandera de regarder, pour l'intérêt de tous, d'abord ce qui permettra la continuité, l'harmonie, le vivre-ensemble, et non ma jouissance personnelle et mes buts particuliers. La question est donc la suivante : que considère-t-on en moi quand on me regarde comme un membre de la communauté ? Si je fais partie d'une communauté religieuse, ce sera ma foi, s'il s'agit d'un parti politique ce sera mon credo politique. Dans tous les cas, on ne veut rien savoir de ce qui me distingue des autres, seules les qualités communes sont considérées. Mais peut-on me réduire à ce qui est commun ? Nous retrouvons ici des analyses qui ne sont pas sans rappeler ce que Bergson affirmait en parlant des concepts. Le concept se construit par mise entre parenthèses des différences, des particularités, des changements, bref, tout ce qui est considéré comme accidentel et non essentiel. Ainsi en va-t-il du cheval qui ne sera jamais tel ou tel cheval particulier. Nous savons que par cette mise entre parenthèses, c'est la richesse même du réel que nous écartons. Il est évidemment commode de procéder ainsi, pour l'action, pour la prise que cela nous donne sur les choses, et c'est en partie cela que veut la société qui recherche l'unité organique. Transposons cette analyse sur notre problème et nous verrons qu'il l'éclaire particulièrement bien : dès lors qu'une société, pour être à son plus haut degré solidaire, cohérente, harmonieuse, exige que l'on cultive, chacun, au plus haut point, ce qui nous rend semblables, elle opère, à la manière du concept chez Bergson, un tour de force par lequel je suis nié dans ma particularité. Bergson lui-même n'ignorait pas non plus le problème tel qu'il se pose dans la vie en société puisqu'il remarquait combien, pour une société humaine, il importait de concilier ces deux tendances, l'une menant à l'individualité nécessaire à la vie et au développement même d'une société ouverte, l'autre tendant à nous ramener au modèle de la fourmière, modèle fermé et statique, tout simplement parce que la société aurait besoin aussi de cette cohérence pour survivre et ne pas se dissoudre par la force des prétentions individuelles. Mais si Bergson peut penser comme possible un équilibre (certes précaire) entre ces deux tendances, c'est parce que, posant la question

dans le contexte politique, il la pose, comme cela se produit traditionnellement, en termes de liberté. Or, comme nous le disions plus haut, ainsi posé il admet une solution, par les réformes successives et vivantes de l'organisation sociale. Cette solution, comme nous allons le voir plus précisément avec le second moment du texte, ne peut nous satisfaire dans la mesure où, précisément ce n'est pas tant d'avoir un but et des exigences communes (et en conséquence, une limitation éventuelle de ma liberté) qui, en soi, doit me poser problème dans la société. Si ça n'était pas le cas, encore une fois, je ne serais probablement pas membre de cette société, à moins d'y être né et de n'avoir, effet de l'éducation, pas su prendre conscience de mon individualité. Ce qui m'importe c'est cette réduction de ce que je suis à ces buts et à des exigences plus globales d'harmonisation, produire le même avec la différence, ramener l'altérité à l'identité, faire que chacun se pense d'abord comme un membre de la communauté avant de se penser comme un individu, Ici en effet, ma particularité « doit succomber à sa puissance », à la puissance de la société. Comprenons bien ici que si nous évoquions plus haut la tension qui existe au sein même du concept de société, si nous avons noté que la « société »État » représentait la figure type de la soumission, Stirner affirme que « chaque société a en vue » cette particularité. Par essence dirons-nous, la société est d'autant plus forte, elle jouira d'une cohésion d'autant plus évidente qu'elle chassera toute individualité au profit d'un comportement normalisé. A terme, elle tendrait vers cette société fermée dont nous parlions avec Bergson. Comment ne pas imaginer en effet qu'elle ne cherche pas à supprimer tout conflit, à se rendre plus efficace (coopération) par une plus forte solidarité organique ? Et comment pourrait-elle réaliser de tels buts, sinon, comme le dirait Nietzsche (Aurore, Livre troisième, §174) en rabotant toutes les aspérités au point de rendre chacun égal à un grain de sable ? L'égalité voulue et assumée de chaque membre afin que tous puissent penser que le groupe lui profite autant qu'aux autres, que tous oeuvrent au bien être de chacun, exige à terme que les prétentions particulières s'effacent. Les sociétés de type religieux ou communiste incarnent parfaitement cet idéal. Je dois trouver mon accomplissement, non dans la culture de ma particularité mais dans celle de mes attributs les plus humains, solidairement humains, collectifs, sociaux. On pourrait objecter qu'une société libérale cherche précisément à libérer les individualités et qu'ainsi, chacun pourrait bien mener sa vie propre, tout en contribuant au bien être de tous. Mais c'est précisément cet argument, comme nous l'anticipions plus haut, qui va servir à notre auteur d'élément décisif pour démontrer sa thèse.

De toute évidence, Stirner nous invite ici à nous interroger sur une solution qui ménagerait une forme de synthèse entre les deux exigences évoquées plus haut. Son radicalisme a-t-il un sens ? Pour l'heure, ce qui est clair, c'est que la distinction entre une restriction de liberté et une négation de ma particularité constitue le pivot de la critique de la société. Le second moment du texte nous invite donc à un approfondissement de l'argument, en mettant en évidence le fait que la liberté

individuelle peut bien être parfois tolérée, voire sollicitée par la société, sans que la sujétion de la particularité ne cesse pour autant.

Toute société « M'enlève mainte liberté, mais elle M'en accorde aussi d'autres ». Nous avons dit plus haut qu'une liberté absolue était impensable, pour autant, il est clair qu'en dehors de toute société, je ne connais aucun engagement, je ne suis pas tenu de me plier à des limites conventionnelles. Pour autant que nous désirions vivre libres, la liberté ne doit pas devenir destructrice d'elle-même, il y aura donc limitation réciproque des libertés. On remplace la concurrence sans règles d'une vie naturelle contre une liberté réglée, la liberté civile d'une « société-État » par exemple. En échange, je reçois de la même société certains droits, certaines libertés bien définies. On évaluera par exemple ma liberté d'expression, en fonction des dommages qu'elle peut causer à autrui, sachant que j'obtiendrai en retour la même garantie à l'égard d'autrui. Ainsi, je gagne effectivement quelque chose puisque mes libertés pourront s'étendre au-delà de ma puissance propre : ce que je n'aurais peut-être pas su défendre contre autrui m'est assuré par la puissance de la société. Dans le principe, cela ne pose pas de difficulté nous dit Stirner, dans la mesure où je puis moi-même me priver de certaines libertés « par chaque contrat que je passe, par exemple ». En m'engageant librement, parce que je veux obtenir un service d'autrui, je concède quelque chose de ma liberté, je fixe, pour une circonstance particulière et pour un temps donné, ma conduite. Il ne s'agit pas ici de dire que, parce que je m'engage par ma propre volonté, ma liberté est préservée ; ce que veut dire Stirner, c'est bien que je m'aliène d'une certaine manière, que je détermine ma volonté à suivre une certaine direction, me privant du même coup de suivre mes impulsions et mes désirs, s'ils contredisent cette direction. Le point est d'importance en ce sens que si nous pensions qu'un tel engagement puisse me laisser tout à fait libre (comme ce serait le cas chez Rousseau, l'obéissance à la loi que l'on s'est fixée soi-même est liberté), alors la problématique serait celle du plus ou moins de libertés laissées par la société, ainsi que de la forme de cette liberté. Aux yeux de notre auteur, un engagement, y compris par rapport à soi-même, reste une privation de liberté. Et c'est pour cela que la question de la particularité ressurgit. Si j'accepte de restreindre ma volonté (volontairement ou involontairement), je me prive de certains buts particuliers, c'est-à-dire de ce qui fait que je suis moi-même et non un autre, donc il faudrait, si l'on peut dire, que l'engagement reste mon engagement particulier, avec tout ce que cela implique. Dire que « Je veux, en revanche, jalousement tenir à Ma particularité », c'est donc dire que mon engagement reste mien (nous pourrions dire « ma propriété » pour utiliser un concept cher à notre auteur), ce qui signifie encore, puisque ma particularité, c'est la possibilité de changer, d'être autre chose et plus que ce que je suis dans cet engagement, que je dois toujours pouvoir disposer de mon pouvoir propre (par exemple rompre un contrat, sous certaines conditions éventuellement, mais il reste ainsi mon

engagement). Comprendons que ce que veut dénoncer Stirner, c'est cette dérive de l'engagement qui le réifie et, par cette fixité nouvelle, en fait la négation de la condition qui le rendait possible. Si Je peux m'engager, c'est bien en tant que particulier qui dispose de lui-même. Mon engagement ne doit donc pas m'aliéner au point de ne plus disposer de moi-même puisque dans ce cas, ce n'est plus un particulier, un être vivant, réel et libre qui est impliqué dans le contrat, mais l'ombre de ou le fantôme de cet être, chosifié et rendu incapable de choix. Il est intéressant de noter que Rousseau raisonnait de la sorte pour disqualifier tout contrat qui ferait de l'un des contractants un esclave, mais qu'il ne laisse pas d'exiger la chose de celui qui, par association, devient membre du peuple, citoyen, et qui donc, comme tel, devra s'identifier à cet être nouveau qu'il vient de créer. Stirner pousse le raisonnement jusqu'à son point limite et, dans cette mesure, ne peut que dénoncer cette « tendance plus ou moins forte » de « toute communauté » à devenir une « autorité pour se membres et à établir des limites ». Les limites ne sont pas simplement, comme on le croit habituellement, des limites à la liberté, elles sont proprement limitation de moi, destruction de ma particularité. C'est en ce sens qu'il faut comprendre, comme poursuit Stirner, que la société « exige et ne peut qu'exiger des « esprits étroits de sujets », que ses membres lui soient soumis, soient ses « sujets », car elle ne subsiste que par cette sujétion ». Il s'agit bien de l'essence même de la société, de sa substance (nous reviendrons sur ce point plus loin), indépendamment des libertés qu'elle m'accorde. Car c'est elle qui me les accorde, elles ne sont donc pas miennes, elles ne dérivent pas de ma particularité et de mon choix de vie, de mes buts particuliers et donc nécessairement provisoires, temporels. L'autorité, ici posée comme extérieure devient une limite problématique en ce sens qu'elle ne m'appartient plus et relève du tout auquel on m'enjoint d'appartenir. Je ne suis qu'un membre de cette totalité organique, et, tel un organe, je n'ai de sens que par rapport à l'organisme. La charge portée contre cette idée de sujétion montre combien une conception aristotélicienne (par exemple) de la société, si elle décrit parfaitement ce qu'exige la société, est irrecevable du point de vue de l'individu. Loin de penser que le sujet y trouve les moyens de son propre épanouissement, Stirner dénonce la mainmise sur l'individu qui devra se réduire à l'étroitesse de vue, de buts, de valeurs de la société à laquelle il appartient. Au fond, même les analyses de Durkheim, qui montrent une transcendance de la société par rapport à ses membres qui ne peuvent qu'intégrer, intérioriser une pensée impropre, extérieure, des pratiques, des règles, des mœurs, etc., se révèle en adéquation avec ce qu'est et veut la société ; mais, contre Durkheim, on le verra plus loin, cette puissance de la société n'est que le produit de ma propre « résignation » ; le fait social décrit parfaitement une situation donnée, mais nous aurions tort de prendre le fait pour un être, il n'est que la solidification d'un acte. Ainsi, la société prend en charge l'individu et lui impose d'être avant toute chose un membre de la communauté et, à ce titre, de renoncer à sa vie propre, de cesser ses fantaisies et de s'inscrire, d'inscrire ses actes dans un cadre rigide et uniforme, ce qui par définition implique la mort

des particularités. Idéalement, la société devrait fonctionner comme un grand mécanisme. Ceci dit, un pur mécanisme ne serait pas avantageux pour elle car elle ne pourrait pas évoluer. C'est ici que l'on peut comprendre qu'elle fasse preuve de « tolérance ». Nous voici donc aux portes de la synthèse dénoncée par Stirner, synthèse par laquelle la société peut prétendre laisser être les hommes, laisser vivre la liberté individuelle tout en maintenant un cadre propice à l'épanouissement de tous, à la paix et à la cohésion. La société, dans une mesure variable (car une société est plus ou moins libre), va donc accepter « comme bienvenus améliorations, indications et blâmes, dans la mesure où ils sont faits pour son profit ». Une société et un État libres sont en effet susceptibles de garantir et offrir un grand nombre de libertés. La société libérale en est l'exemple type. Chacun jouit, en principe, des mêmes droits, on y laisse chacun passer des contrats, échanger, s'associer, on tolère la libre expression des pensées, etc., mais il doit rester présent à l'esprit de chacun que cela n'est possible que parce que l'État veille. On demande ainsi d'interpréter les limites, les injonctions, comme la condition même de ces libertés. Certes, la société, ou du moins son organe, l'État, a historiquement bien compris le parti qu'il pouvait tirer de la critique, de la participation des intelligences, etc., de la même manière que le libre échange fait « la richesse des nations ». En ce sens, le sujet-citoyen peut penser réaliser à la fois ses buts personnels et les exigences de la société. La belle synthèse du particulier et de l'universel, chère à Hegel, trouve ainsi son achèvement le plus concret et le plus rationnel. L'État peut donc, comme État libre, laisser-aller son autre, la société civile, laisser jouer les libertés individuelles, sachant par ailleurs que le citoyen a fait sienne la moralité effective, les mœurs, les institutions ; on pensera notamment aux analyses de Hegel sur le mariage, qui de fait nient la particularité des individus qui s'unissent au moment même où elles l'affirment. S'il faut deux personnalités, deux individualités pour qu'il y ait mariage, il s'agit d'entrer dans la sphère effective de l'éthique par laquelle sont dépassées les tendances naturelles, laissant ainsi place à la pureté des mœurs, etc. Or, si l'on entend par particularité la recherche, par exemple, de la jouissance sensuelle, on peut tout à fait concevoir une union, une association qui se donne comme but cette jouissance même, association qui pourrait se défaire quand les associés le désirent. Mais cette union échapperait à la société. La synthèse hégélienne s'avère donc *in fine*, la plus abstraite des abstractions puisqu'elle scelle la transformation de ma vie concrète en vie anonyme et impersonnelle, bref, en « non-vie » si l'on peut dire. De fait, dans un tel système, le membre de la société sera « bien intentionné », « ni impudent, ni irrespectueux », c'est-à-dire qu'il tiendra pour « sacrée » la « substance même de la société ». Il faut s'arrêter sur ces termes qui sont de la plus haute importance ici. Le sacré désigne un domaine divin, par opposition au profane ; autrement dit, il nous renvoie à ce qui est interdit, transcendant et qui ne pourrait, sans être souillé, faire l'objet d'une quelconque profanation, remise en question, prétention, etc. La substance, c'est ce qui se tient sous les accidents, ce qui subsiste, identique à soi, ce qui fait l'être de la chose ; autrement dit ce par

quoi la chose est en quelque sorte séparée, inaccessible. On voit donc comment les deux termes coïncident ici. Faire de la société une réalité substantielle, c'est en faire quelque chose de sacré. Je n'ai pour ma part, prise que sur ce qui serait particulier, donc accidentel, la substance même de la société doit rester inviolable. En ce sens, la société est bien ce contre quoi parfois je proteste, cette entité à qui je demande quelque nouveau droit, mais, ce faisant, je ne dois jamais prétendre mettre en question son essence même, ce qui fait qu'elle est telle et ainsi, elle doit bien revêtir ce caractère sacré. Si, en tant que membre je prétendais poursuivre mes propres buts particuliers (avant tout), si je voulais affirmer mon individualité comme telle et pour elle-même, *de facto* je me placerais « au-dessus d'elle ». La société pose donc un cadre rigide, « les limites de la légalité », que ce soit, dans la société-État la loi juridique ou plus généralement les lois morales, les mœurs et les valeurs, c'est bien elle qui autorise à l'individu ce qu'il peut faire, ce qu'il peut être, ce qu'il peut devenir. Par essence, la société, comprise comme totalité solidaire ou organique, ne peut tolérer que ses organes vivent leur vie propre avant toute chose. Ils peuvent, dans la société libérale bourgeoise, vivre leur vie privée librement, en tant que la vie privée est chose qui ne l'intéresse pas, mais je n'en dois pas moins remplir ma fonction de membre, adopter des conduites qui correspondent à la volonté de l'organisme. L'individu, comme tel, vivant sa vie séparément, constitue le risque majeur pour la société, puisque sa conduite, si elle n'était d'une manière ou d'une autre sanctionnée, pourrait conduire, si tous suivaient son exemple, à la dissolution pure et simple de ce que l'on appelle une société. Mais du même coup on doit aussi se rendre compte, puisque la substance même de la société tient à mon obéissance, que cette société ne serait plus rien de substantiel si je m'avisais d'affirmer ma particularité. C'est en quelque sorte à ce renversement dialectique que nous invite le dernier paragraphe du texte, nous faisant prendre conscience que si d'un côté la société est cette autorité qui me nie, elle ne tient son pouvoir et son être que de mon attitude de soumission. De fait, ne suffirait-il pas que je m'en empare pour que cesse cette domination ?

Ayant montré que la liberté consentie ne résolvait pas le problème de l'aliénation de l'individu, que la véritable emprise de la communauté travaillait à nier ma particularité, Stirner va donc pouvoir poser l'alternative, du point de vue de l'individu, et ainsi opposer ce qui serait une association vivante à un pouvoir transcendant. Dans ce dernier moment, Stirner revient à la polysémie du terme « société », puisqu'il nomme ainsi non seulement tout ce dont il vient de faire le procès, mais aussi ce qui serait, non pas une société dite « libre » mais une société où les individus pourraient vivre leur particularité sans craindre les foudres de l'autorité. Si donc ce n'est que « ma liberté » qui est limitée, nous aurons affaire à « une réunion, convention ou association ». A quoi pourrait bien ressembler une telle « association » ou « réunion » ? Comprenons, puisque ici nous supposons avec l'auteur que la particularité n'est pas menacée, que ce sont des individus particuliers

en tant que tels qui se réunissent, conviennent et s'associent. Ils décideraient donc des modalités de leurs relations, sans demander une autorisation quelconque, sans se soucier de se conformer à un modèle, un code, une règle, sans s'interroger sur l'intérêt pour le tout d'une telle association. Association libre, mais surtout particulière, qui n'intéresse que les contractants et qui se soumet donc, en tant qu'elle est leur œuvre, à leurs désirs. Une réunion peut cesser, être interrompue et elle ne réunit que les particuliers qui y trouvent un intérêt. Il s'agit donc bien encore d'une forme de vie en commun puisque nous ne sommes point déliés ; disons que nous décidons de nos liens. A ce titre, les associations restant particulières, elles n'exercent aucune contrainte sur ceux qui lui sont extérieurs, et si toutefois elles venaient à s'opposer à leurs propres buts, rien ne les empêcherait de faire de même et de se défendre. Mon association libre avec un tiers peut donc se trouver en un sens entravée, c'est-à-dire que ma liberté est limitée, par les autres, comme on le disait au début du texte, mais je n'en affirme pas moins ma particularité. Tout au contraire, si c'est la particularité qui est visée par la société, alors nous dit Stirner, « j'ai affaire à un pouvoir en soi », c'est-à-dire à une entité transcendante (« au-dessus de moi », « inaccessible »). Comprendons qu'ici ce n'est plus mon action libre qui trouve une limite dans une résistance extérieure, c'est la possibilité même de prétendre m'affirmer par moi-même qui est niée, a priori pourrait-on dire. Pour que les choses soient bien claires, prenons un cas de figure concret. Durant des siècles, l'avortement était interdit aux femmes. Cela touchait tout à la fois la liberté de la femme (elle n'avait pas le droit) ainsi que sa particularité (chaque femme désirant avorter le ferait pour des raisons propres et particulières). Un combat a permis de conquérir ce droit, donc sur le plan de la liberté, il y a incontestablement un acquis, et il serait absurde de le rejeter. Pour autant, l'avortement reste chose de la société par l'encadrement, les démarches, les conditions auxquelles il reste soumis. Il ne s'agit donc pas de rendre à telle femme particulière la possibilité de disposer par elle-même de son corps. Les femmes ont donc gagné une liberté sous condition, elles sont autorisées sous condition, mais « le pouvoir » n'a pas renoncé à ses prérogatives, à sa propriété sur le corps des femmes. A ce point, nous pourrions nous interroger : pourquoi Stirner est-il à ce point réfractaire à toute norme qui, en un sens (en un sens seulement, puisque nous savons que, pour notre exemple, la durée pendant laquelle l'avortement est autorisé est variable d'une société à une autre), est aussi destinée à protéger les membres de ladite société, à assurer des conduites conformes à un certain idéal de justice ou de respect de l'humain ? N'est-il pas nécessaire de fixer des limites, non seulement aux libertés, mais aux raisons particulières de chacun, lesquelles peuvent non seulement rendre impossibles les efforts communs dont nous profitons tous, mais encore menacer un certain idéal de vie commune ? Non, Stirner entend pouvoir « maîtriser », « consommer » ce « pouvoir ». Mais nous pouvons en un sens comprendre cette prétention, aussi radicale soit-elle. D'une part, s'agissant du bénéfice tiré par tous de ce pouvoir, il faudrait remarquer qu'il impose toujours un modèle social, des valeurs, un mode de vie, et qu'il a montré tout au long de

l'histoire qu'il pouvait exercer son contrôle avec une infinie violence. Aussi, même si nos sociétés sont plus tolérantes aujourd'hui, il n'en reste pas moins vrai que chaque société conserve une identité propre à laquelle ses membres sont censés se conformer, la sanction pourra bien n'être que morale, elle reste présente, et si nous avons des revendications, elles passeront toujours par des collectifs, des communautés d'intérêts dont les buts peuvent m'intéresser, mais qui, en donnant naissance à des droits nouveaux, n'en resteront pas moins des droits qui ne m'appartiennent pas en propre comme nous l'avons vu dans notre exemple. Surtout, ce que vise Stirner, c'est toujours cette transcendance de la société, cette extériorité et cette sacralité du pouvoir. Or, si nous sommes, avec nos droits, ces libertés concédées et tolérées comme le dit le texte, les héritiers des Lumières, Stirner pourrait ici retourner contre cette évidence d'un nécessaire pouvoir, le credo des Lumières, à savoir, comme on le voit chez Kant, l'autonomie, la majorité. On le sait, l'autonomie chez Kant est celle d'un être moral sous la raison, ce qui est effectivement cohérent puisque c'est la liberté qui est en vue et que celle-ci repose sur la possession et l'usage de la raison. Mais si nous définissons avec Stirner l'individu, non par sa rationalité mais par sa particularité (libre à lui de se conduire rationnellement ou passionnellement), l'autonomie ne doit plus rien à la raison. Plus radicalement, et même si on admettait que l'individu ne se réalise comme libre que sous la raison, une majorité où je dois encore reconnaître un « pouvoir au-dessus de moi », une majorité où je dois encore demander l'autorisation de la société ou de l'État, est-elle encore une majorité ? La majorité d'ailleurs, pour être telle, ne peut sans se contredire avoir besoin d'être autorisée. Je suis majeur ou ne le suis pas. Je dois en prendre la responsabilité. Qu'advierait-il alors ? Certainement il n'y a pas de réponse puisque cette « société » d'associés, livrée à des réunions particulières, ne peut être conceptualisée ; elle est vivante et libre, particulière, donc changeante et imprévisible. La chose est aventureuse, nous devons le concéder, mais l'argument qui s'y oppose nous rappelle étrangement celui que Nietzsche qualifiera d'instinct du troupeau. En revanche, et plus positivement, nous devons admettre que cette société, aussi dispersée et désordonnée qu'elle puisse être, laisserait réellement les personnes particulières avoir des rapports réels et particuliers. Souvenons-nous encore ici de ce que nous disions plus haut de la « particularité », comme différence, comme possibilité de changer, etc. Le prix à payer sera sans doute de n'avoir aucuns droits juridiques, aucunes libertés garanties par la société, puisque celle-ci en serait dépossédée, comme du pouvoir qui ne lui appartiendrait plus. D'ailleurs, cette particularité, nous la reconnaissons chez certains, nous la valorisons même, parce que la société y gagne en prestige ; nous pensons ici à l'exemple de l'artiste dont l'œuvre vaut précisément pour son originalité. Nous nous lions aussi chaque jour avec d'autres individus pour des raisons particulières, sans que cela ne soit une menace pour autrui, tout au plus une jalousie. De fait, penser une société fonctionnant sur ce mode serait effectivement une manière de « maîtriser », de « consommer » ce pouvoir. Pour résumer, au lieu d'avoir une grande œuvre commune que nous

partageons et consommons ensuite en commun, selon des règles de justice, nous aurions des œuvres plus variées, sans doute plus modestes, dont nous jouirions parce que nous les avons voulues, elles en particulier, et parce que nous avons voulu y participer. Quoiqu'il en soit de ce modèle, la fin du texte nous montre qu'il est en vérité là, présent sous nos mains. Le renversement dialectique dont nous parlions plus haut est ainsi le terme du raisonnement de Stirner. Nous pensions la société comme un pouvoir irrésistible qui impose la négation de l'individu particulier. Nous pensions la société comme transcendance. Mais sa substance n'est qu'un leurre. Ce n'est, pour moi qui en prends conscience, qu'un effet de « ma résignation », « ma négation de moi-même ». En faisant miens les buts de la société je renonce à moi-même. Un parallèle avec le contrat d'association tel que le pense Rousseau serait ici éclairant. Dans la mesure où il y a association d'individus, avec des buts communs, chacun reste en soi un individu. A partir du moment où on pense le peuple comme une personne morale, ayant un corps, une volonté « une », l'individu disparaît sous l'exigence d'unité. Disons, pour qu'un tel contrat reste une association vivante, il faudrait qu'en tant qu'individus, nous soyons continuellement et individuellement impliqués, que nous puissions toujours maîtriser notre propre participation, bref, que le contrat ne prenne pas la figure d'un ordre social sacré. Mais que l'on comprenne bien, et au fond, Rousseau lui-même en conviendrait, dans les faits, il suffirait que les contractants renoncent (parce qu'ils n'y trouvent plus leur intérêt, ou qu'ils souhaitent autre chose) et le contrat serait dissout. Autrement dit, la substance même de la société n'est que le produit négatif de ma soumission, le pouvoir ne s'exerce sur moi que pour autant que je fais montre d'« humilité », c'est-à-dire de « lâcheté » ajoute Stirner, et, pour reprendre notre propos, par manque de « courage », courage de se servir de son entendement disait Kant, de se servir de sa volonté propre dirait Stirner. Bref, la société, cette autorité majestueuse et toute puissante n'est donc qu'on produit de ma soumission, et, en ce sens, elle est mienne, elle m'appartient, et je puis la reprendre si j'en ai le courage et la puissance. Nous avons évoqué plus haut les analyses de Durkheim, nous admettions qu'elles décrivaient le fait social, mais il faudrait à présent corriger ses conclusions en remarquant que ce pouvoir de la société n'est que mon pouvoir inversé, mon pouvoir en tant que je le nie moi-même par ma soumission.

Sans doute faut-il des siècles à l'homme pour qu'il prenne conscience que la société le crée moins qu'il ne la crée, sans doute avons-nous des raisons de placer en elle notre foi, en supposant qu'elle nous protégera et nous permettra de nous épanouir, qu'elle sera notre survie. Mais, tel l'enfant qui grandit et qui voit, sans doute, combien la tutelle lui a été utile pour se faire, désire à présent s'absoudre de l'étroitesse (cf. second §) dans laquelle il a été maintenu, l'individu qui a trouvé son intérêt dans cette soumission et découvre cette étroitesse dans laquelle le place ce pouvoir tutélaire, montrera, comme il a déjà montré en tâchant de se libérer des dogmatismes

anciens, une volonté propre et s'affirmera comme tel. Ce que nous voulons dire, c'est que l'intérêt de ce texte est aussi peut-être de nous questionner sur le devenir même de la société. Si l'on songe, comme le remarquait Nietzsche (Par-delà bien et mal) combien il était absurde de s'affirmer, de vouloir vivre pour soi-même, pour un ancien, et comment aujourd'hui l'individu ne voit que par lui-même (du moins en a-t-il la prétention), on peut se demander si la conclusion de notre texte n'est pas simplement le résultat de ce processus qui, certes, a du s'appuyer sur la société elle-même pour parvenir à soi, mais qui, ce faisant, amènerait l'individu à prendre conscience de lui-même, non pas à travers la figure rationnelle de l'État, mais dans une affirmation de soi, une prétention à exister pour soi. En ce sens, ce texte de Stirner annonce, ou du moins propose d'annoncer, en sa possibilité, la fin du sentiment de culpabilité qui écrase l'individu, ce qui, dans la mesure où il s'agit d'un être capable de penser, de savoir, sorti de son ignorance primitive (encore que le texte ne le dise pas, l'hypothèse reste légitime puisqu'il s'agit de l'individu particulier capable de comprendre que sa liberté n'est pas absolue, etc.), permettrait à chacun d'être lui-même et non pas simplement libre de devenir l'homme qu'on lui demande d'être.