

UR2326

**THÈSE** présentée par :

**Marc Schaffner**

Soutenue le : **13 décembre 2024**

Pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : philosophie

**Kierkegaard, Stirner, Sade :  
individu et solipsisme.**

**THÈSE dirigée par :**

**Mr Gérard Bensussan**

Professeur émérite, université de Strasbourg.

**RAPPORTEURS :**

**Mme Sophie Nordmann**

PRAG HDR, PSL, Paris.

**Mr Joseph Cohen**

Professeur, université de Dublin.

**Président du jury :**

**Mr Frédéric Rognon**

Professeur, université de Strasbourg.

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

**Mr Tanguy l'Aminot**

Docteur d'État, CNRS.

**Mr Philippe Mengue**

Docteur d'État.



« Dans la création le hasard m'a jeté ;  
Heureux ou malheureux je suis né d'une femme,  
Et je ne puis m'enfuir hors de l'humanité<sup>1</sup>. »

---

<sup>1</sup> Alfred de Musset, *L'espoir en Dieu*, in *Revue des Deux Mondes*, Paris, 15 février 1838.



Figure 1: Nico photos, *10 000 rungs of solitude*, USA, 2015, saatchiart.com

À mon défunt Maître, A-F K.

# Remerciements.

L'écriture d'une thèse s'inscrit dans la durée et dans un processus d'évolution vers une maturité intellectuelle tout du moins supposée ou souhaitée au terme de l'exercice. Elle correspond à une jonction entre la vie étudiante et la vie dite adulte pour ceux qui comme moi s'y sont livrés immédiatement à la sortie du Master. Je ne chercherai absolument pas à prétendre le contraire et ai vécu cela comme une épreuve tout du long. Cette tranche de vie aura été aussi riche qu'éprouvante mais il faut bien rétorquer à cette formule si banale – existentialisme oblige – que la vie n'est pas un fleuve ou un chemin et que l'existence ne se laisse pas trancher en quartiers comme une simple pomme. J'exprime en premier lieu toute ma gratitude à mon directeur de thèse, le professeur émérite Gérard Bensussan, qui bien qu'il réfute humoristiquement toute forme de paternalisme a été d'une patience et d'une bienveillance remarquables avec moi, et ce depuis le début de mon parcours universitaire. Je remercie en second lieu les membres du jury de thèse pour leur lecture éclairée et leur implication dans mon travail, certains venant de loin pour la soutenance. J'adresse ma reconnaissance à la Faculté de Strasbourg dans son ensemble en tant qu'entité pédagogique et de recherche diplômante pour les nombreuses années où j'y ai été inscrit, ainsi que le Rectorat pour m'avoir permis de commencer à enseigner pendant la thèse en tant que contractuel de la fonction publique, activité à laquelle j'entends bien m'adonner de toutes mes forces vives, m'étant découvert une passion véritable pour l'enseignement. Je tiens également à témoigner de toute ma sympathie envers les professeurs de philosophie qui ont contribué à ma formation intellectuelle, Nanine Charbonnel, Maurice Sachot et bien sûr Jean-Claude Chirollet. Je salue également la contribution à l'effort philosophique de mes compagnons d'étude qui sont encore et toujours de près ou de loin impliqués dans les affaires philosophiques, Clément Foerster et Natalia Teuber, ainsi que ce cher Jonathan Zurbach avec qui nous n'avons de cesse de nous disputer sur la nature des choses dignes d'intérêt et d'attention. Je remercie Henriette Morénas pour sa relecture minutieuse et la correction de cet écrit. Enfin, mes remerciements les plus sincères sont adressés à mon père et à ma mère sans qui rien de tout cela n'aurait été possible, avec toute la polysémie que cela implique et malgré le caractère désespérément invivable dont je sais si bien faire preuve.

# Table des matières

Remerciements.....	6
Introduction.....	11
1. Création et psychologie de l'individu solipsiste.....	37
1.1 : Sade et les libertins.....	39
1.1.1 : Portrait d'un libertin et pratique du mal.....	39
1.1.2 : <i>Juliette ou les prospérités du vice</i> , une femme solipsiste ?.....	48
1.1.3 : Libre arbitre ou pur mécanisme ?.....	79
1.2 : Stirner et une vie d'homme.....	93
1.2.1 : L'importance de l'éducation.....	93
1.2.2 : L'homme.....	99
1.2.3 : Stirner : textes méconnus.....	120
1.3 : Kierkegaard : La redécouverte du christianisme.....	137
1.3.1 : <i>L'école du christianisme</i> .....	137
1.3.2 : Le séducteur et <i>La Reprise</i> .....	150
1.3.3 : Angoisse et désespoir.....	163
1.3.4 : Le saut vers l'éthique ou la possibilité de vivre ensemble.....	183
2. L'individu solipsiste au milieu d'une société d'égoïstes.....	187
2.1 : Sade et la société.....	189
2.1.1 : Un Sade moral.....	189
2.1.2 : Justine et la vertu.....	201
2.1.3 : Le Sade de la politique.....	217
2.2 : Stirner et l'Unique.....	235
2.2.1 : Moi, devenir l'Unique.....	235
2.2.2 : Marx et Engels contre Stirner.....	272
2.2.3 : Trois hommes révoltés.....	294
2.3 : Kierkegaard : Le stade éthique : auto-suffisance ou incomplétude de la sphère générale...317	
2.3.1 : Kierkegaard et Levinas.....	317
2.3.2 : <i>Les œuvres de l'amour</i> .....	332
2.3.3 : Kierkegaard et le très étrange cas Adler, ou l'histoire d'une intériorité défaillante.....352	
2.3.4 : La suspension téléologique de l'éthique ou sa franche transgression : le basculement vers le divin.....	364
3. L'individu solipsiste et le divin.....	367

3.1 : Sade : anticléricalisme, athéisme, théâtralité et rencontre avec l'Unique .....	369
3.1.1 : <i>Les 120 Journées de Sodome</i> , paroxysme du sadisme théâtralisé.....	370
3.1.2 : Brûler Sade !.....	386
3.1.3 : Sade et l'Unique.....	399
3.2 : Stirner : Dieu, la religion, l'amour et le diable.....	427
3.2.1 : Le piège de l'amour.....	427
3.2.2 : <i>Anticritique</i> .....	435
3.2.3 : <i>La réponse à Kuno Fischer</i> et l'ombre de Max Stirner.....	450
3.3 : Kierkegaard : Le stade religieux : l'Individu seul contre le général.....	471
3.3.1 : <i>Miettes philosophiques</i> et <i>Post-scriptum aux Miettes philosophiques</i> .....	471
3.3.2 : Abraham et le chevalier de la foi.....	487
3.3.3 : Kierkegaard et <i>l'Instant</i> .....	507
Conclusion.....	539
Bibliographie.....	549
Résumé.....	577
Résumé en anglais, abstract.....	577



## Liste des figures

Nico photos, 10 000 rungs of solitude, USA, 2015, saatchiart.com.....	4
Charles-Amédée-Philippe van Loo (1719–1795), Portrait du marquis de Sade, 1760, wikipedia.org. .....	38
Max Stirner, wikiberal.org, 2005, inspiré du croquis de Engels en 1842.....	188
Philip Breed Dematteis, Stirner versus Marx, Individuality and the Social Organism, Abebooks, 2019.....	272
Niels Christian Kierkegaard, Portrait de Sören Kierkegaard, 1840.....	368
H. Bihenstein (1740 - 1808), Portrait de Donatien Alphonse François Marquis De Sade, imprimé en 1850, alamy.com, 2021.....	369
Max Stirner with a gun, etsy.com, 2022.....	435
Renon, inspiré de Jean Reno, Castlevania 64, 1999, Deviantart.com, soit l'image de l'homme en gris d'Adelbert von Chamisso dans le conte de Peter Schlemihl qui convient le mieux à mon sens. Les autres représentations en font un être bestial ou démoniaque qui ne correspond pas du tout à la description d'origine.....	450
Kierkegaard au centre du monde, Le Corsaire, 1847.....	507



# Introduction

« La solitude, l'esseulement, le solipsisme, c'est la mort<sup>2</sup>. » Comme l'écrit Gérard Bensussan, le solipsisme est conçu très négativement, puisqu'il est lui-même une négation de l'extériorité et même potentiellement de toute vie en-dehors de soi. Le présent travail de recherche a pour objet d'approfondir les notions d'individu et de solipsisme dans les œuvres de Sören Kierkegaard, Max Stirner et le marquis de Sade. Par conséquent, il apparaît utile à la bonne intelligibilité du propos de définir les termes d'individu et de solipsisme avant tout autre développement liminaire. Nous exposerons ensuite les raisons qui ont motivé le choix de ces trois auteurs si particuliers (trente-sept autres thèses dans la langue française ont été déposées sur le solipsisme depuis la création de *theses.fr*, mais aucune ne concerne ces auteurs, ce qui lui confère une certaine originalité). Nous employons principalement une démarche philosophique, qui s'associe momentanément à la théologie chrétienne, à la psychologie et à l'histoire des idées, en particulier autour de la notion centrale de solipsisme.

Individu : « Unité substantielle à laquelle s'attachent l'identité et la singularité<sup>3</sup>. »

Individu : « Un individu, au sens le plus général et le plus complexe de ce mot, est un objet de pensée concret, déterminé, formant un tout reconnaissable, et consistant en un réel donné soit par l'expérience externe, soit par l'expérience interne<sup>4</sup>. »

Solipsisme : « Du latin *solus*, « seul », et *ipse*, « soi-même ou lui-même ». Écueil le plus radical de l'idéalisme qui conduit à isoler la subjectivité en la faisant douter de la réalité du monde<sup>5</sup>. »

Solipsisme : « Doctrine présentée comme une conséquence logique résultant du caractère idéal (idéal) de la connaissance ; elle consisterait à soutenir que le *moi* individuel dont on a

---

2 Gérard Bensussan, *Être heureux ? Ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas*, Milan, Éditions Mimésis, 2019, p. 23.

3 Sous la direction de Michel Blay, *Grand dictionnaire de la philosophie Larousse*, Paris, Larousse, 2003, Individu, p. 548.

4 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige PUF, 1996, Individu, p. 495.

5 Sous la direction de Michel Blay, *Grand dictionnaire de la philosophie Larousse*, Paris, Larousse, 2003, Solipsisme, p. 977.

conscience, avec ses modifications subjectives, est toute la réalité, et que les autres *moi* dont on a la représentation n'ont pas plus d'existence indépendante que les personnages des rêves ; - ou du moins à admettre qu'il est impossible de démontrer le contraire. Sur solipsisme. - M. Joseph Mourad nous communique la définition qu'en donne F.C.S. Schiller : « [...] *the doctrine that all existence is experience and that there is only one experient. The solipsist thinks that he is the one*<sup>6</sup>. » *Humanism*, 2<sup>e</sup> éd., p. 252. Cf. Bradley, *Appearance and Reality*, chap. XXI<sup>7</sup>. »

Un individu est un homme pris sous le jour de la particularité, de la singularité, de l'unique. Il a une identité et un nom propres, et il sort ce faisant de la masse des indéterminés. La seconde définition de l'individu insiste sur son unité et sa faculté de penser, ce qui en fait un objet plus généraliste et l'éloigne de la particularité, qui elle, nous intéresse tout spécialement. L'individu n'est pas forcément dans une démarche où il cherche constamment à augmenter sa particularité et à l'affirmer en toutes circonstances. Mais, l'individu solipsiste, quant à lui, n'a de cesse d'exprimer la souveraineté de l'individu, et plus particulièrement de la sienne, tout à la fois la seule qui existe et la seule qui importe. Retenons d'emblée que le solipsisme est un écueil, une attitude qui n'a rien de réaliste, ou encore une vaste boutade philosophique, du moins *a priori*. Le monde est relégué au second plan et l'individu croit que seul son moi existe. Si la notion de solipsisme sera traitée dans toute l'extension que nous lui découvrirons, la notion d'individu quant à elle sera propre à chaque auteur à l'étude, tout en étant simplement omniprésente dans notre démarche. En d'autres termes, cet écrit n'a de cesse de se focaliser sur l'individu, et le solipsisme est l'attitude de l'individu qui intéresse le plus éminemment notre démarche intellectuelle. Cet individu n'est pas dans la demi-mesure et ne se conçoit pas sociologiquement. Il est monolithique, se comprend et se donne tout d'un seul tenant. « Il n'y a pas de demi individu, de plus ou moins d'individu. Il y a tout l'individu ou rien d'individu<sup>8</sup>. » L'individu solipsiste est face à un choix existentiel, sa conception du monde et de l'existence n'est pas du tout conventionnelle, comme s'il était pris dans un rêve ou une illusion de réalité, puisque seul son moi est réel. « Le rêve est après tout bien réel : son expérience est pour moi quotidienne, expérience durant laquelle n'existent effectivement ni le monde dans lequel je pense évoluer, ni les hommes auxquels je crois parler, ni les choses qui

---

6 « *La doctrine de toute existence est expérience, et qu'il n'y a qu'un seul sujet de cette expérience. Le solipsiste croit être ce sujet unique.* »

7 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige PUF, 1996, Solipsisme, pp. 1008-1009.

8 Jean Paul Dollé, « La liberté souveraine », in *Lignes*, n°7, Paris, éditions Léo Scheer, 2002/1, p. 165.

m'entourent, ainsi que les atours qu'il me semble porter, ni même le corps que j'ai l'impression d'habiter<sup>9</sup>. » L'individu solipsiste est soit dans un rêve constant qui fait office de réalité, soit dans un éveil constant qui constitue sa réalité, parce qu'il n'a rien d'autre à sa disposition comme mode d'existence ou comme réalité. Si le rêve est constant, il devient réalité en se substituant à elle. L'individu solipsiste est dans une solitude radicale du fait qu'il résiste à toute classification. « Considérons d'abord les conceptions courantes et, précisément, leur version métaphysique. Et partons, à ce propos, de la présentation logique traditionnelle, qui fait de l'individu le terme ultime d'une classification – en genre, espèce et individu. Terme ultime, in-divisible, a-tomique, alors que le genre se divise en espèces, et l'espèce en individus<sup>10</sup>. » L'individu solipsiste est infailliblement dans une démarche auto-centrée. Il pratique fatalement une apologie du moi démesurée, un *moiïsme*. Il y a plusieurs moyens pour lui de développer cette attitude, mais elle trouve manifestement un point commun dans le fait que le sujet, - dont il est le seul représentant - est plus important que l'extériorité. Ce n'est pas le sujet qui est insignifiant au sein du monde, c'est tout ce qui n'est pas le sujet qui est déprécié et devient le reste, même si la différence d'échelle est manifeste.

« Qu'est-ce, dès lors, que l'individu ? *Unicité* et en même temps *identité*. Unicité de qui n'a pas de modèle ; de qui, voué à l'épreuve de la finitude radicale, « jeté » en elle, tend d'abord à la fuir, et cela par la constitution du monde ordinaire où l'individualité vraie n'a pas de place, où l'individu est un n'importe qui, hors reconnaissance, un « drôle d'individu » ; et de qui néanmoins est rappelé à cette épreuve par l'Autre de l'hétéronomie – comme nous l'avons vu en présentant l'angoisse (cf. *supra*, § 6, et chap. I, § 14). Unicité qui, si elle est bien, originellement et ultimement, celle de la monade leibnizienne entièrement déterminée dans ses propriétés, doit reconstituer imprévisiblement cette détermination, à partir de l'indétermination pure de sa décision absolument libre. Unicité dont l'épreuve se poursuit jusqu'à la recréation de l'identité<sup>11</sup>. »

L'individu passe donc par des étapes à travers lesquelles il sort de la sphère générale en se démarquant. Parmi la masse des indéterminés, il n'est encore qu'un faux individu. Il a certes la

---

9 Christophe Perrin, « Le solipsisme : anatomie d'un scandale », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 93, Paris, Vrin, 2009/4, p. 779.

10 Alain Juranville, *La philosophie comme savoir de l'existence*, « Livre I. Existence et inconscient », Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 2000, § 126 de l'article.

11 *Ibid.*, § 131 de l'article.

morale et les lois de son côté, mais son individualité est encore lisse, factice, sans particularité. Autrui est un moyen de se distinguer, surtout lorsque l'individu dans les balbutiements de son devenir rencontre d'authentiques individus. La tentative de devenir pleinement soi n'est pas gratuite, l'individu doit s'inventer lui-même de toutes pièces et peut le faire de diverses façons. Son unicité n'est d'abord qu'une simple apparence ou une impression. L'individu doit la construire et se la réapproprier progressivement.

« La notion substantielle de personne (allant de Boèce puis Thomas d'Aquin et Kant jusqu'à la philosophie existentialiste, par exemple chez Kierkegaard) souligne l'autonomie<sup>12</sup> : la personne est substance (de *sub-stare* = se dresser à partir du sol, se tenir debout par soi-même), ce qui indique son caractère unique, sa liberté, sa dignité, son unité et son autodétermination ainsi que sa responsabilité. Quelqu'un est alors une personne parce que c'est à partir de soi-même qu'il est ce qu'il est.<sup>13</sup> »

Ainsi, l'individu n'est plus un quidam, un indéterminé, mais une personne qui veut s'assumer et se comprendre comme telle. Il veut être à l'état de majorité, mais va vite comprendre que ce privilège n'est pas un don et ne peut s'obtenir que s'il assume pleinement toute sa responsabilité. Il va devoir affronter bien plus d'obstacles et d'embûches au nom de son désir de liberté et d'accomplissement que s'il restait à l'état de minorité. Devenir un individu souverain, maître de son existence, va le couper des autres et de la sphère générale. Il y a dès lors une possible entrée dans le solipsisme.

« Le solipsisme, au sens doctrinal, renvoie à la théorie selon laquelle, si la réalité se résume à ce que mon esprit perçoit, n'ayant connaissance que de ma seule conscience, seul je suis, seul j'existe. Et si le seul tort du solipsiste est sans doute de le dire haut et fort – puisque c'est être fou de parler tout seul quand on l'est et insensé d'affirmer l'être quand ce n'est pas le cas – rien ni personne n'empêcherait son hypothétique auditeur d'imaginer à son tour que nul autre sinon lui-même tient ce discours. À bon entendeur... Le solipsisme, pour le dire autrement, désigne donc l'attitude de l'ego retranché dans une subjectivité qui, selon lui, constitue toute réalité, les choses autres que soi n'étant que des images, c'est-à-dire des mirages, et les autres moi n'ayant

---

12 N.d.t. : le terme allemand *selbstständig* est traduit par autonome.

13 Peter F. Schmid, « Une révolution (trop) tranquille ? Identité et avenir de l'Approche centrée sur la personne », in *Pratique et recherche* n° 13, 2011/1, p. 8.

pas plus de consistance qu'une simple représentation, pas plus d'existence que les personnages de fiction. Tenant toute expérience pour un rêve tiré de sa propre pensée, l'ego n'est alors pas seul au monde, mais seul le monde<sup>14</sup>. »

Le solipsisme a donc déjà un aspect tautologique et même carcéral. Le sujet ne connaît que sa propre conscience et n'en sort pas. Dans une forme de prudence ou de précaution qui peut virer à la paranoïa, il admet qu'il ne peut jamais être sûr qu'il y a bien une conscience - qui fonctionne à l'identique mais est totalement différente de la sienne - à l'œuvre dans les autres hommes. Fonctionnent-ils comme lui ou comme des automates ? Le solipsiste fait donc le choix de décréter qu'il est bel et bien seul, tout seul. Lorsqu'il clame qu'il est le seul individu, le solipsiste est dans une démarche humoristique, absurde, voire dans un aveu d'impuissance. Il est fou de parler tout seul, mais qu'importe ; puisqu'il est tout seul, il est libre de sa folie. Son auditoire n'a aucune valeur ni existence, donc qu'importe qu'il soit entendu ou même jugé par de simples projections. Devenir seul au monde et, seul le monde comme dans un rêve est une expérience que seul le sujet possède, sans jamais la partager. Dans le pire des cas, si le solipsiste se trompe et que le monde est bel et bien partagé, personne ne peut lui prouver son erreur et les autres hommes sont tout aussi libres d'agir comme lui, ou non. Une pareille attitude est assez inenvisageable dans le général, au sein de n'importe quelle société fonctionnelle. Le solipsisme devient donc une marque d'excentricité ou de particularité par excellence, réservée à l'individu et exclue pour les indéterminés. « On l'aura compris : quand les philosophes évoquent le solipsisme, il s'agit toujours pour eux ou d'en montrer le mal, et par là de radicalement s'en démarquer, ou d'en dire du bien, mais qui jamais ne mène à rien<sup>15</sup>. » Il semble donc que quoi qu'il advienne, une méthode solipsiste soit vouée à l'échec dans la réalité de la vie humaine, sauf peut-être dans le cas de l'ermite qui une fois coupé du monde, est bien libre de faire et de penser ce qu'il veut, puisque tout lien avec la société est rompu. Le solipsisme est toujours mauvais, et quand bien même il aurait des vertus, il ne saurait s'implanter dans le réel comme un mode d'existence viable.

« Les critiques stéréotypées que l'on adresse au sujet de la philosophie qui serait prisonnière du solipsisme de l'ego sont souvent injustifiées et infondées. Mais force est de constater que la subjectivité dont font état les sciences humaines et sociales ne recouvre plus le modèle philosophique. Nous quittons le registre du « moi » pour nous situer

---

14 Christophe Perrin, « Le solipsisme : anatomie d'un scandale », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 93, Paris, Vrin, 2009/4, p. 785.

15 *Ibid.*, p. 789.

dans celui du « soi ». Certes, ce terme est bel et bien, lui aussi, un héritage philosophique. Il commence à s'imposer à partir de la traduction française de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* de John Locke (1690), où le terme « *self* » qui explicite la réflexivité et l'identité de la conscience « *consciousness* » se trouve substantivé : le « *self* » devient le « soi<sup>16</sup> ». »

Les critiques adressées à la philosophie - en particulier occidentale - concernant son obsession pour l'*ego* sont effectivement aussi nombreuses que caricaturales, même si force est d'admettre que le je et le sujet y sont prépondérants. De façon plus générale, la philosophie est souvent qualifiée de pensée de tour d'ivoire, même si elle tente par tous les moyens de transmettre un savoir et de donner une véritable lecture et une interprétation de ce qu'est la réalité. Il y a effectivement un détachement du moi philosophique par rapport aux sciences humaines, en particulier avec la sociologie. Le moi solipsiste en est encore plus farouchement éloigné, de par son rejet de l'extériorité et des rapports à autrui.

« Car si vivre consiste à s'éprouver soi-même, ce que l'homme (en tant qu'individu vivant, capable de prendre conscience de son désespoir) éprouve à chaque fois quant à lui-même n'est autre que *sa solitude*, cette solitude « ontologique », cette solitude liée à l'être, à l'être-soi, qui lui appartient non seulement en fait, mais d'abord et surtout en droit. La solitude en ce sens ne doit se confondre ni avec un « esseulement » ni avec un « isolement » (lesquels n'ont aucune positivité ontologique, puisqu'ils représentent des modes de *privation* de l'être-au-monde). En sa positivité ontologique, la solitude consiste en *l'appartenance, sans lacunes ni réserve, de soi à soi-même*, elle est l'étoffe dans laquelle s'enroule le sentiment de l'existence, elle caractérise l'assignation individuelle (et individualisante) du « soi » (du « soi » engendré dans le sentiment de soi) à une « position » incarnée sur le plan d'immanence et d'impression de la vie. Tout le reste (les qualités personnelles, l'identité sociale, le statut professionnel, etc...), toutes ces déterminations communicables qu'autrui est susceptible de parfaitement saisir et qui regardent la *fonction d'identification* de l'individu, tout cela lui advient pour ainsi dire par addition<sup>17</sup>. »

---

16 Jean-Paul Resweber, « Les enjeux de l'interdisciplinarité », in *Questions de communication*, n°19, Nancy, UL, 2011, p. 12.

17 Paul Audi, *L'éthique mise à nu par ses paradoxes, même*, « La fin », PUF, Perspectives Critiques, 2000, § 23 de l'article.



Le moi philosophique se pense comme premier et se comprend à partir de la solitude. Mais elle n'a rien de négatif en premier lieu, cette solitude permet au sujet de prendre pleinement connaissance de lui-même. Il est séparé des autres par son corps et son esprit et peut ainsi assumer qui il est en tant qu'individu. L'esseulement et l'isolement ne sont que des conséquences secondaires de ce que la vie infligera éventuellement à l'individu infortuné. Une fois que le moi philosophique est assimilé dans sa fonction, tous les paramètres sociologiques viennent s'ajouter et lui conférer un sentiment d'appartenance, une identité sociale, une fonction, etc.... Cette vision est purement philosophique et peut largement être contredite, toutefois, elle accompagnera de façon transversale le déploiement réflexif du présent écrit. Le sujet est seul avant d'être en société.

« La découverte de ce que l'on nommera bientôt le sujet pensant est dès lors l'expérience d'une solitude radicale : l'existence de ma propre conscience est la seule assurance à résister au passage méthodique de la réalité au crible d'un doute hyperbolique. Aussi, en plus d'évoluer sur un mode indéterminé – veille ou sommeil ? –, l'ego existe-t-il dans un monde désolé, « *solum in mundo*<sup>18</sup> », « *solum alloquendo*<sup>19</sup> ». Un seul être se pense, et tout est dépeuplé<sup>20</sup>. »

Le sujet pensant se trouve devant une évidence : il pense et il est seul. Descartes usera du doute hyperbolique à travers l'hypothèse du Dieu trompeur, des automates et du malin génie. Le *cogito* supposé confirmer l'être par la pensée conduira ultérieurement à de nombreuses accusations de solipsisme<sup>21</sup>. Le solipsiste pour sa part se pense, l'accepte très bien et n'en finit plus de se penser

18 R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, 1641, AT, VII, 42.

19 *Ibid.*, AT, VII, 34.

20 Christophe Perrin, « Le solipsisme : anatomie d'un scandale », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 93, Paris, Vrin, 2009/4, p. 781.

21 « [...] l'accusation de solipsisme est, en philosophie, toujours l'indice d'une erreur, sinon d'un travers : autorisant seule la révocation de l'incertain, la solitude résolue du philosophe se commue en solitude absolue à l'instant opportun de l'intuition du cogito. « Déplacé puisque erroné, parler de solipsisme chez Descartes est somme toute grossier au vu de l'anachronisme. Seulement attesté en français en 1878 dans le dix-neuvième Supplément du Dictionnaire Larousse – il l'est trois ans plus tard en anglais –, solipsisme, composé savant du latin *solus* – seul – et *ipse* – même, en personne –, a beau dériver de l'ancien substantif solipse, jadis utilisé par d'aucuns pour évoquer les Jésuites en raison de leur égoïsme supposé – ainsi en 1721 dans *La Monarchie des Solipses*, ouvrage écrit par l'italien Jules-Clément Scotti et traduit par Melchior Inchofer de l'original latin datant de 1645, *Lucci Cornelii Europaei monarchi Solipsorum* –, son usage n'est guère répandu avant que Kant n'y ait recours en 1788 pour désigner l'amour de soi (*Selbstsucht*) dont l'égoïsme et la suffisance sont les deux principales espèces. C'est à Wolff, à dire vrai, que l'on doit sa promotion dans son

puisqu'il n'a que lui à penser. Le monde n'est pas désolé du fait de la solitude de l'individu, il n'a tout simplement plus qu'une importance relative par rapport au sujet, et n'est donc (plus) que le monde.

« N'ayant l'expérience que de ma propre conscience, pour laquelle tout ce qui n'est pas moi est, non seulement étranger, mais encore étrange, puisque suspect quant à sa réalité et à son identité, je suis toujours d'emblée enfermé dans une intériorité qui, confinant à l'insularité, affiche sa circularité. Continuellement ramené à moi, je suis à mes yeux la seule existence et l'unique sujet qui soient. Or, du solipsisme, telle est précisément la profession de foi<sup>22</sup>. »

Tout ce qui n'est pas moi est inconnu et inconnaissable. L'individu est donc toujours circonspect vis-à-vis de l'altérité. L'intériorité est la seule zone connue dans laquelle il peut se réfugier et dans laquelle il est simultanément retenu. L'intériorité sera une des notions clefs que nous développerons, du fait qu'elle est un excellent point de départ pour installer le solipsisme.

« [...] nul ne pouvant vivre et mourir à notre place, être se conjugue et à la première personne, et au singulier, en sorte que l'existence est de part en part, comme en tous ses états, une aventure solitaire –, le solipsisme, au sens doctrinal, renvoie à la théorie selon laquelle, si la réalité se résume à ce que mon esprit perçoit, n'ayant connaissance que de ma seule conscience, seul je suis, seul j'existe<sup>23</sup>. »

L'existence se conjugue bel et bien à la première personne avant de potentiellement s'ouvrir sur le monde. Mais un sujet ne saurait se réduire indéfiniment au-delà d'un Je doté d'un corps et d'un

---

évocation d'une « secte d'Égoïstes » parisienne, dont les membres « refusent l'existence de toutes choses mais admettent celle de l'ego » : Wolff fait compter le solipsisme – ou égoïsme on l'aura compris – dans la typologie des systèmes de philosophie qu'il dresse dès la préface de ses *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* en 1719 et reprend au chapitre premier de sa *Psychologia rationalis* en 1734. Partagés entre scepticisme et dogmatisme en effet, les philosophes se divisent encore, de son avis même, entre égoïstes et pluralistes d'un côté et monistes et dualistes de l'autre. Et si nul n'est par lui cité précisément pour illustrer cette position, c'est Pfaff qui, dans son *Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi* de 1722, semble le premier à nommer Descartes comme son inspirateur – Malebranche est également évoqué –, ainsi que Fardella, Berkeley et Collier comme ses grands défenseurs. » Christophe Perrin, « Le solipsisme : anatomie d'un scandale », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 93, Paris, Vrin, 2009/4, p. 785.

22 *Ibid.*, p. 782.

23 *Ibid.* p. 785.

esprit. Cette dissolution connaît des limites au sens strictement organique. Vivre et mourir sont les éléments les plus conséquents de cette subjectivité solitaire corporelle et consciente. « Le solipsisme, pour le dire autrement, désigne donc l'attitude de l'ego retranché dans une subjectivité qui, selon lui, constitue toute réalité, les choses autres que soi n'étant que des images, c'est-à-dire des mirages, et les autres moi n'ayant pas plus de consistance qu'une simple représentation, pas plus d'existence que les personnages de fiction<sup>24</sup>. » Le solipsisme en profite pour s'engouffrer dans la brèche de la solitude et devient une démarche existentielle subjectiviste radicale. Les autres moi n'en sont plus, ou alors, sur un autre mode que le mien. Comme le rêve et la fiction sont constamment évoqués dans le solipsisme, l'existence des autres personnages s'effectue dès lors sur un autre mode que celui du sujet solitaire. Ils sont des fantômes, des projections, des fictions, des hologrammes, des apparitions, des personnages plutôt que des personnes qui n'évoluent pas dans la même réalité que le sujet et qui pourtant croisent encore sa route. C'est donc au sujet solipsiste qu'il appartient de leur attribuer une importance, à défaut de reconnaître leur réalité. « Essentiellement ceci : toutes les formes de solipsisme évoquées se jouent sur les manières d'être<sup>25</sup>. » Le sujet solipsiste a en outre la possibilité de déterminer ce qu'il croit, ce qu'il récuse, et la manière dont il se comportera dans son solipsisme. Le rapport à autrui devient inégalitaire et déconstruit tout ce que la morale générale tente d'inculquer et d'imposer implicitement dans les rapports humains. « Ainsi autrui, non seulement me décentre et me vole mon monde mais me viole à simplement me regarder puisque, de sujet que j'étais, je deviens objet de son regard et risque de me voir réduit par lui au rang de chose parmi les choses<sup>26</sup>. » Le solipsiste peut tout à fait choisir de réifier autrui totalement, le privant ainsi de ce qu'il pense acquis, comme son humanité et sa dignité. Mais la chose fonctionne dans les deux sens. Une fois que le monde et les autres sujets s'opposent au solipsiste, il ne peut qu'admettre que sa volonté n'est pas toute puissante, ou bien s'enfoncer encore davantage dans le solipsisme et en arriver à la conclusion que le rêve vire au cauchemar. Les définitions et précisions sur le solipsisme abondent comme autant de pistes à exploiter qui tendent à converger vers un même horizon<sup>27</sup>. « On définit le *solipsisme* comme une théorie posant que l'unique réalité est celle du sujet pensant, à l'exclusion de toute autre forme de conscience ou de toute réalité

---

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 796.

26 *Ibid.*, p. 797.

27 « [...] *der Solipsismus ist eine philos. Meinung, die das subjektive Ich mit seinem Bewußtseinsinhalt für das einzige Seiende hält.* »

[...] *le solipsisme est une conception philosophique qui tient le moi subjectif avec son contenu de conscience pour le seul existant.* (Notre traduction).

*extérieure*<sup>28</sup>. » Le solipsisme centre incontestablement tout sur le sujet, à savoir la pensée et la perception. Tout provient de lui. Il est à l'origine de sa propre réalité et est la seule réalité. On peut toutefois déstabiliser le solipsiste en lui demandant pourquoi il perçoit telle chose plutôt qu'une autre et le monde de telle façon plutôt que d'une autre. S'il est dans un rêve, comment se fait-il qu'il y soit plongé sans pouvoir en sortir ou décider de tout. Sa volonté est tout de même prise en défaut.

« De *solus*, « seul », et *ipse*, « même », au sens de l'adjectif qui marque l'identité, le caractère d'« en personne » de ce qui ne saurait être confondu avec un autre, le solipsisme désigne, au sens technique et le plus radical, la thèse, ou l'idée, ou l'attitude selon laquelle rien n'existe assurément que moi et mes représentations, toute autre chose étant au mieux douteuse. Le solipsiste pense qu'il est l'unique existant indubitable, que lui seul est de toute évidence. De cette version forte du solipsisme, on pourrait toutefois distinguer une version faible, dont le tenant pense, non pas que seul lui est, mais qu'il est toutefois le seul ipse, le seul soi qui soit ; le solipsiste version faible concède qu'il existe autre chose que lui-même, mais qu'il s'agit seulement de choses et jamais d'un autre soi-même (il assure que le monde existe mais qu'il est seul au monde)<sup>29</sup>. »

L'attitude du solipsiste est de première importance. Ici, le doute hyperbolique change de sens. Ce qui est douteux n'est pas nécessairement faux. Si le solipsiste doute de son solipsisme, il en sort déjà partiellement. Le solipsisme faible s'exprime donc par la reconnaissance de la réalité des ou de certaines choses. Il continue toutefois d'appréhender les autres sujets comme inférieurs à son individualité. La réification se poursuit mais s'amointrit, elle devient qualitative et se nuance. Le solipsiste est le seul individu par excellence, les autres ne le sont pas, ou bien moins que lui.

« Le problème est qu'il est très difficile de sortir du solipsisme, le moment solipsiste s'avérant dès lors souvent le prélude au motif sceptique qu'il entendait conjurer. L'argument du rêve, l'exemple de l'hallucination, ou toute autre manière plus ou moins sophistiquée d'insister sur le fait que la certitude de la représentation n'implique jamais celle du représenté, pointent notre incapacité à sortir de nous-mêmes pour constater de l'extérieur, et comme « de profil », que le perçu existe bien en dehors de la perception que nous en avons. D'où ce paradoxe : le solipsisme, qui ne convainc personne, n'en demeure pas moins quasi irréfutable. Comme l'écrit Diderot au sujet de l'immatérialisme de Berkeley, ce système

---

28 Hugues Rabault, « À propos de... », in *Droit et société*, n°65, Paris, Lextenso, 2007/1, p. 182-207.

29 A. Grandjean, « Solipsisme », Nantes, Rencontres de Sophie 2010 : « Les autres. », p. 1.

absurde, « à la honte de l'esprit humain et de la philosophie, est le plus difficile à combattre<sup>30 31</sup> ». »

Le solipsisme préempte sur le scepticisme et le remplace radicalement. Il est une solution expéditive et extrême au doute. Comme il n'y a jamais de possibilité de sortir de soi en un hors-de-soi, hors-de-moi, le solipsiste triomphe et exulte. Comment le réfuter ? Par le bon sens ? À la bonne heure, il n'y suffit pas. Le meilleur moyen de combattre le solipsisme est de ne pas le laisser s'installer, d'où les mots de Diderot sur l'immatérialisme berkeleyen. Pourtant, le solipsisme reste très attrayant pour le sujet. « Si le solipsisme est absurde, d'où vient qu'il séduise ? L'insistance d'un scandale montre qu'il a ses raisons. Quel fondement positif possède ce motif aussi illusoire que tentant<sup>32</sup>? » Le solipsisme s'adresse à l'*hybris*, à la fois orgueil et arrogance du sujet qui veut absolument parvenir à devenir l'individu au plus haut point. Il est également iconoclaste et déstructurant. Il résiste aux conventions et à l'ordre établi, il est résolument perturbateur et subversif. Du point de vue théologique, le solipsisme est tout simplement diabolique ou démoniaque. Il est une intériorisation excessive qui ramène tout au sujet.

« Comme on l'a vu, l'intériorité ne peut faire son apparition que lorsque l'existant délaisse le monde et se retire des choses. De sorte que ce mouvement de rapport à soi ou de réflexion, si on le comprend bien, prouve l'inverse de ce qu'on lui fait dire lorsqu'on fait de lui une présence absolument immédiate : l'être-au-monde précède et rend possible la présence à soi comme intériorité. Par suite, si mes pensées sont absolument évidentes, cette évidence absolue n'en est pas moins dérivée eu égard à un être auprès des choses qui, pour contingentes qu'elles soient, n'en sont pas moins principielles. L'absolu est dérivé, le contingent, qui est le monde, est principe. Pour le dire autrement : on ne saurait douter de ce qui précède et rend possible, en sa contingence même, l'indubitable<sup>33</sup>. »

L'intériorité est une faculté qui ne se développe qu'à partir du choix de faire croître ce qu'il y a en soi, plutôt que de s'en remettre davantage à ce qu'il y a en-dehors de lui. Mais l'intériorité ne veut pas encore dire solipsisme, seulement une séparation entre le général et le strictement singulier. Ce qui est à l'intérieur ne saurait être en adéquation totale avec le monde, mais ce qui est à l'extérieur ne

---

30 Lettre sur les aveugles, in *Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 1975, t. IV, p. 44. Pour d'autres références, on pourra se reporter à S. Charles, « Scepticisme et philosophie au XVIIIe siècle ... ».

31 A. Grandjean, « Solipsisme », Nantes, Rencontres de Sophie 2010 : « Les autres. », p. 3.

32 *Ibid.*, p. 7.

33 *Ibid.*, p. 9.

saurait s'imposer par des lois ou des règles qui contraindraient l'intériorité. Celle-ci est donc un espace de liberté débarrassée des contraintes du monde et de la sphère générale en particulier. Il y a des degrés de préoccupation que l'individu accorde à l'intériorité et à l'extériorité, sans pour autant encore rejeter l'idée d'être dans un monde partagé, et que ce dernier est justement la condition de développement de l'intériorité.

« Être privé de tout rapport à autrui, c'est être privé du monde comme de soi. Double effondrement qui ne laisse place qu'à cette forme de solidité à toute épreuve, celle de la logique des consécutions effrayantes, du type « on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs ». Cette logique est le propre de l'idéologie, ressort de ces régimes dans lesquels on n'a plus rien, sinon de la suite dans les idées.<sup>34</sup> C'est pourquoi l'abandon est l'expérience caractéristique des systèmes totalitaires qui, en même temps qu'ils s'en nourrissent, n'ont de cesse de l'entretenir<sup>35</sup>. »

Les systèmes totalitaires ont un intérêt à détruire les rapports entre les hommes, pour les soumettre à une idéologie qui se comporte comme un envahisseur à l'égard de toute intériorité libre et finit par la vaincre, en plus de conditionner toute l'extériorité et la nature des rapports humains. Ces régimes se nourrissent d'eux-mêmes jusqu'à leur auto-effondrement. L'individu solipsiste ne saurait dire qu'il s'y trouve bien, mais en tout cas dans une atmosphère qui le conforte dans ses convictions.

« Le solipsisme est donc absurde, ce que révèle précisément la situation existentielle qui s'en approche le plus : lorsque tout s'effondre, le soi ne tarde pas à subir le sort commun. Comme l'explique Merleau-Ponty<sup>36</sup>, s'il y a une vérité du solipsisme, elle réside dans le pouvoir que nous avons de nous déprendre de la réalité, de nous retirer d'elle en la refusant (refus qui peut être pathologique aussi bien que preuve de la plus grande santé). Bref, la vérité du solipsisme réside dans notre liberté. Mais cette liberté est toujours située dans un monde, et dans un monde transi d'autrui. Ce caractère irréductiblement situé d'une liberté qui nous rend capables de nous déprendre de tout, fait que nous ne pouvons nous retirer du monde qu'à l'intérieur de lui. Tout refus qui lui est adressé l'est précisément sous la forme d'une adresse, qui est ipso facto une manière de lui dire oui<sup>37</sup>. »

---

34 Le système totalitaire, Chap. IV, p. 229

35 A. Grandjean, « Solipsisme », Nantes, Rencontres de Sophie 2010 : « Les autres. », p. 9.

36 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, II, IV, Paris, Gallimard, 1945, p. 413.

37 A. Grandjean, « Solipsisme », Nantes, Rencontres de Sophie 2010 : « Les autres. », p. 12.

Le solipsiste est forcé d'admettre que si le monde et la société s'effondrent, il en sera de même pour lui, même s'il peut toujours rétorquer que ce n'est que la fin du rêve, il reste dans une tautologie dont rien ne peut l'extirper, sauf son propre changement de perspective et d'attitude. Merleau-Ponty insiste sur l'aspect psychologique du solipsisme et sur le fait que celui-ci découle de notre liberté ou de notre désir de liberté. Le solipsiste choisit son attitude vis-à-vis du monde mais ne peut le quitter qu'en mourant. Il choisit les modalités, pas la trame de fond. L'argument du rêve ou de l'illusion est mis à mal, mais le solipsiste dans sa mauvaise foi peut toujours rétorquer que le rêve ne s'interrompt que pour recommencer dans un autre référentiel qui fait office de monde, ou encore que son sentiment d'étrangeté au monde témoigne du fait que sa réalité trouve une autre source, qu'elle est ailleurs. Cela confine alors au délire pathologique qui ne fait que se renforcer à mesure que le solipsiste se convainc qu'il est le seul détenteur de la vérité, de sa vérité.

Descartes interrompt le doute et les hypothèses trompeuses par le *cogito*, mais un autre auteur semble à l'origine de la réflexion sur le solipsisme, dont il n'a d'ailleurs nullement l'intention de sortir, même si le terme n'existe pas encore. « Il semble que l'individu visé soit un certain Claude Brunet, médecin de son état, qui aurait fait profession de solipsisme dans son *Projet d'une nouvelle métaphysique* (1703<sup>38</sup>). Cet ouvrage est toutefois introuvable. Sans aller jusqu'à dire

---

38 1 L. Robinson cite (p. 19) ce qu'en dit Flachet de Saint-Sauveur dans ses *Pièces fugitives d'histoire et de littérature* (1704), p. 356 sqq. : « M. Brunet pose donc pour principe fondamental que lui seul existe dans le monde ; que sa pensée est la cause de l'existence de toutes les créatures ; que quand, par malheur pour le genre humain, il cesse d'y penser, elles sont anéanties [...] Nous avons donc tous, tant que nous sommes, un intérêt que le tout puissant M. Brunet pense toujours, et quand il commence à dormir, j'entre dans une appréhension mortelle que toute l'espèce des hommes et moi, qui en suis un des moindres individus, ne rentrions dans le néant [...] ». D'après Robinson, qui cite son *Journal de médecine* (1686, tome 2, 6e article, p. 209 sqq.), cette caricature est fort injuste : Brunet professe plutôt un idéalisme selon lequel chacun n'est confronté qu'à ses représentations, un tiers (Dieu) faisant correspondre chaque monde représentationnel à leur original commun. En voici un passage : « En considérant qu'aucune chose ne peut se quitter et sortir d'elle-même, l'on reconnaît assez que notre esprit n'imagine rien des substances qui diffèrent de lui, si elles ne lui sont inspiritualisées. C'est pourquoi de tous les âges des philosophes l'on a distingué le grand monde du petit que chaque particulier renferme, et qui est comme le miroir ou la copie du premier. Et parce qu'un être singulier et déterminé à toutes les circonstances actuelles ne se peut ni produire ni changer de lui-même, il a fallu supposer un Être souverain pour ordonnateur et pour moteur des créatures qui composent le monde dont nous nous sentons partie, et qu'il est bien séant de mettre hors de nous. Mais comme on ne conçoit que soi en soi, chacun doit chercher dans son fond la raison et la cause des apparences du monde imaginaire où il préside seul. » Certains contestent toutefois l'identification. Voir les références données par S. Charles, in « L'immatérialisme dans les manuscrits clandestins du siècle des Lumières », p. 506, note 35, qui cite un

que ce médecin aurait peut-être dû s'y aller faire soigner, on notera pour finir, amusé, que celui qui soutint être tout ne laissa à peu près aucune trace<sup>39</sup>. » Comme il ne subsiste aucun exemplaire connu de son *Projet d'une nouvelle métaphysique* de 1703 ou 1704, nous trouvons toutefois des éléments indiquant son inclination au solipsisme dans son *Journal de médecine* de 1686. Brunet maintient l'existence de Dieu dans sa pensée et ne s'aventure nullement vers l'athéisme. « Ainsi chacun renfermera en soy ce qu'il croit de plus différent de soy, & nous ne distinguerons les êtres étrangers qu'en consultant intérieurement le nôtre, qui devient semblable à ce qu'il connoît<sup>40</sup>. » En fait, les principes d'identification et de représentation qu'évoque Brunet sont essentiellement internes, ce qui pave la voie du solipsisme et préfigure l'immatérialisme berkeleysien.

« Mais jusqu'à présent l'on a bien raisonné d'une autre sorte. Toute les nouveaux Auteurs on preferé certaines parties à d'autres, parce qu'ils vòyent celles-là concourir de tous les endroits sensibles du corps comme à un centre où toutes les espèces viennent s'embrasser pour être comparées, où tous les mouvements des divers organes se rassemblent sans confusion ; Et d'où l'Ame indivisible dominant sur un point sans étendue, envoie par des routes cachées la vigueur & les esprits aux parties pour executer ses volonteZ suffisamment éclairées sur la qualité des objets par les irradiations dont ils environnent son thrône. Enfin c'est la chimère de tous les Métaphysiciens que ce *point d'union* : Je voudrois avoir le temps d'apporter ici toutes les raisons qui me font croire qu'il n'y a rien ni de plus contraire à l'*Ordre* ni de plus combattu par toutes les experiences où l'esprit & la matiere agissent dépendamment l'un de l'autre<sup>41</sup>. »

Brunet explique les fonctionnements du corps et les résultats produits en vertu d'un mécanisme intégral. La matière organique, celle du corps, influence directement ce que l'esprit est capable de

texte renvoyant à un autre parisien : « Tandis que ceux-ci [les idéalistes], à l'exemple de Berkeley, n'aperçoivent que l'existence des esprits, ceux-là [les matérialistes] ne voient que celle des corps. Quelques-uns, qui se croient plus raisonnables que les autres et qui le sont encore moins, n'admettent de réalité, que celle de leur être propre et individuel. Ce dernier système, sous le nom d'égoïsme, a été soutenu de nos jours, et même à Paris, assez publiquement [on appréciera l'ironie] par un sophiste hollandais, nommé Langhner » (Lefebvre de Beauvray, Dictionnaire social et patriotique, ou Précis raisonné de connoissances relatives à l'Economie Morale, Civile & Politique, Amsterdam, 1770, p. 328). On notera que le texte est peu fiable, qui se réfère à des événements datant de près d'un siècle (Langenhert s'était établi à Paris en 1697). Sur cet auteur, voir S. Charles, « Du "Je pense, je suis" au "Je pense, seul je suis ... » », p. 574, sq.

39 A. Grandjean, « Solipsisme », Nantes, Rencontres de Sophie 2010 : « Les autres. », p. 13.

40 Claude Brunet, *Journal de médecine, ou observations des plus fameux médecins, chirurgiens et anatomistes*, 1686, Vanves, Hachette BNF, 2016, sur les origines de la pensée solipsiste avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, p. 5.

41 *Ibid.*, p. 209.



connaître. En radicalisant ce système philosophique, on obtient un être humain qui fonctionne complètement de l'intérieur, tel une machine qui connaît toujours déjà à l'avance ce que l'extérieur lui fournit, et qui ne fait que reconnaître en lui-même les différents éléments de l'extériorité. Cet être humain ne peut apprendre ou innover qu'en-dehors de sa perception, c'est-à-dire en convoquant ses organes qui lui permettent de penser, en et par lui-même. Cet homme est donc résolument tourné vers l'intérieur, vers ce qu'il renferme en lui. S'il n'a pas d'intention ouvertement solipsiste, sa nature organique l'y contraint fermement.

« En considérant qu'aucune chose ne peut se quitter & sortir d'elle-même, l'on reconnoît assez que nostre esprit n'imagine rien des substances qui different de lui, si elles ne lui sont *inspiritualisées*. C'est pourquoi de tous les âges des Philosophes l'on a distingué le grand nombre du petit que chaque particulier renferme, & qui est comme le miroir ou la copie du premier. Et parce qu'un être singulier & déterminé à toutes les circonstances actuelles, ne se peut ni produire ni changer de lui-même, il a fallu supposer un Etre souverain pour ordonnateur & pour moteur des créatures qui composent le monde dont nous nous sentons partie, & qu'il est bien séant de mettre hors de nous. Mais comme on ne conçoit que soi en soi, chacun doit chercher dans son fond la raison & la cause des apparences du monde imaginaire où il préside seul<sup>42</sup>. »

Brunet confirme ce que nous avançons par le terme clé d'inspiritualiser. Les connaissances de l'esprit de chaque homme lui sont insufflées par Dieu, soit l'Être souverain. La dernière phrase est indéniablement solipsiste mais n'est pas fataliste. Le solipsisme que suppose Brunet est un état de fait, où chacun peut évoluer sans présupposer une solitude excessive ou un malheur. Qui plus est, chaque homme est capable, et même tacitement encouragé, à chercher les causes et donc des explications à cet état de fait. En faisant usage de l'esprit et de la pensée, l'homme est incité à s'élever, même s'il est à l'évidence anachronique de parler de devenir individu dans les écrits de Brunet. L'homme n'y est toutefois pas entièrement prisonnier de sa condition, surtout du fait que ce mécanisme n'a rien de mauvais ou de négatif en lui-même. Il s'applique même aux sciences dures et devient pure logique. Concernant les raisonnements : « [...] on n'en peut établir de principe plus simple, plus fecond, plus intime, & plus nécessaire que soi<sup>43</sup>. » Cette philosophie a donc le moi pour point de départ et d'ancrage par nécessité plutôt que par choix, et cela relève de la science, comme une évidence observable et démontrable aux yeux de Brunet. Lorsque le scientifique travaille, il doit

---

42 *Ibid.*, p. 210.

43 *Ibid.*

appliquer un protocole où il n'est sûr que de lui-même, les autres connaissances lui étant données intérieurement par Dieu.

« Considerant donc les choses de la nature comme s'il ne pouvoit y avoir que moy, je n'étendray point au delà des bornes de mon imagination le jugement que j'en feray. Diverses qualités assemblées représentent leur tout comme un individu très simple : Car tant soit peu qu'on en ôte ou qu'on y ajoute ce n'est plus la même idée : Ainsi quelque indivisible que je me conçoive, mon existence peut-être modifiée actuellement en des especes toutes distinctes, dont chacune étant regardée précisément comme séparée de toute autre exprime encore l'unité<sup>44</sup>. »

Brunet reste toutefois très circonspect et même prudent. Il ne laisse pas l'imagination prendre une place trop importante dans la pensée en général. Il ne spéculé pas sur des sujets inaccessibles ou trop incertains, méthode scientifique intègre et efficace en général. Chaque espèce vivante est caractérisée par son caractère organique qui est un assemblage de pièces fonctionnelles. Si l'on change les éléments qui composent un organisme, on change sa nature et la manière dont le moi le perçoit, le reconnaît et le classifie. L'unité du moi change en fonction de ses composantes organiques. Implicitement, il change donc aussi avec le temps. Brunet reste dans le solipsisme, car ce qui importe le plus n'est pas l'organisme dans le monde tel qu'il est, mais la manière dont le moi va le comprendre tel qu'il se présente à lui.

« J'entrerois avec plaisir dans le détail de toutes ces choses & je donnerois des explications bien extraordinaires des plus beaux Phénomènes de la Nature, si je n'appréhendois, & avec sujet, que tous ces systèmes qui me paroissent fort plausibles & dont je me croy le premier inventeur ne soient pas des productions d'une imagination qui s'étant lassée à s'agiter & se tourner sans rien trouver de solide a pris enfin les propres idées pour les seules réalitez : Aussi quoique en plusieurs endroits de ce traité, il semble que je parle d'une manière un peu décisive, je ne me fais pas garant de tout ce que j'y ay avancé. On s'échauffe toujours trop sur des questions difficiles, & l'on ne se tient jamais dans les justes bornes : plusieurs opinions que j'ay suivies aux premières lueurs paroîtront outrées ou ridicules à ceux qui les regarderont de sang froid : Mais il est du devoir de tout homme qui veut se conduire par

---

44 *Ibid.*, p. 214.

la raison, & faire un progrès assuré dans les études d'essayer toutes ses forces à rencontrer de l'évidence & de la conviction dans les premiers principes qu'on a pas encore assez bien éclaircis<sup>45</sup>. »

Brunet reste encore d'une étonnante rigueur, lucidité et modestie. Il conçoit qu'il est peut-être dans l'erreur et que son imagination ait pu prendre le pas sur la réalité, que son système n'est peut-être pas infallible ou le seul possible. Son solipsisme n'est qu'un principe scientifique, il n'en est pas sûr et est incapable de le démontrer. En donnant une faillibilité au moi, à son moi, son solipsisme devient méthodologique dans le cadre du mécanisme, et pas une dévorante assurance qui conditionne son existence. Cela nous conforte dans le fait que le solipsisme peut se décliner de diverses manières dans diverses sphères, et dépend grandement de l'attitude et des convictions de l'individu solipsiste. On peut également relever toute l'ironie et l'aspect comique de la situation, puisque le premier (et seul ?) maître en solipsisme décède sans laisser derrière lui de trace écrite de sa pensée, la rendant inaccessible aux autres mois, alors même qu'il a tenté de l'exprimer. Les circonstances historiques ont fait disparaître le contenu de la pensée solipsiste en même temps que l'individu. Bien que le solipsiste chevronné peut toujours rétorquer que cela montre bien que le solipsisme ne s'enseigne pas, il s'éprouve !

Suite à ces éclaircissements notionnels concernant l'individu et le solipsisme, nous rappelons que le présent écrit s'intéressera plus particulièrement à ces notions chez Kierkegaard, Stirner et Sade. Le problème que nous posons est extrêmement direct et limpide. Y a-t-il un solipsisme dans la pensée de ces auteurs ? Si c'est le cas, comment s'exprime-t-il et quels domaines de l'existence de l'individu concerne-t-il ? Nous ne nous préoccupons que très peu des éléments d'ordre biographique, ne les saupoudrant que parcimonieusement lorsque cela s'avère pertinent. L'ordre d'introduction des auteurs dans notre propos liminaire a l'air anodin, mais n'est en vérité pas innocent, comme notre conclusion le dévoilera en y faisant écho. Nous débutons donc par Max Stirner, penseur allemand de l'égoïsme né en 1806 et mort en 1856. L'auteur, très certainement méconnu du grand public est largement considéré comme l'homme d'une seule œuvre, à savoir *L'Unique et sa propriété* qui paraît en 1844. Toutefois, il existe d'autres écrits comme nous le mettrons en évidence dans le développement à venir, et son impact sur l'histoire de la philosophie, très certainement amoindri par la concurrence marxienne n'en demeure pas moins considérable. Stirner est d'ailleurs régulièrement redécouvert et remis sur le devant de la scène par les spécialistes. Sa pensée de l'égoïsme pose problème à de nombreux

---

45 *Ibid.*, p. 285.

niveaux, notamment lorsqu'il s'agit de savoir si à un moment donné, elle ne dégénère pas vers le solipsisme, même si l'auteur n'a pas l'air de s'en soucier et n'emploie d'ailleurs pas le terme. Il est également dans un athéisme total après la publication de *L'Unique et sa propriété* en 1844.

« *Solipsismus* (wörtlich : *ich selbst allein*) ist ein „erkenntnistheoretischer Standpunkt des extremen subjektiven Idealismus : nur das Ich oder Subjekt enthält in seinem Bewußtsein die objektive Realität, nur dem (individuellen) Ich und seinen psychischen Zuständen kommt tatsächliche Existenz zu, die Außenwelt ‚existiert‘ nur in seiner Vorstellung“; zitiert aus : *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. von M. Buhr/G. Klaus, 8., berichtigte Aufl., Bd. 2, Berlin 1972 (1964), S. 992; in dem Wörterbuch der Autoren aus der DDR wird auch Stirner als Vertreter des Solipsismus eingestuft<sup>46</sup>. »

*Le solipsisme* (littéralement : *moi seul*) est un "point de vue épistémologique de l'idéalisme subjectif extrême : seul le moi ou le sujet contient la réalité objective dans sa conscience, seul le moi (individuel) et ses états psychiques ont une existence effective, le monde extérieur 'n'existe' que dans sa représentation" ; cité par : *Philosophisches Wörterbuch*, éd. par M. Buhr/G. Klaus, 8., Aufl. rectifié, vol. 2, Berlin 1972 (1964), p. 992 ; dans le dictionnaire des auteurs de la RDA, Stirner est également classé comme représentant du solipsisme. (Notre traduction).

En ancienne RDA, Stirner était donc considéré comme un auteur solipsiste, sans aucun doute en vertu de la détestation viscérale que Marx entretenait à son égard. Le livre ayant échappé à la censure au moment de sa parution, il est fort possible que les autorités ne souhaitent pas commettre deux fois la même erreur, et à défaut de l'interdire, l'estampiller de solipsisme était certainement une manœuvre de décrédibilisation suffisante par rapport au communisme. Mais de tout temps, Stirner se fit des ennemis et des détracteurs en tous genres.

---

46 Gustav Buck, *Stirneriana 34 Ohnmacht und Macht in Max Stirners « der Einzige und sein Eigentum »*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2014, p. 50, Fussnote 57.

« Stirner (...) wird als definitive, repräsentatives Phänomen innerhalb der Geschichte der Philosophie beurteilt. », (...) « als ein superlativisches Unikum in der Geschichte der Ethik aufgefaßt. Aber in früheren Betrachtungen wurde Stirner gleichzeitig als „Diabolus in Philosophia“ und als Zeitgenosse beurteilt; der Akzent lag mehr auf dem moralischen als auf dem historischen Aspekt der Stirnerschen Philosophie<sup>47</sup>. »

*Stirner (...) est jugé comme un phénomène définitif et représentatif dans l'histoire de la philosophie. (...) est considéré comme un cas unique et superlatif dans l'histoire de l'éthique. Mais dans des considérations antérieures, Stirner était jugé à la fois comme un "Diabolus in Philosophia" et comme un contemporain ; l'accent était mis davantage sur l'aspect moral que sur l'aspect historique de la philosophie de Stirner. (Notre traduction).*

Stirner est très souvent conçu comme un inclassable. Sa démarche historique n'est en tout cas que peu reconnue du fait du manque de documents écrits de sa main. Il reste résolument dans une démarche philosophique jusqu'en 1852, année de publication de *L'histoire de la Réaction*. Stirner est incontestablement un philosophe, dont les préoccupations traitent autant de l'individu que de l'histoire, de l'économie et de la politique. Il n'en reste pas moins au minimum un drôle d'oiseau pour les traditionalistes, voire un diable qu'il vaudrait mieux ne pas lire pour d'autres. Il est une source d'inspiration pour certains, comme Rudolf Steiner, qui le tenait en haute estime et déclara à son sujet qu'il est l'esprit humain le plus libre que l'humanité a connu.

« Nach diesem Prologe scheint Max Stirner eine indische Incarnation, das lebendige Brahm zu sein, oder als buddhistischer Missionär uns in seiner eigenen Person einen neuen Dalailama vorzustellen<sup>48</sup>. »

*Après ce prologue, Max Stirner semble être une incarnation indienne, le Brahma vivant, ou, en tant que missionnaire bouddhiste, nous présenter en sa propre personne un nouveau Dalailama. (Notre traduction).*

Mais Stirner ne se présente pas comme un nouveau gourou, un messenger ou un envoyé de Dieu. Son écrit n'est pas celui d'un illuminé qui se fait passer pour un messie. Loin s'en faut, son travail doit plutôt servir de source d'inspiration aux lecteurs pour travailler à leur propre devenir individu.

« Stirner hat sein Buch selbst als theilweise „unbeholfenen“ Ausdruck dessen, was er wollte, bezeichnet. Es ist das mühsame Werk der besten Jahre seines Lebens; und doch

---

47 *Ibid.*, p. 91.

48 Kurt W. Fleming, *Stirneriana 20, Max Stirners der Einzige und sein Eigentum*, Im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik, Kuno Fischer, *Moderne Sophisten*, 1847, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2008, p. 81.

*nennt er es theilweise „unbeholfen.“ So sehr hatte er mit einer Sprache zu kämpfen, die von Philosophen verderbt, von Staats-, Religions- und anderen Gläubigen gemißbraucht, und einer grenzenlosen Begriffsverwirrung fähig gemacht worden war<sup>49</sup>. »*

*Stirner a lui-même qualifié son livre d'expression en partie "maladroite" de ce qu'il voulait. C'est l'œuvre laborieuse des meilleures années de sa vie ; et pourtant il la qualifie en partie de "maladroite". Il avait tant à faire avec une langue corrompue par les philosophes, abusée par les hommes d'État, de religion et d'autres croyants, et rendue capable d'une confusion sans limites des concepts. (Notre traduction).*

Stirner a dû se débattre avec le langage et ses limites, ne voulant pas véhiculer les mêmes concepts que ceux des auteurs doctrinaires qu'il combat précisément. En poussant l'égoïsme jusque dans ses confins, la question de l'émergence du solipsisme s'avère légitime. Largement incompris et devant défendre son propos contre de nombreuses attaques, nous devons statuer sur l'aboutissement de sa pensée au terme d'une fastidieuse confrontation avec ses détracteurs qui ne sont pas forcément de bonne foi dans leur lecture. « Et que n'a-t-on pas dit sur son compte ? Qu'il était un monstre et un asocial, qu'il faisait l'apologie du crime, du viol et du mensonge, qu'il pouvait voisiner et rivaliser avec Sade... qu'il était un fou et que son livre était un recueil d'absurdités<sup>50</sup>. »

Dans une démarche bien différente de Stirner, Sade savait qu'il serait mis au ban de la société pour ses écrits. L'auteur naît en 1740 et meurt en 1814. Il décède peu après la naissance de Stirner et de Kierkegaard. Force est de constater qu'il appartient plus au XVIII<sup>e</sup> siècle qu'au XIX<sup>e</sup>. Il ne passera à la postérité que lorsqu'il sera largement (re)découvert et publié au XX<sup>e</sup> siècle. Il existe une parenté intellectuelle possible entre Sade et Stirner, comme nous le développerons ultérieurement. Sade est un penseur du désir, de l'égoïsme et du mal au travers de récits mêlant la sexualité au crime. Il est mécaniciste et totalement athée. « Sade a une pensée singulière lorsqu'il aborde le désir et forcément, à travers le désir, la question de l'irreprésentable. Cette singularité rencontre une préoccupation majeure de l'histoire de la représentation, tout particulièrement à ce moment de grand changement de sensibilité qui s'opère à la charnière des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles<sup>51</sup>. » En lisant Sade, le lecteur est confronté à un univers cryptique qu'il ne peut totalement

49 Kurt W. Fleming, *Stirneriana 20, Max Stirners der Einzige und sein Eigentum*, Im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik, G Edwards (Max Stirner ?), *Die philosophischen Reaktionäre*, 1847, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2008, p. 103.

50 Tanguy L'Aminot, *Max Stirner, le philosophe qui s'en va tout seul*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 7.

51 Annie Le Brun, *Entretien sur Sade*, Paris, Gallimard, 2014, à l'occasion de la parution du Catalogue de l'exposition

comprendre qu'à travers de nombreuses clefs de lecture. Le solipsisme est un mot encore assez peu employé au moment de sa mort, ce qui ne l'empêche pas de le pratiquer potentiellement dans ses écrits. Son type d'écriture unique pose la question de la représentation, surtout lorsque les textes deviennent largement irréalistes. Sade tente de dire l'indicible et incite à représenter l'irreprésentable. Les dimensions théâtrales et carcérales sont à prendre en considération dans son œuvre, le marquis étant un fervent admirateur de la première et une victime de la seconde. En raison des pratiques terrifiantes de ses personnages, les libertins, Sade donnera son nom à la notion de sadisme, largement connue du public depuis lors. Le mot sadisme apparaît pour la première fois dans le *Dictionnaire universel* de Boiste<sup>52</sup> en 1834.

« Ne pouvons-nous supposer que Sade choisit obscurément la réclusion à la fois pour briser son exceptionnelle audace érotique et pour lui donner, par la pensée et par la plume, l'expression extrême la plus délirante ? Après tout, comme le dit si bien Roland Barthes dans son étonnant *Sade, Fourier, Loyola*, « il n'y a jamais de réel, chez Sade, que la narration ». Il fut souvent pardonné, parfois d'ordre même du roi, pour quelques frasques et orgies réelles, mais ses écrits lui furent reprochés, en raison de leur excès qui troublait les esprits en les contraignant à la réflexion<sup>53</sup>. »

Sade avait donc le droit d'être un libertin, comme de nombreux aristocrates de son temps, mais ses écrits déplurent au plus haut point. Sa plume lui valut bien des déconvenues, mais il continua d'écrire, envers et contre tout. Sa production est conséquente et ses derniers écrits furent détruits, ce qui est possiblement lourd de conséquence, car nous ignorons tout de la forme finale de sa pensée, comme nous l'évoquerons plus en détail ultérieurement. Son écriture très particulière peut décourager le lecteur, bien qu'elle prenne la forme de récits, d'histoires, plutôt que de traités philosophiques. « Il ne fonctionne pas avec des concepts, ses références sont des forces naturelles comme les volcans, les astres. D'où l'intérêt extrême, aussi, qu'il porte à l'artifice, comme une façon de rivaliser avec la nature, d'exprimer cette violence naturelle en lui, qui n'est autre que le désir qui l'agite. Les excès de la nature et les excès du corps humain, c'est pour lui la même

---

« Sade. Attaquer le soleil », en ligne sur Gallimard.fr, p. 1.

52 La définition est la suivante : « Aberration épouvantable de la débauche ; système monstrueux et antisocial qui révolte la nature (de Sade, nom propre). »

53 Annie Le Brun, *Entretien sur Sade*, Paris, Gallimard, 2014, à l'occasion de la parution du Catalogue de l'exposition « Sade. Attaquer le soleil », en ligne sur Gallimard.fr, p. 1.

énergie<sup>54</sup>. » Sade ne croyant pas en Dieu, c'est la nature qui est la force qui fait se mouvoir l'univers et dont le monde et les hommes dépendent. Mais cette philosophie naturelle n'est pas paisible, car la nature est foncièrement mauvaise et invite les hommes à l'imiter et même à l'outrager.

« C'est cela qu'on cherche à nous faire oublier et surtout qu'il a montré quelle liberté pouvait être inventée à la mesure du désarroi immense censé en résulter. D'autant que, ce faisant, Sade développe une vision du monde qui, pour affirmer une irréductible singularité, remet fondamentalement en cause tout anthropomorphisme. Car il est le premier, comme l'a très bien dit Desnos dès 1923, à penser « l'amour et ses actes du point de vue de l'infini<sup>55</sup>. »

La liberté visée par Sade passe par le rejet de tout ce qui l'entrave et par la pratique du libertinage. Totalement à l'inverse de ce que la société enseigne à ses citoyens, le libertin se cache du monde pour œuvrer dans l'ombre et affirmer sans cesse l'importance de son individualité. La singularité poussée à son paroxysme n'en a que faire de l'anthropomorphisme qui ne lui est plus d'aucune utilité.

« On se trouve face à une pensée nue, qui n'admet aucun des présupposés religieux, idéologiques, moraux, dont, les uns et les autres, nous nous faisons les prisonniers volontaires. Car l'athéisme de Sade ne s'attaque pas seulement à la religion mais à ce qui nourrit en l'homme toutes les formes de servitude, d'acceptation. C'est en cela qu'il dit et fait voir ce qu'on ne veut pas voir. En ce sens, il est aussi dérangeant qu'au XIX<sup>e</sup> siècle et peut-être même plus<sup>56</sup>. »

Chez Sade, c'est le libertin qui est l'individu par excellence. Il pratique l'égoïsme hyperbolique et ne conçoit pas d'agir en-dehors du bon vouloir de sa subjectivité motivée uniquement par son intérêt. Il se défait de la religion et de Dieu, puis de tout ce qui entrave sa liberté, et ce, jusqu'au meurtre. La question de savoir si cet égoïsme fondamental et maléfique peut évoluer vers le solipsisme se pose donc légitimement.

---

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*, p. 2.



Kierkegaard, quant à lui, naît en 1813 et meurt en 1855. Il semble tout ignorer des écrits de Sade et ne se préoccupera pas de Stirner et inversement, bien qu'étant son contemporain. Kierkegaard est l'auteur dont la biographie est très certainement la plus influente sur ses écrits, sans pour autant sous-estimer l'emprisonnement de Sade. Le rôle que joue son père dans son existence, l'épisode de la malédiction familiale et les fiançailles avortées avec Régine sont au centre de toute son écriture. Au moment où Stirner choisit de faire de la philosophie politique avec les *Freien* en Allemagne, Kierkegaard retourne au Danemark où il ne se préoccupera plus que de Dieu. Si Stirner et Sade sont profondément athées, Kierkegaard est extrêmement croyant. Il est une source d'inspiration fondamentale de l'existentialisme chrétien, bien qu'il n'emploie pas le mot et lui préfère la formulation de pensée existentielle. Il place l'individu en face de Dieu au centre de la pensée. Il est anti-hégélien dans toute sa démarche et n'en finit pas de le réaffirmer.

« Kierkegaard de son côté, face au « Système » symbolisé par Hegel et à ses dégradés spiritualistes, affirme l'irréductible jaillissement de la liberté. Prophète de la grandeur paradoxale et dramatique de l'homme contre l'optimisme du confort bourgeois et de la raison facile, il subit malheureusement la dérive romantique et n'arrive pas à rejoindre, de sa solitude abrupte, le monde et les hommes. Mais au bord d'une époque prête à toutes les servitudes en échange d'une sorte de bonheur végétatif, il a porté au paroxysme le sens de la liberté dans sa liaison radicale au sens de l'absolu<sup>57</sup>. »

La production kierkegaardienne est très importante et les registres varient, mais il ne sort jamais réellement de la veine religieuse. Sa pensée de l'existence se divise en trois stades : esthétique, éthique et religieux. Kierkegaard est certain que l'individu doit développer son intériorité pour y trouver Dieu. Advenir à soi-même ne peut s'effectuer dans sa pensée qu'à travers la rencontre de l'individu avec Dieu. Néanmoins, l'intériorité de Kierkegaard prend une telle ampleur qu'elle est préférable à l'extériorité dans sa pensée. Il est assez marginal de taxer Kierkegaard de solipsisme, mais la chose fut néanmoins entreprise par *Le Corsaire*, un journal satirique, en 1847. La caricature en question représente Kierkegaard au centre du monde et est incluse dans le présent document. L'individu de Kierkegaard est accusé de solipsisme en raison de son inclination pour l'intériorité, accusation que nous prendrons très au sérieux, malgré son caractère de prime abord diffamatoire.

---

<sup>57</sup> Emmanuel Mounier, *Introduction familière à l'univers personnel*, Paris, PUF, 2011, p. 6.

La question brûlante qui découle de ce bref propos introductif est la suivante : pourquoi associer ces trois auteurs dans un quelconque travail de recherche sur le solipsisme<sup>58</sup> ? Celui-ci n'est dans un premier temps que supposé, et le lien entre les trois hommes a l'air quelque peu flou. Pourtant, Stirner et Kierkegaard ont de nombreux points communs, comme le souligne par exemple H-B Vergote, essentiellement dans le rejet des institutions et du clergé, en particulier dans les derniers écrits de Kierkegaard. Sade et Stirner ont en commun l'égoïsme et l'athéisme, ce qui constitue un aspect central de leur pensée. Les liens de Kierkegaard à Sade semblent plus obscurs, ou alors presque intégralement antithétiques, ce qui est également un bon point de départ comparatif, notamment au sujet de Dieu et de la morale. Ce qui lie foncièrement les trois auteurs est leur attrait pour l'individu d'une part, et leur propension à la révolte, car devenir individu ne se fait pas sans épreuve, mais avec force et fracas.

Notre développement se concentre sur un premier moment qui correspond à la création de l'individu solipsiste et à ses caractéristiques psychologiques. Concernant Sade, nous y dresserons le portrait des libertins et la pratique du mal, puis nous nous consacrerons à l'étude de Juliette, personnage si particulier de la pensée sadienne, elle qui est l'exemplaire du libertin le plus abouti, pour enfin nous plonger dans l'étude du mécanisme, d'une importance bien plus grande qu'on ne l'envisagerait l'anthropologie sadienne. Nous impliquerons Stirner dans la réflexion à travers deux textes sur l'éducation, avant de faire le commentaire de la première partie de *L'Unique et sa propriété*, puis nous évoquerons les textes méconnus de Stirner, dont la teneur ne fait que donner plus d'intensité à son texte majeur. Le premier mouvement se clôturera sur la redécouverte du christianisme tel que l'envisage Kierkegaard. *L'école du christianisme* met l'accent sur l'importance de la démarche individuelle vers la foi, qui est un processus constant que la chrétienté a oublié. Nous examinerons ensuite le personnage singulier qu'est le séducteur dans le journal éponyme du fait que ce dernier est le représentant de la sphère esthétique. Nous traiterons ensuite de deux thèmes kierkegaardiens de la plus haute importance, l'angoisse et le désespoir qui tiraillent l'individu en quête de lui-même et de Dieu. Notre second mouvement esquisse l'individu solipsiste dans la société, jeté au monde dans un monde qui ne veut pas nécessairement de sa particularité. C'est le moment où nous présentons Sade sous un jour plus moral qu'à l'accoutumée par le biais de textes courts et méconnus, avant de mettre en lumière ce que l'auteur pense de la vertu grâce à l'histoire de l'infortunée Justine, pour enfin évoquer la pensée politique sadienne. Nous ferons ensuite le commentaire de la seconde moitié de *L'Unique et sa propriété*, puis du mauvais accueil

---

58 Les tenants et les aboutissants de ce regroupement se dévoilent au fur et à mesure.

que Marx et Engels lui réservèrent, pour ensuite aborder la notion de révolte chez les trois auteurs à partir du propos d'Albert Camus. Le stade éthique de Kierkegaard sera confronté à la lecture de Levinas, ce qui amène au choc entre l'intériorité et l'extériorité, puis *Les œuvres de l'amour* nous éclairerons sur la tentative kierkegaardienne de réellement proposer une réconciliation entre l'intériorité, l'éthique et la sphère générale. Nous achèverons ce moment par la critique que fait Kierkegaard du cas Adler, penseur religieux qui échoua selon lui à trouver le divin grâce à l'intériorité. Le troisième moment traite de la question de Dieu, être supérieur inconciliable avec la pensée sadienne. Nous y aborderons *Les 120 journées de Sodome* et leur aspect théâtral, statuerons ensuite sur l'importance de Sade dans l'histoire de la pensée ou sur la possibilité de les occulter, avant d'établir le lien entre les libertins et la recherche de l'Unique pour l'individu qui rejoint la démarche de l'Unique de Stirner, comme le souligne Jean-Jacques Brochier. Nous exploiterons ensuite un article de Stirner intitulé *Quelques remarques provisoires concernant l'État fondé sur l'amour* qui soutient que ce dernier n'est potentiellement qu'un outil de l'Église et de l'État pour contrôler les masses, avant de défendre Stirner contre les deux dernières critiques majeures qui lui sont adressées. Nous exploiterons également *L'étrange histoire de Peter Schlemihl* au profit de la pensée stirnérienne, en particulier grâce à l'excellence du diable qui y est mis en scène. Le stade religieux de Kierkegaard nous permettra d'aborder la question de la subjectivité qui prime sur l'objectivité dans la relation à Dieu, puis la suspension téléologique de l'éthique dans l'histoire d'Abraham qui suscite tant d'émoi, lorsque le chevalier de la foi quitte la sphère générale, avant de mettre en évidence la virulence des derniers propos de Kierkegaard dans *l'Instant*. On pourrait supposer que l'ensemble de notre écrit suit les stades de Kierkegaard, mais cela n'est que partiellement vrai, même s'il y a un aspect très pratique à la chose pour l'exposition de la pensée de l'auteur danois. L'ensemble est plus inspiré par le trio de notions Dieu-Monde-Homme de Rosenzweig et se décline lui-même comme une communication autour des trois notions : Individu-Général-Dieu.



# Première partie

## 1. Création et psychologie de l'individu solipsiste.

« Allié par ma mère, à tout ce que le royaume avait de plus grand ; tenant, par mon père, à tout ce que la province de Languedoc pouvait avoir de plus distingué ; né à Paris dans le sein du luxe et de l'abondance, je crus, dès que je pus raisonner, que la nature et la fortune se réunissaient pour me combler de leurs dons ; je le crus, parce qu'on avait la sottise de me le dire, et ce préjugé ridicule me rendit hautain, despote et colère ; il semblait que tout dût me céder, que l'univers entier dût flatter mes caprices, et qu'il n'appartenait qu'à moi seul et d'en former et de les satisfaire<sup>59</sup>. »

---

59 Marquis de Sade, *Œuvres*, Tome 1, *Aline et Valcourt*, 1793, Paris, Gallimard, la Pléiade, 1990, p. 403.



Figure 2: Charles-Amédée-Philippe van Loo (1719–1795), *Portrait du marquis de Sade*, 1760, wikipedia.org.

## 1.1 : Sade et les libertins.

### 1.1.1 : Portrait d'un libertin et pratique du mal.

Concernant le mal, nous débutons notre propos par deux remarques préliminaires : en premier lieu, qu'est-ce que le mal, si on le définit en des termes simples et utilisables dans le cadre de la démarche philosophique ? Ce qui est mal, ou de son adjectif mauvais, est ce qui est défavorable, un échec dans un ordre de finalité, qui est sujet à désapprobation parce qu'inadapté (par exemple un plan mal dessiné, une maison mal construite). Si nous élargissons la définition encore d'avantage, ce qui est mal est ce qui est injuste, ou qui s'inscrit en tort. Le mal est en fait soit métaphysique, soit physique, soit moral. Le mal métaphysique réside dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. C'est plus particulièrement le mal moral qui va nous préoccuper, certes en tant que péché par rapport à la croyance religieuse, mais plus généralement, comme désobéissance à ce que préconise la morale dans une société donnée. Faire le mal, c'est donc transgresser un ensemble de lois, de normes et de valeurs qui devraient être respectées par tous. La seconde remarque est la suivante : pourquoi y a-t-il un apprentissage du mal chez Sade ? Dans les faits, parce que l'intégralité de l'œuvre a une vocation initiatique, où Sade explique de par son point de vue de philosophe<sup>60</sup> matérialiste et subjectiviste, en quoi il est tout à fait concevable de faire le mal et comment faire pour progresser en la matière. À chaque fois que l'on évoque le nom de Sade, les spécialistes comme les profanes signifient que s'il y a un auteur maléfique ou en phase avec le mal, c'est bien Sade. Ou de façon plus triviale, s'il y a un homme qui a fait le tour de la question du mal, c'est bien le marquis de Sade. Dès le départ, on se retrouve devant l'évidence que l'ensemble des écrits dudit marquis traite de la question du mal, de sa pratique et de son enseignement. C'est alors que l'envers de la médaille apparaît : puisqu'il est question du mal de façon transversale dans l'œuvre, et pas seulement dans quelques chapitres clairement délimités, comment rendre compte de cette notion omniprésente, cruciale et complexe qu'est le mal ? L'avantage de cette pensée réside dans le fait qu'elle comporte des récurrences, ou comme expliqué en bas de page, une certaine stabilité, une homogénéité conceptuelle. L'ensemble

---

60 Appellation sujette à controverse. Faut-il parler d'auteur de littérature uniquement ? Sade se réclame philosophe, mais le fait à la fois sérieusement et par provocation. En ce qui me concerne, les écrits du marquis comportent une dimension philosophique indéniable, car conceptuellement élaborée et stable, à l'image d'un système de pensée incorporant une véritable anthropologie.

se tient en un petit nombre de principes que l'auteur explique sans cesse, puis réexplique à travers la bouche de ses personnages. Ces personnages à vocation explicative sont les libertins et chacun d'entre eux se sent presque systématiquement obligé d'exposer les motifs de sa conduite et de la justifier. Les grandes lignes de cette conduite immorale sont presque toujours motivées par les mêmes principes. Nous prenons le parti de dégager les caractéristiques principales de la notion de mal, rendant ainsi compte de sa teneur mais aussi de ce qu'elle n'est pas, car des confusions sont possibles. Les reproches habituels et dénués de sens que l'on adresse à l'auteur sont nombreux : il n'a jamais vécu ce qu'il a écrit, il ne sait pas de quoi il parle, il n'applique pas ses préceptes à sa propre existence, etc... Dans le cas de Sade, c'est d'autant plus inapproprié. La vie du jeune marquis est marquée, dès qu'il atteint l'âge adulte, par le vice et la dépravation. On peut y voir les prémises des écrits à venir. En effet Sade n'a l'air d'avoir aucune forme de respect ou de crainte pour les institutions<sup>61</sup>. Il fait comme bon lui chante, papillonnant d'un caprice à un autre et faisant fi des conséquences. La visée de ces remarques d'ordre biographique n'est pas d'exploiter un quelconque psychologisme, qui aboutit invariablement à des relations de faits à écriture et à des inférences fades et inutiles. Il est néanmoins vrai que Sade a donné naissance à la notion de sadisme et que de nos jours, il serait traité comme un homme atteint de maladie mentale. C'est d'ailleurs ce qu'écrivait déjà à son sujet son officier supérieur lors de son bref passage dans l'armée : « Fort dérangé mais fort brave<sup>62</sup>. »

Sade, de par sa conduite, va se mettre à dos sa famille et la société ne tardera pas à le voir comme un marginal instable, indigne de confiance, à la limite du dangereux. Pensant calmer ses ardeurs destructrices, son père chercha à le marier. Mais ceci ne fut pas chose aisée, en raison de sa réputation déjà fermement établie. Et lorsque ce fut enfin fait, il s'avéra rapidement que cela n'altérerait en rien la conduite du marquis. Bien qu'il affirma avoir des sentiments pour son épouse, qui lui resta fidèle et dévouée toute sa vie, Sade continua sur sa lancée. Dans son œuvre, le mariage est une affaire d'intérêt et non d'amour. Cela ne doit surtout pas imposer la fidélité à celui qui s'engage. On retrouve certains préceptes du *Dom Juan* de Molière de 1665 dans l'approche sadienne, mais en plus exacerbés. La seule chose dont il faut se préoccuper en toutes circonstances est de satisfaire ses passions, peu importe les conséquences pour autrui. Mentir n'est pas un problème, c'est même recommandé pour se prémunir des retombées éventuelles de nos actes. Sade

---

61 Mais il n'est pas pour autant un anarchiste un siècle avant l'heure. Il n'est pas question non plus d'en faire véritablement un précurseur de la lutte des classes. Il est un penseur de la liberté, pas de l'égalité entre les hommes.

62 Il s'agit de la note résumant les états de service de Sade après sa démobilisation en 1763.



s'inscrit donc en véritable Némésis de Kant<sup>63</sup>. Sade est averti plusieurs fois par les autorités et finalement assigné à résidence. Il s'évade en se déguisant en religieux. Pris avec des prostitués qu'il drogue au préalable, il dépasse les bornes et se fait emprisonner par lettres de cachet. Il reste en prison durant vingt-sept années, fait même un séjour à la Bastille avant d'être transféré chez les fous, où on le regarde comme une curiosité rendue inoffensive. C'est l'emprisonnement qui a permis à Sade de devenir l'auteur que nous connaissons, puisque c'est là qu'il commence à écrire avec assiduité.

Tout d'abord il faut bien comprendre que ce que Sade dépeint dans son œuvre n'est pas une invitation à imiter ses personnages à l'identique. Et nous insistons lourdement sur ce point. Sade n'écrit pas : faites le mal. Il affirme en fait que chaque homme doit s'interroger et agir en accord avec ce que la nature a placé en lui. La nature met en chacun des dispositions au bien ou au mal, et l'essentiel est de suivre ce qui est déjà en nous, pour ne pas regretter chaque soir ce que nous avons fait le matin même. C'est là le propre d'un individu faible. Qui plus est, une société composée entièrement d'hommes à l'image des libertins s'effondrerait d'elle-même très rapidement. Il ne serait pas possible d'accorder sa confiance ou même de tourner le dos, de peur qu'on attente à notre vie. La majorité des hommes est fort heureusement tournée vers le bien et la vertu. La carrière du vice, du mal, de la dépravation, du libertinage, ne s'adresse qu'à une petite minorité. D'après Sade, la nature, en plaçant des tendances diverses en chaque homme, auto-régule un rapport de force harmonieux entre le bien et le mal. Il ne convient toutefois pas de parler d'équilibre, pour ne pas sombrer dans un manichéisme inadapté. Selon Sade, la nature crée chaque individu selon des besoins précis. Les hommes bons doivent tenter d'éviter les hommes mauvais. À l'inverse, les hommes mauvais ont besoin d'un grand nombre d'hommes bons pour tenter de les duper et de jouir de leurs crimes. La morale sociétaire et la religion sont les premières choses dont le libertin se défait. Il n'est plus question du tout de morale, mais juste de nature. Pour le formuler autrement, être en adéquation avec soi-même, c'est accepter d'endosser le rôle que la nature a choisi pour nous. C'est parce que la nature a besoin de tel ou tel spécimen d'être humain, avec un type de comportement spécifique, qu'elle le crée. Certains sont donc naturellement vertueux, d'autres vicieux. Il y a aussi une gradation dans cette vertu ou ce vice. Si la vertu s'éduque avec la pratique, il en va de même pour le vice. D'où la formule assez fréquente : embrasser la carrière du vice. Le jeune libertin inexpérimenté aura un comportement déviant mais à la limite de l'acceptable, tandis que le vieux libertin endurci aura des pratiques insoutenables et plus une once de pitié en lui.

---

63 Comme l'écrit Jacques Lacan dans la préface au Tome III et IV des *Œuvres complètes* de Sade, Paris, Cercle du Livre précieux, 1963.

La vertu quant à elle peut se définir comme une douceur ambiante, une continuité prévisible, de la modération, de la normalité. Le vice est l'excès, la violence, la destruction, la pulsion subite et imprévisible. C'est une énergie en chacun qu'il convient de canaliser, soit petit à petit et modérément, soit brutalement et sans concession. Les libertins pratiquent le mal en dissimulant leurs intentions. Lorsqu'ils sont sûrs de ne pas être découverts, ils explosent en des crises de rage qu'on pourrait qualifier de libidinales, comme une éruption volcanique. Les libertins expriment le vice grâce à l'alcool, la violence, et bien sûr le sexe. C'est l'orgasme qui les libère de cet état. Mais ce n'est que très temporaire. Il leur faut bientôt chercher une nouvelle victime à souiller pour recommencer le processus. C'est cette sexualité débordante, déviante et excessive qui fait la célébrité des œuvres de Sade et qui les rend si terribles. Chaque libertin a ses pratiques de prédilection et des besoins très variables en fréquence et en intensité. Il n'y a aucun tabou ni aucune limite, comme en atteste ce véritable catalogue de la dépravation que constitue *Les 120 Journées de Sodome* de 1785. Il n'y a d'ailleurs généralement aucun motif valable au déchaînement de pareille cruauté, qui en devient tout bonnement gratuite.

« Le genre utopique et la visée philosophique déterministe des récits de Sade excluent la représentation de l'expérience véritable : l'auteur ne décrit jamais les souffrances des victimes pas plus qu'il ne donne la cause de leur infortune. Sa cruauté sans raison (ce qui tout à la fois en marque l'horreur et empêche d'en faire une forme de barbarie, laquelle supposerait une politique du mal visant à atteindre un objectif) ne renvoie pas aux phénomènes, elle est quasi abstraite car, avant tout, objet de désir<sup>64</sup>. »

Pour les libertins, le viol est préférable au rapport consenti, parce que le dégoût et la terreur sont des aiguillons du plaisir. La sodomie est plus appréciable que le rapport vaginal, parce qu'elle brave un interdit sociétal et est une négation de la vie. Selon Sade, on ne doit pas donner la vie pour perpétuer l'espèce et élever un enfant dans l'amour. On ne doit avoir d'enfant que par caprice, ou pour satisfaire un besoin égoïste. L'inceste n'a, lui non plus, rien de dramatique pour les libertins qui le pratiquent régulièrement. Certains ne procréent même que dans cet unique but. Enfin, le couronnement du libertinage, le summum de sa pratique n'est autre que le meurtre, comme source suprême de jouissance. Que ce soit le meurtre d'inconnus ou de parents, rien n'arrête les libertins, comme dans l'exemple provenant de *Justine ou les malheurs de la vertu* de 1791 où Rodin, précepteur de nombreux enfants qu'il maltraite allègrement, explique à son assistant et complice dans la dépravation, un dénommé Rombeau, qu'il va tuer sa fille unique pour la simple

---

64 Michel Erman, *La cruauté, essai sur la passion du mal*, Paris, La nature humaine, PUF, 2009, § 24 de l'article.

raison qu'il en a déjà bien assez joui et qu'elle commence à l'ennuyer. Lorsque les liens familiaux et leur sacralité sont évoqués, Rodin lui répond :

« Quoi ! Parce qu'elle est ma fille ? Belle raison ! s'écria Rodin ; et quel rang t'imagines-tu donc que ce titre doive avoir dans mon cœur ? Je regarde un peu de semence éclore du même œil (au poids près) que celle qu'il me plaît de perdre dans mes plaisirs. Je n'ai jamais fait plus de cas de l'un que de l'autre. On est le maître de reprendre ce qu'on a donné ; jamais le droit de disposer de ses enfants ne fut contesté chez aucun peuple de la terre<sup>65</sup>. »

Elle n'a en somme pas plus de valeur pour lui que le sperme qu'il se plaît à perdre en se masturbant<sup>66</sup>. « Le libertinage sadien est donc doublé d'une cruauté que l'on pourrait considérer, de prime abord, comme gratuite, car elle n'a pas de cause, et qui culmine, le plus souvent, dans des scènes d'amputation ou de destruction des corps<sup>67</sup>. » Ce qui nous amène à la caractéristique suivante de la pratique du mal chez les libertins de Sade, à savoir l'absence totale d'empathie. Le libertin est un prédateur qui cherche à assouvir sa soif de dépravation. Elle le tiraille sans cesse, comme un être humain ordinaire soumis à des désirs ardents qui le font souffrir. Il peut pratiquer des rapports sexuels ou des orgies avec d'autres libertins consentants, mais la plupart du temps, il s'en prendra à quelqu'un qui n'a rien demandé et qui deviendra en fait sa victime. Cette victime est soit une prostituée, soit quelqu'un de vulnérable, qui a eu le malheur de croiser sa route. Dans l'acte de dépravation sexuelle se crée invariablement un rapport de domination. Le libertin ordonne, la victime obéit et subit. « Les victimes s'accordent à leur bourreau et, comme si elles acceptaient d'être coupables, participent à leur propre déchéance<sup>68</sup>. » Le rapport du libertin à autrui est assez paradoxal, puisque d'un côté, il a besoin d'autrui pour assouvir ses passions, de l'autre, nul n'est irremplaçable, même si les libertins ont parfois des favoris ou des protégés. Chaque victime est en fait un modèle jetable d'être humain. On se situe dans un rapport de réification total<sup>69</sup>. Le libertin ne se place pas dans un rapport de reconnaissance de l'humanité commune. Il n'en a que faire. La notion même d'humanité ne l'intéresse pas. Ce qu'un être humain possède pour que le libertin s'y intéresse, c'est un corps adapté aux besoins de sa dépravation. Il est plus intéressant de faire souffrir un être humain plutôt qu'un autre être vivant, parce qu'il essaiera de négocier, de raisonner son

65 Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 3-4, *Justine ou les malheurs de la vertu*, 1791, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, p. 151.

66 Voilà un exemple flagrant de solipsisme psychologique total.

67 Michel Erman, *La cruauté, essai sur la passion du mal*, Paris, La nature humaine, PUF, 2009, § 14 de l'article.

68 *Ibid.*, § 19 de l'article.

69 Le terme provient du latin *res* et désigne la chosification d'un être humain.

bourreau, de lui mentir, de s'en sortir par tous les moyens. Comme cela ne fonctionne pas, la victime finira par gémir, hurler, implorer, insulter, maudire, ce qui encore une fois stimule le plaisir et le moment de la décharge lubrique du libertin. « Comme on l'a vu précédemment, il y a une logique passionnelle et quasi sacrificielle de la cruauté chez Sade qui unit la plaie de la victime au couteau du bourreau dans une communion des pulsions de vie et des pulsions de mort — ce qui explique que ces dernières en passent par des représentations libidinales. Mais il y a surtout une logique du discours qui se situe au-delà de la pensée rationnelle<sup>70</sup>. » Il faut relever cependant un unique principe d'identification dans la pratique du mal par les libertins de Sade, tout le reste n'étant strictement que réification. Nous faisons allusion au principe de reconnaissance entre les libertins, qui se comportent entre eux comme s'ils appartenaient à la même espèce. Ils forment une sous-branche de l'humanité liée par la dépravation. Les rapports que les libertins entretiennent entre eux sont assez particuliers, nous allons donc nous atteler à rendre compte de leur teneur. D'abord, il y a le rapport initiatique entre le libertin aguerri et le libertin novice, c'est-à-dire un apprenti qui souhaite faire carrière dans le vice et dans lequel, fatalement, on a senti un potentiel. C'est la thématique de la *Philosophie dans le boudoir* de 1795, où l'adolescente qui souhaite apprendre les grands principes des libertins rejoint la compagnie lubrique encore chaste physiquement, mais se trouve déjà dans une disposition d'esprit propre à la dépravation. Ensuite le geste et la parole s'associent, comme presque toujours chez Sade. Le libertin consomme charnellement, prodigue des leçons et explique ce qui le pousse à agir de la sorte. Il faut à peine une journée pour transformer Eugénie en libertine. Elle se présente innocente le matin et se retrouve corrompue et dépucelée de tous côtés le soir même. Son rite initiatique s'achève par le meurtre organisé de sa mère.

Le deuxième point à noter sur les rapports entre libertins est le suivant : il y a entre eux une forme d'amitié, mais qui n'en est pas vraiment une. Un libertin ne pourra être l'ami que d'un autre libertin, mais il vaut mieux parler de complicité criminelle plutôt que d'amitié. En effet, comme pour tout ce qui régit leurs existences, les libertins ne prennent dans l'amitié que ce qui est avantageux, à savoir l'amusement et la dépravation. Si un libertin se fait prendre, il est très peu probable que ses amis libertins lui viennent en aide, quoiqu'il existe des exceptions. Ils diraient qu'il a été imprudent et qu'il doit donc s'en sortir par lui-même. La société des amis du crime, pour reprendre l'expression consacrée, n'en est en fait pas une. Enfin, les rapports entre libertins s'inscrivent dans un rapport de force. Si l'équilibre de la dépravation est conservé, alors tout se maintient et se poursuit, mais si par malheur un des libertins défaille et commence à se raccrocher à

---

70 Michel Erman, *La cruauté, essai sur la passion du mal*, Paris, La nature humaine, PUF, 2009, § 15 de l'article.

la morale, il change de statut. Il y a en fait un glissement qui s'opère, il passe du stade de libertin de force égale, donc dangereux ou intouchable, à celui de victime potentielle. Dans la *Philosophie dans le boudoir*, le chevalier s'en sort indemne, on le laisse prendre congé. Mais dans d'autres cas, les libertins inférieurs se font tout simplement tuer. Cela s'explique par le fait que le degré d'intensité de leur dépravation n'est pas assez élevé comparé à celui des autres libertins présents. On notera que dans cette hiérarchie des libertins, il y a invariablement une foule d'hommes de main, de simples exécutants sans instruction qui se rangent du côté d'un maître et deviennent le prolongement physique et violent de sa volonté capricieuse et dépravée.

Nous souhaitons aborder également la question de la différence entre homme et femme dans la pratique du mal chez Sade. Nous pourrions tergiverser longuement sur le machisme de l'auteur, mais nous serions globalement dans l'erreur. Il propose une vision de la femme très originale et en fait unique. Le marquis est bien évidemment un homme de son époque, mais dans l'ensemble de ses écrits, cette réflexion initiale sonne terriblement creux. Sade est conscient des mécanismes de la société patriarcale du XVIII<sup>e</sup> siècle dans laquelle il vit et donc des possibilités des femmes par rapport à celles des hommes. Il ne préconise pour les femmes ni vertu ni obéissance. Il les encourage bien plutôt à être aussi libertines et dépravées que les hommes. Le mariage ne veut pas dire fidélité pour la femme. Il signifie seulement oublier la jalousie et se donner à chacun un espace privé dédié au libertinage. Les sentiments au sein du couple sont possibles, mais strictement facultatifs. Une femme qui n'aime pas son époux ferait tout aussi bien de le supprimer pour hériter de sa fortune dans le veuvage, *a fortiori* si le gêneur a en plus le malheur d'être vertueux (crime que Juliette commet). Sade préconise en fait, à travers le rejet de la maternité et de l'obéissance, une forme de parité entre l'homme et la femme. Il ne s'agit pas d'égalité, parce qu'elle est souvent illusoire, en particulier chez Sade pour qui les lois en vigueur sont celles du plus fort, du plus rusé et du plus vicieux. Chaque sexe a ses forces et ses faiblesses et doit chercher à abuser au mieux de son prochain, voilà la leçon sadienne. Les libertins sont toujours dans une logique de tromperie de la société pour œuvrer dans l'ombre. Les hommes peuvent donc user : de la force physique, de la possibilité d'être chef de famille dans une société patriarcale, et de la possibilité d'exercer des métiers d'influence. Les femmes se serviront plus généralement de la douceur feinte, du charme, des promesses sexuelles, de cette tendresse propre à la mère et qui est dans ce cas totalement trompeuse. Sade appelle la femme à une libération par la dépravation. Chacune de celles qui souhaitent pratiquer le vice doivent s'en donner les moyens.

La question de l'argent se pose également. Qu'en est-il de la possession ou non de richesses dans la pratique du mal selon Sade ? Il est possible de s'en tenir à des observations très basiques et de marteler qu'avoir de l'argent donne plus d'opportunités. C'est effectivement une des réponses qu'on pourrait placer dans la bouche des libertins : c'est parce que j'en avais les moyens que j'ai été tellement dépravé. Il faut donc affiner au préalable notre propos et dire que le libertin cherche à associer l'argent avec la position sociale, pour exercer plus de pouvoir sur autrui en toute impunité. Une fois encore, exercer un pouvoir sur autrui revient à dire réifier le plus d'individus possible sans aucune crainte des conséquences, parce que le réseau social permet de s'en prémunir (grâce aux rabatteurs, hommes de main, connaissances haut placées, mères maquerelles, etc...). La question qui finalement voit le jour est la suivante : est-ce que la modeste condition ou l'absence d'argent empêche un individu d'embrasser la carrière du vice ? La réponse est non. L'argent donne des facilités, mais un libertin peut se satisfaire d'une condition modeste pour faire le mal. On pourrait comparer la zone d'influence et le réseau social d'un libertin à une toile d'araignée. Chaque libertin attrape et exerce sa dépravation sur les proies qui passent à sa portée. Au vu de cette manière de rassasier leur appétit, on pourrait même éventuellement les taxer de vampirisme. Par exemple, les bandits sur lesquels tombe Justine sont aptes à exercer une violence localisée sur des cibles esseulées et sont loin de s'en priver. Le premier jeune homme qui abuse de Justine attend qu'elle lui vienne en aide pour ensuite se retourner contre elle. On pourrait prendre cela pour de l'ingratitude. Le libertin répond seulement qu'il n'est question ni d'ingratitude ni de gratitude, qu'il l'a fait parce qu'il en avait l'envie et les moyens. L'homme, en général, est plus disposé à pratiquer la vertu et s'efforce de faire le bien. Mais la thèse sadienne est la suivante : le vice est supérieur à la vertu en toutes circonstances. Nous mentionnons tout simplement l'histoire des deux sœurs : *Justine ou les malheurs de la vertu* et *Juliette ou les prospérités du vice*, où Sade s'acharne à faire triompher le vice et à sanctionner la vertu.

Les libertins ont également un rapport à la religion et à Dieu bien particulier. Le surnom de divin marquis est hautement ironique puisque Sade passe son temps à faire blasphémer ses personnages, en particulier au moment de l'orgasme. Sacredieu, ventredieu, double foutu Dieu, sang de Dieu, foutredieu, la liste est longue. Mais pourquoi cet acharnement ? Sade se déclare profondément athée et anticlérical. Quant au Christ, c'est selon lui, un imposteur. Dans son enfance, Sade aurait été selon ses propres dires, violé par les religieux chargés de son éducation. Mais outre cette expérience, il est intimement convaincu que la religion est une imposture visant à contrôler la pensée et les peuples. Sa critique du clergé est au final très classique : il le qualifie de mensonger,

avide de richesses et de pouvoir. Quant à Dieu, Sade soutient qu'il faut renier son existence. Et si quand bien même il existait, il ne faudrait pas le craindre. Sade affiche une attitude obstinée de défiance, s'obstinant à cracher dans le bénitier. Kierkegaard affirmerait qu'il se situe dans une position de désespoir-défi parfaitement intenable. De fait, Sade soi-disant athée passe beaucoup de son temps à parler du divin et à s'y opposer. C'est là un des fondements de tout son travail d'écriture. La nature se substitue à Dieu et puisqu'il n'est pas question d'immortalité de l'âme, pourquoi ne pas jouir dès que possible d'absolument tout ce qui est en notre pouvoir ? Pour Sade, puisque tout est dans la nature, il n'est pas question de justice légitime ou de juste retour des choses, mais comme nous l'évoquions précédemment, juste de la loi du plus fort ou du plus vicieux. Un tribunal s'arroge des droits qu'il ne devrait pas détenir. La loi du talion (œil pour œil, dent pour dent) n'a pas cours non plus. Libre à chacun de se venger ou non, si tant est que la notion de vengeance conserve encore un sens. On observe cependant le caractère foncièrement rebelle de Sade. Ce désir de révolte se traduit avant tout par l'abolition du clergé et de la croyance en Dieu. Ensuite il faudrait restituer à chacun le libre-arbitre le plus total. Cela dit, l'abolition des privilèges et des inégalités de richesses est moins importante pour le marquis. Il faudrait même la préserver comme un prolongement de la nature. Il n'y a pas de prédestination, mais un besoin d'inégalités. La seule justice efficiente ne serait pas celle des hommes, mais celle qui s'applique à chaque individu suivant une volonté personnelle qui n'a pour autre fondement qu'elle-même, son bon vouloir du moment. Puisqu'il n'y a pas de Dieu chez Sade, ni d'immortalité de l'âme, il n'y a aucune raison de craindre la justice divine ou le jugement dernier. La mort est simplement l'arrêt de la perception et une énergie qui se recycle. Il n'est pas non plus question de réincarnation, juste un retour à la terre de l'énergie contenue dans le corps d'un individu. Sade au crépuscule de sa vie sera libéré - quoique toujours surveillé - pour qu'il puisse mourir selon sa volonté. Il souhaite être inhumé dans la terre d'un de ses anciens domaines, avec la garantie et la satisfaction qu'il ne restera rien de son corps et de son esprit, qu'il sera voué à l'oubli, ce qui le satisfait pleinement<sup>71</sup>.

Au vu de cette exposition des caractéristiques des libertins, il apparaît approprié d'employer le terme de solipsisme, du moins *a priori* et dans un cadre strictement psychologique. Cela dit, Sade n'écrit rien à ce sujet et n'emploie même pas le terme encore trop récent dans la langue française. Il ne voit pas le solipsisme comme un écueil, c'est même la bonne marche à suivre pour les hommes, ou en tout cas pour les libertins. Le libertin agit non pas comme si le monde en-dehors de lui n'existait pas, mais comme si rien en-dehors de sa personne et de sa volonté n'avait

---

71 Sade se sous-estime grandement, puisque deux siècles plus tard, l'humanité continue de le lire et d'écrire à son sujet.

Il est tout simplement passé à la postérité avec brio.

d'importance. Autrui et le monde ne sont rien d'autre que de possibles objets de jouissance. On atteint le paroxysme de l'égoïsme et de la férocité sans concession dans un rapport de prédation au monde.

### **1.1.2 : Juliette ou les prospérités du vice, une femme solipsiste ?**

Nous disposons de deux dates différentes au sujet de la publication de *Juliette ou les prospérités du vice*. Sade en a manifestement achevé la rédaction dès 1797, mais la date de publication officielle est en 1801. Un tel écrit nous donne l'occasion d'analyser en profondeur le rôle de la femme, ou plus précisément d'une femme en tant qu'individu solipsiste. Sade choisit délibérément une héroïne pour opérer une distinction entre les sexes. Kierkegaard a une vision singulière de la femme et de Régine Olsen particulièrement, là où Stirner, en ménage à deux reprises, paraît moins soucieux d'opérer un *distinguo* homme / femme, puisque son égoïsme s'applique aux deux sexes. Juliette est associée à Justine, qui sera à l'honneur dans une autre section du présent écrit. Les deux sœurs furent élevées à l'abbaye de Panthemont, célèbre déjà selon l'auteur - qui amorce sans attendre sa critique du clergé - pour former « les femmes les plus jolies et les plus libertines de Paris<sup>72</sup> ». C'est en suivant deux jeunes filles dans la voie du libertinage que Juliette sera influencée (« le germe de tous les vices naquit au fond de mon cœur<sup>73</sup> »). Delbène et Euphrosine font découvrir la sexualité à Juliette alors qu'elle est encore très jeune. Delbène, âgée de trente ans va s'occuper de l'éducation libertine de Juliette. « Oui, répondit M<sup>me</sup> Delbène, oui, je veux me charger de son éducation, je veux dissiper dans elle, comme je l'ai fait dans toi, ces infâmes prestiges religieux qui troublent toute la félicité de la vie, je veux la ramener aux principes de la nature, et lui faire voir que toutes les fables dont on a fasciné son esprit ne sont faites que pour le mépris<sup>74</sup>. » Delbène commence par inviter Juliette à n'en avoir que faire de sa réputation. Il convient de se forger une conscience personnelle, comme une synthèse des lois et des mœurs, qui va finalement n'obéir qu'au sujet, qui est expressément invité à n'en faire qu'à sa propre convenance. Il faut faire taire la petite voix de la conscience qui ne fait que dénoncer des préjugés issus de l'éducation. Le remord ne doit plus perturber la conscience. Tout procède de ce que la nature a placé

72 Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 7-8, *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, 1801, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, p. 15.

73 *Ibid.*

74 *Ibid.*, p. 19.



en chacun et entraver ses passions nuit gravement à la félicité. L'empathie est rejetée au profit de la volupté sadique. Le crime s'il procure du plaisir ne doit pas être aboli, bien au contraire. L'essentiel est d'éviter la punition des institutions. L'adage « pas vu, pas pris » prend tout son sens. « Une telle conduite, d'ailleurs, assure l'impunité, et l'impunité n'est-elle pas le plus délicieux aliment des débauches<sup>75</sup>? » Le libertinage doit devenir une habitude, un mode de vie addictif. Il faut s'éloigner des lois des hommes et de la religion. Le libertin se tient en-dehors de la sphère générale de Kierkegaard tout en faisant semblant d'être un éthicien remarquable pour mieux pratiquer le mal. Sade emploie au sujet de Dieu un terme que Stirner affectionne particulièrement, avec encore plus de radicalité : « le dégoûtant fantôme<sup>76</sup>. » L'athéisme sadien continue de se déployer dans la bouche de Delbène. « Cet abominable fantôme ne fut pas plus tôt envisagé comme l'auteur de la nature, qu'il fallut bien le voir également comme celui du bien et du mal<sup>77</sup>. » Sade poursuit : toutes les religions procèdent de la crainte d'un Dieu qu'il faut apaiser et vénérer. Elles cherchent toutes à l'emporter sur les autres par le prosélytisme. Pour Sade, les livres religieux n'ont rien de sacré. Il n'admet rien dans le mystère, le scandale, le paradoxe kierkegaardien, ou l'amour divin. Il ne s'agit que de mensonges, autant de preuves que l'intangibilité de Dieu atteste tout simplement de sa non existence. Les actes du Christ ne font que le discréditer. « Des gambades, des soupers de putains, des guérisons de charlatans, des calembours et des escroqueries<sup>78</sup>. » Comme Dieu n'apparaît pas et n'est pas directement agissant dans le monde, nous n'avons aucun motif d'y croire, tel un Saint Thomas avant sa révélation<sup>79</sup>. La raison l'emporte sur la foi et tout questionnement spirituel est intégralement superflu. Les religions sont toutes des sectes qui embrigadent et privent de la liberté. Un être absent ne peut nullement justifier son existence terrestre ou divine. « Voilà le Dieu des hommes, Juliette ; voilà la sotte chimère de leur débile imagination<sup>80</sup>. » Si malgré tout Dieu existe, l'hypothèse du Dieu trompeur ou malveillant domine le discours sadien. C'est Dieu qui a besoin de l'homme. Il est omniscient et coupable de tromperie, parce que s'il sait tout à l'avance, alors plus rien n'a d'intérêt. En revanche, s'il ne sait rien, sa divinité est partielle. L'univers n'a pas de cause première, il y a juste les lois de la nature et du mouvement. Il n'y a pas d'âme immortelle, juste un moi qui suffit à mettre en mouvement et à faire penser l'homme-machine. Sans parler un seul instant

---

75 *Ibid.*, p. 27.

76 *Ibid.*, p. 30.

77 *Ibid.*, p. 38.

78 *Ibid.*, p. 41.

79 *Cf.* Jn 20, 19 à 25.

80 Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 7-8, *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, 1801, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, p. 15.

de réincarnation, Sade soutient que la matière se réorganise sans cesse et qu'avant la vie ou après la mort, tout n'est qu'organisation et réorganisation de petites portions de matière. « Or, rien n'est plus immoral que la nature : jamais elle ne nous imposa de freins ; elle ne nous dicta jamais de lois<sup>81</sup>. » Le libertin prodigue donc son enseignement et a même le devoir d'être prosélyte pour répandre sa vérité dévoyée. Sa démarche diffère de celle des religions parce qu'il reste caché et n'a de volonté de transmettre son savoir qu'à une portion congrue d'êtres humains. « Quand on est aussi libertins, aussi dépravés, aussi scélérats, on voudrait être dans les entrailles de la terre, afin de mieux fuir les hommes et leurs absurdes lois<sup>82</sup>. » S'ensuit un discours classique des libertins de Sade qui rejettent la monogamie et la fidélité au profit du besoin primaire de copuler avec autant de partenaires que le souhaite l'individu. Le mariage est une entrave contre nature. La chasteté et la pudeur ne sont que de fausses vertus hypocrites qui ne font qu'exciter les sens et favoriser la luxure à venir. Chaque individu devrait être libre de réclamer du sexe à autrui sous la forme d'un échange de bon procédé : par un troc sexuel, ou par un service, ou par la prostitution. La loi de la propagation de l'espèce est factice. La nature n'a pas davantage besoin des hommes que d'une autre espèce. Le père n'a aucune responsabilité vis-à-vis de l'embryon et la femme dispose de sa progéniture comme elle l'entend, l'infanticide ne pouvant lui être interdit que par les lois qui contreviennent à la nature. Mais, suivant l'impulsion inverse, de nombreuses femmes voudront élever leur progéniture, donc l'humanité ne manquera pas d'hommes. Il est intéressant de noter que Sade ne conçoit pas un monde très peuplé, puisque déjà à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, il trouve la France surpeuplée. Sa conception de la nature n'accepte pas l'idée d'un monde peuplé de plusieurs milliards d'individus, sachant qu'il y en a environ un milliard en 1800. Par le mariage, l'homme s'attache à une femme et provoque le malheur des deux protagonistes. Sade est progressiste dans sa conception du couple qui doit s'affranchir du mariage au profit d'une union amicale et libre. « Époux injustes, cessez donc de tourmenter vos femmes, si elles vous sont infidèles<sup>83</sup>! » Dans le cas où le couple voudrait un enfant qui soit le leur, authentiquement le leur, Sade est à nouveau progressiste et contre les conventions. « Mais supposons un instant qu'il ne soit pas de vous : que vous importe dans le fait ? Vous voulez un héritier, le voilà : c'est l'éducation qui donne le sentiment filial, ce n'est pas la nature<sup>84</sup>. » S'ensuit le mode d'emploi de la tromperie à l'attention des femmes mariées libertines. Le scrupule est absent de tout libertinage et une femme heureuse en ménage devrait le pratiquer avec son mari, ou à défaut dans le plus grand secret, le principal étant encore de ne pas être découverte. L'amour pour un autre

---

81 *Ibid.*, p. 60.

82 *Ibid.*, p. 63.

83 *Ibid.*, p. 81.

84 *Ibid.*, p. 83.

est bien plus préjudiciable aux deux partis que la simple sexualité. « O mes compagnes, foutez, vous êtes nées pour foutre ! C'est pour être foutues que vous a créées la nature<sup>85</sup> ! » Le libertinage au grand jour pour une femme est risqué, mais si elle se sent suffisamment forte et égoïste, elle peut braver l'infamie qui finira par se muer en volupté supplémentaire. La vertu ne conduit qu'au malheur par sa froideur et sa modération, le vice et les excès mènent en revanche à la félicité. Le récit augmente en intensité sadique lorsque le personnage de Laurette devient la première victime de la furie libidinale de l'assemblée libertine. Le libertin travaille à se désensibiliser de son propre malheur et de celui d'autrui. Kierkegaard y verrait le démoniaque dans son expression la plus bestiale, ou du désespoir-défi. Sade rétorque que le libertin accompli, le chevalier du vice, est débarrassé définitivement de l'angoisse et du désespoir. Le libertin s'enfonce dans un solipsisme psychologique total, son manque d'empathie devient comparable à de la psychopathie. « — La chose du monde qui m'occupe le moins, c'est le sort des autres ; je n'ai pas la plus petite foi à ce *lien de fraternité* dont les sots me parlent sans cesse, et c'est pour l'avoir bien analysé que je le réfute<sup>86</sup>. » Sade rappelle toutefois que si la nature a placé en l'homme des inclinations vertueuses, il lui est chaudement recommandé de les suivre, au même titre que le libertin obéit à ses pulsions immorales. Le père de Juliette et Justine décède, et comme pour mieux illustrer ses leçons, Delbène abandonne Juliette à son sort. Celle-ci, loin d'éprouver une rancœur durable, en déduit qu'elle doit à son tour devenir riche et influente. Juliette rejoint Madame Duvergier et se prostitue dans son établissement. Juliette découvre alors la puissance érotique du vol sur les libertins, suite à l'invitation de Dorval. Qui plus est, le vol est aussi l'aubaine de la victime ou de la prostituée qui prend pour elle l'argent, comme son corps est mis à disposition de celui qui la possède. C'est la nature qui, en créant les inégalités entre les créatures et les hommes, a permis le séjour du vol en son sein. Le vol est naturel. Les taxes et les impôts qui créent des inégalités artificielles entre les hommes sont plus nuisibles que le pauvre qui vole en retour, pour tenter de compenser l'état de faiblesse dans lequel il se trouve. Mais il s'agit ici de morale, la nature y est indifférente. Le puissant ou le riche ne fait qu'exercer les dons qu'il a reçu de la nature pour amasser des possessions ou de l'argent. C'est ce que fait Dorval en volant d'autres riches. D'après la nature, le fort et le faible ont raison d'essayer de posséder, de prendre ou de reprendre. Ensuite, Juliette fait la connaissance de Noirceuil. Il se livre à l'analyse des rapports entre le vice et la vertu.

---

85 *Ibid.*, p. 90.

86 *Ibid.*, p. 104.

« Ainsi, c'est à lui de choisir : ou de l'inspiration vicieuse qui, bien certainement, est celle de la nature, mais qui, à cause des lois, pourra peut-être ne pas lui procurer un bonheur complet... pourra peut-être troubler celui qu'il en attend ; du monde factice de la vertu, qui n'est nullement naturel, mais qui, le contraignant à quelque sacrifice, lui rapportera peut-être un dédommagement pour l'extinction cruelle qu'il est obligé de faire, dans son cœur, de la première inspiration<sup>87</sup>. »

Le mouvement premier de l'homme est la recherche de son bonheur, même au dépens des autres. La vertu n'est conditionnée que par les lois et l'échafaud, le vice agit dans l'ombre. De par la nature, il y aurait très certainement synthèse des deux, mais les gouvernants imposent la pratique d'une vertu hypocrite et forcée. Le vertueux et le vicieux se nuisent égoïstement l'un à l'autre. Juliette avoue alors directement aimer le mal. « — Beaucoup, monsieur, il me tourne la tête<sup>88</sup>! » Noirceuil lui révèle alors que c'est lui qui a tué son père et sa mère, et l'a privée de sa fortune. Juliette ne lui en veut pas et souhaite tout apprendre de l'histoire. Noirceuil la gardera donc avec lui, comme compagne de dépravation. Duvergier prodigue les derniers conseils à Juliette et lui dit de ne surtout pas être fidèle à un homme, même s'il la comble d'argent et de biens, car tout cela n'est qu'orgueil et possession. Le sexe et l'amour sont deux choses différentes qui peuvent coexister avec de multiples partenaires. « Les écarts les plus effrénés, les plus multipliés du libertinage, n'enlèvent en rien à la délicatesse de l'amour<sup>89</sup>. » Les époux, du moins libertins, ne cherchent que l'apparence de la chasteté et de la fidélité chez leur épouse. Juliette découvre deux sentiments nouveaux chez Noirceuil. Le premier est l'attrait pour le vol encore renforcé, le second est son étrange respect pour l'immonde personnage, sorte de « moins par moins égal plus » dans le libertinage. « En un mot, si Noirceuil eût été un honnête homme, je ne lui aurais pas fait la moindre grâce ; c'était un scélérat, je le respectais<sup>90</sup>. » Le dit scélérat commet une nouvelle exaction et se fend de nouvelles justifications. Dans la nature, nos actions ne sont ni bonnes, ni mauvaises, seules les lois et la morale les définissent comme telles. La voix de la conscience ou de la loi morale kantienne n'est que le fruit de notre éducation et de nos préjugés. En changeant de pays, il y a des chances que cela s'altère, et si cela persiste, c'est parce que nous sommes conditionnés par nos préjugés. Le remord provient lui aussi de cette éducation, de « ces premières impressions<sup>91</sup> ». Le crime est un concept étranger à la

---

87 *Ibid.*, p. 143.

88 *Ibid.*, p. 147.

89 *Ibid.*, p. 150.

90 *Ibid.*, p. 157.

91 *Ibid.*, p. 168.

nature toujours agissante. Si elle place cette pulsion consistant à prendre une vie à un homme, c'est qu'elle en a besoin. Dans la nature, le plus fort est avantagé et ne doit pas venir en aide au plus faible, sauf s'il y voit un intérêt ultérieur. Les hommes ne sont plus des frères, tout est affaire de prendre ou perdre. Noircueil poursuit comme suit. « La première loi, d'ailleurs, que je trouve écrite au fond de mon âme, n'est pas d'aimer, encore moins de soulager ces prétendus frères, mais de les faire servir à mes passions<sup>92</sup>. » Les liens familiaux n'ont aucune valeur intrinsèque et ne sont que les fruits de la génération sexuée des hommes. Dans la suite du récit, Juliette est emprisonnée à cause d'un vol, puis délivrée par Noircueil qui s'empresse de lui expliquer que la gratitude est un autre sentiment inutile, trompeur et contraire à la nature. La reconnaissance procède soit de l'égoïsme de celui qui donne, soit de la vexation de l'égo de celui qui reçoit, parce qu'il contracte une dette. Noircueil définit la nature de sa relation avec Juliette. Il n'attend aucune fidélité, juste de la confiance.

Saint-Fond et d'Albert se joignent à Noircueil en faisant de Juliette leur protégée et lui donne des moyens supplémentaires pour répandre le vice, comme de l'argent et des lettres de cachet en blanc. Saint-Fond souhaite charger Juliette d'empoisonner de nouvelles victimes et la fait entrer à son service. L'intensité dans le crime et la capacité à le perpétrer augmente considérablement. L'orgueil de Saint-Fond est encore supérieur à son influence pourtant considérable. Il fait remarquer que le libertin cherche à se démarquer des autres par ses pratiques. La note de bas de page de Sade en atteste, comme une précision didactique ou méthodologique. « Cela est aisé à comprendre : on fait ce que personne ne fait ; on est donc unique dans son genre. Voilà la pâture de l'orgueil<sup>93</sup>. » Saint-Fond nommé ministre et dans les bonnes grâces du roi ne fait qu'aggraver son cas. Il promet à Juliette dix millions par an pour satisfaire ses pratiques libertines aux frais de l'État et aux dépens de nombreux malheureux. « Les voilà, les voilà, ces monstres de l'ancien régime ! Nous ne les avons pas promis beaux, mais vrais : nous tenons parole<sup>94</sup>. » Saint-Fond le garantit, les libertins vétérans n'aiment plus rien. Cela est à tel point vrai, qu'il demande à Juliette de se charger d'exécuter son propre père. Noircueil de son côté met en contact Juliette avec Madame de Clairwil. Celle-ci redouble de discours sur la nature humaine et la propension de choisir entre le vice ou la vertu. La violence des passions conduit au mal, la tempérance et la modération des passions amènent au bien. Toutefois, l'explication par excellence est encore d'ordre mécaniciste. « Mais l'on voit, sous tous les

---

92 *Ibid.*, p. 175.

93 *Ibid.*, p. 209.

94 *Ibid.*, p. 225.

rapports, que la sensibilité n'est que mécanique, que c'est d'elle que tout naît, et que c'est elle qui nous conduit à tout<sup>95</sup>. » Clairwil insiste également sur le rejet de la pitié lorsqu'un esprit bien fait se forme. Sade rejette la pitié et la compassion, sans opérer de distinction comme Rousseau, pour qui la compassion est un moteur de la vie en société et de la morale. Clairwil justifie l'existence du sadisme et de l'apathie face à la souffrance d'autrui, comme faisant partie intégrante de la nature et servant ses dessins. Juliette commet ensuite son premier crime en ôtant la vie d'une pauvre femme d'un coup de pistolet dans la tête. Ce faisant, elle découvre une jouissance jusque là inégalée. Le bourreau Delcour le confirmera, la nature est bien servie par la destruction et le meurtre. Saint-Fond renchérit et clame tout haut que les hommes préfèrent tyranniser et dominer leurs congénères, plutôt que de ne pas leur infliger des torts qu'ils ne voudraient pas pour eux-mêmes.

« (...) tous les hommes tendent au despotisme ; c'est le premier désir que nous inspire la nature, bien éloignée de cette loi ridicule qu'on lui prête, dont l'esprit est de ne point faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fût fait... de peur de représailles, aurait-on dû ajouter, car il est bien certain que c'est la seule crainte du retour qui a pu faire prêter à la nature un langage aussi éloigné de ses lois<sup>96</sup>. »

Saint-Fond assure que pour gouverner un peuple, il faut corrompre et tolérer tous les excès criminels, pour que les citoyens ne sentent plus le poids des fers qui les entravent réellement. Mieux vaut punir les vertueux, plutôt que de leur laisser le temps de devenir des révoltés. Après moult excès, il confie à Juliette que venir à bout de la religion et de Dieu n'est pas suffisant. Il faut vaincre tous les préjugés et repousser toutes les limites pour réellement exister dans le libertinage. Le solipsisme psychologique se renforce encore. « Vautre-toi dans l'ordure et dans l'infamie : que tout ce qu'il y a de plus sale et de plus exécrationnel, de plus honteux et de plus criminel, de plus cynique et de plus révoltant, de plus contre la nature, contre les lois et contre la religion, devienne par cela seul ce qui te plaise le mieux<sup>97</sup>. » Saint-Fond réitère : il n'y a que l'égoïsme qui le lie à Juliette, et voilà qui est bien plus efficace que la contrainte ou la convention pour s'attacher réellement à autrui. Juliette, de son côté, va ressentir des sentiments contradictoires au sujet de Palmire, que Saint-Fond veut mettre au supplice puis à mort, ce qui annonce de nouvelles péripéties. « J'aimais Palmire. La livrer à cet anthropophage me coûtait beaucoup : mais comment désobéir ? Sans oser même lui dire

---

95 *Ibid.*, p. 266.

96 *Ibid.*, p. 305.

97 *Ibid.*, p. 333.

un mot, je la fais plonger où Saint-Fond veut qu'elle soit ; et à peine y fut-elle que deux sentiments vinrent me combattre<sup>98</sup>. » Juliette et Clairwil sont ensuite retenues prisonnières par la famille des Cloris qu'elles ont livré en pâture à Saint-Fond et le patriarche se fend d'une tirade vertueuse et politiquement engagée contre les libertins. « Abus perfides de la tyrannie !... Funestes dangers du despotisme ! O peuple français, quand seras-tu révolté de ces horreurs ? quand, las de l'esclavage et pénétré de ta propre force, lèveras-tu la tête au-dessus des chaînes dont les scélérats couronnés t'environnent, et sauras-tu te rendre à la liberté que t'a destinée la nature<sup>99</sup>? » La conception de la nature dans la bouche des vertueux est bien différente de celle des libertins. Cloris senior est très clairement en faveur d'une abolition de l'ordre établi, et possiblement révolutionnaire, au nom même de la nature. La lutte des classes est-elle dans la nature ? Les *Freien* n'en ont certainement que faire. Mais si la nature appelle à la destruction et au déséquilibre, de la perspective des vertueux, elle peut amener les hommes à se lier contre un pouvoir oppressif trop grand, pour le détruire à son tour. Bien évidemment, le vice triomphe de la vertu et Saint-Fond s'acharne sur ce qu'il reste de la famille Cloris. Juliette découvre alors le cannibalisme. Saint-Fond avoue enfin son terrible secret. Il doute de la possibilité de la vie après la mort et contrevient à l'enseignement libertin par son doute, par sa faiblesse. Saint-Fond voudrait pouvoir torturer ou affliger ses victimes pour l'éternité, mais si c'est le christianisme qui a raison, ses victimes triompheront dans l'après-vie. Il veut d'abord que ses victimes se vouent au diable avant de périr, de façon à ce qu'elle ne puissent connaître aucun pardon. Clairwil se voit alors dans l'obligation de procéder à un nouveau démantèlement du christianisme. Dieu est contradictoire, puisqu'il condamne le péché qu'il place pourtant irrémédiablement en nous. « D'après les conditions que l'on prétend nécessaires au salut, il paraît évident que nous serons bien plus certainement damnés que sauvés<sup>100</sup>. » Ce Dieu, qui place en nous un libre arbitre qui le pousse à l'auto-destruction, est nécessairement mauvais ou trompeur pour Sade. Il aurait pu créer l'homme d'emblée vertueux pour lui offrir un salut bien plus accessible. Ensuite, Sade récuse l'existence des châtiments dans l'autre vie, et le fait qu'ils soient les mêmes pour ceux qui ignorent l'existence des prétendues saintes Écritures que pour les croyants. Max Stirner prend très largement le parti de Sade lorsqu'il s'agit de la chasse au fantôme contre les dogmes de l'Église. Ce dernier expose humoristiquement le second temps de sa critique en note de bas de page.

---

98 *Ibid.*, p. 335.

99 *Ibid.*, p. 338.

100 *Ibid.*, p. 360.

« « L'enfer, dit un homme d'esprit, est le foyer de la cuisine qui fait bouillir en ce monde la marmite sacerdotale ; elle fut fondée en faveur des prêtres ; c'est pour qu'ils fassent bonne chère que le Père éternel, qui est leur premier cuisinier, met en broche ceux de ses enfants qui n'auront point eu pour leurs leçons la déférence qui leur est due ; aux festins de l'agneau, les élus mangeront des incroyables grillés, des riches en fricassée, des financiers à la sauce Robert », etc..., etc<sup>101</sup> ... »

L'éternelle punition divine n'est pas acceptable non plus, puisque disproportionnée. « L'action de punir avec une sévérité disproportionnée à la faute, ne tient-elle donc pas bien plutôt de la vengeance et de la cruauté que de la justice<sup>102</sup>? » L'enfer provient des prêtres et du pouvoir politique pour terroriser les hommes. Mais les hommes ne sont plus dupes, déjà au siècle de Sade, et cela ne fait que les détourner davantage de l'Église. « Ce dogme affreux porte, au contraire, à l'athéisme, à l'impiété : tous les gens raisonnables trouvant bien plus simple de ne point croire en Dieu, que d'en admettre un, assez cruel, assez inconséquent, assez barbare pour n'avoir créé les hommes qu'à dessein de les plonger éternellement dans le malheur<sup>103</sup>. » Sodome et Gomorrhe ne brûlent pas d'une flamme éternelle, seule l'activité volcanique est à mettre en cause. Sade en revient au matérialisme au détriment du mystérieux, du miraculeux ou du spirituel. Les membres du clergé sont des « canailles tonsurées<sup>104</sup> » qui profitent de la crédulité et de l'ignorance de leurs ouailles pour leur propre profit. La critique de l'institution religieuse est par moment extrêmement proche entre les trois auteurs étudiés dans le présent écrit. La critique des prêtres de Sade est - bien que dans un tout autre style - aussi haute en couleur que celle de Kierkegaard. Les prêtres « forment la classe la plus vile et la plus méchante de la société<sup>105</sup> ». Saint-Fond n'en démord pourtant pas, et ô surprise, il contrecarre le discours de Clairwil. « Bien éloigné de penser comme vous, j'admets un Être suprême, et bien plus constamment encore l'immortalité de nos âmes<sup>106</sup>. » Mais ce Dieu est, très explicitement cette fois-ci, un Dieu maléfique qui fait fonctionner l'univers suivant le mal comme fil directeur. Le mal n'est pas forcément mal au sens où les hommes l'entendent. Le libertinage dévoile cette vérité gâchée par la morale et les institutions.

---

101 *Ibid.*, p. 363.

102 *Ibid.*, p. 365.

103 *Ibid.*, p. 369.

104 *Ibid.*, p. 377.

105 *Ibid.*, p. 380.

106 *Ibid.*, p. 383.



« N'en doutons pas, le *mal*, ou du moins ce que nous nommons ainsi, est absolument utile à l'organisation vicieuse de ce triste univers. Le Dieu qui l'a formé est un être vindicatif, très barbare, très méchant, très injuste, très cruel, et cela, parce que la vengeance, la barbarie, la méchanceté, l'iniquité, la scélératesse, sont des modes nécessaires aux ressorts de ce vaste ouvrage, et dont nous ne nous plaignons que quand ils nous nuisent : patients, le crime a tort ; agents, il a raison<sup>107</sup>. »

Dans cette conception, tout est sous-tendu par le mal, dans la vie terrestre et dans l'éternité. Dans le monde, les hommes agissent mal sur la matière. « Ainsi, les détestables éléments de l'homme mauvais s'absorbent dans le centre de la méchanceté, qui est Dieu, pour retourner animer encore d'autres êtres, qui naîtront d'autant plus corrompus, qu'ils seront le fruit de la corruption<sup>108</sup>. » L'homme vertueux n'est pas bon, il est faible et agit contrairement au mal voulu par Dieu. Ce dernier invite les hommes à être capricieux et mauvais, comme il le fait sans cesse dans le monde et l'univers. Le mal est un principe éternel qui existait avant et survivra au monde. Juliette et Clairwil désapprouvent, mais l'hypothèse demeure bien énoncée, comme l'existence d'un Dieu maléfique et d'un univers régi par le mal. Les particules des êtres qui meurent se dissolvent dans le mal avant de retourner au monde sous forme d'énergie, de molécules maléfiques. Sade prend le parti de l'athéisme pour insister sur le fait que l'existence d'un pareil Dieu maléfique ne se justifie, ni plus ni moins, que celle d'un Dieu d'amour perclus de contradictions et invisible.

Dans la troisième partie du livre, Juliette se découvre une passion pyromane et fait brûler la chaumière de la pauvre famille Des Granges. Clairwil lui reproche de ne pas avoir été assez loin dans l'exécution de son crime, et Juliette réalise qu'elle a encore des progrès à faire dans la pratique du mal. Elle rejoint ensuite la Société des Amis du Crime grâce à la même Clairwil. Juliette prend connaissance de leur règlement et passe l'examen d'entrée avec brio. Suite à quoi, Clairwil et Juliette copulent avec le père Claude, un religieux très conforme à la pensée de Sade. « La religion est une fable sacrée dont nous avons besoin pour vivre, et le marchand ne doit pas discréditer sa boutique. Nous vendons des absolutions et des Dieux, comme une maquerelle vend des putains<sup>109</sup>. » Claude ne se cache pas une seule seconde de son athéisme et de la scélératesse des moines qui vivent dans son couvent. Clairwil et Juliette finissent par organiser son assassinat et un autre événement survient immédiatement. Un dénommé Bernole vient à la rencontre de Juliette et se

---

107 *Ibid.*, p. 384.

108 *Ibid.*, p. 385.

109 *Ibid.*, p. 400.

présente comme son véritable père. Celle-ci n'en a cure et refuse de l'aider, ne serait-ce que pour manger, alors qu'elle croule sous la richesse. Elle change ensuite d'avis et piège Bernole. Elle le pousse à l'inceste en faisant mine de l'aimer et tombe, ce faisant, enceinte de son propre père. Elle le tue ensuite avec la complicité des libertins habituels. Ces derniers veulent la désensibiliser encore davantage, en la faisant aimer le crime pour le crime, et pas uniquement à travers l'excitation de la luxure. Saint-Fond craignant une révolution, il prend toutes les mesures pour affaiblir le peuple. L'odieux personnage a tout bien prévu et énonce encore les raisons de son action.

« Il y a bien longtemps, poursuivit le ministre, que, pénétré des principes de Machiavel, je suis infiniment persuadé que les individus ne sont rien en politique. Machines secondaires du gouvernement, les hommes doivent travailler à la prospérité de ce gouvernement, et jamais le gouvernement ne doit travailler à celle des hommes. Tout gouvernement qui s'occupe de l'homme est faible ; il n'y a de vigoureux que celui qui se compte pour tout, et les hommes pour rien ; le plus ou le moins d'esclaves dans un État est indifférent : ce qui est essentiel, c'est que la chaîne pèse lourdement sur le peuple, et que le souverain soit despote<sup>110</sup>. »

Pour gouverner, il faut tromper, voilà l'enseignement de Saint-Fond. Il confie ensuite à Juliette l'éducation de sa fille Alexandrine, qu'il destine à Noirceuil. Ce dernier est promu à un poste important à la Cour. Alexandrine tombe enceinte et est rapidement sacrifiée par Noirceuil. Juliette et Clairwil retournent au couvent des Carmes, là où elle rencontrèrent Claude avant de le tuer, et une gigantesque orgie a lieu. Juliette fait ensuite la connaissance de Belmor par le biais de Noirceuil. Belmor propose de massacrer tous les chrétiens convaincus et les hommes d'église le plus rapidement possible, au nom de l'athéisme. Il se livre ensuite à un discours sur l'amour devant la Société. Ce discours se transforme fort vite en une allocution très libertine contre l'amour, teintée d'une teneur grandement empreinte de misogynie. « L'infériorité de ce sexe sur le nôtre est trop bien établie pour qu'il puisse jamais exciter en nous aucun motif solide de le respecter, et l'amour, qui naquit de ce respect aveugle, n'est qu'un préjugé comme lui<sup>111</sup>. » L'amour n'est ici que le désir de jouir et les hommes ne doivent pas devenir faibles et complaisants avec les femmes. « L'inconsistance et le libertinage : voilà, mes frères, les deux contrepoisons de l'amour<sup>112</sup>. » Belmor devient le troisième libertin de très haut rang à solliciter régulièrement les services de Juliette contre rémunération. Clairwil et Juliette rendent ensuite visite à une sorcière du nom de Durand, censée

---

110 *Ibid.*, p. 459.

111 *Ibid.*, p. 484.

112 *Ibid.*, p. 488.

être capable de prédire l'avenir. Le verdict prémonitoire tombe. Il ne reste que cinq ans à vivre à Clairwil et Juliette devrait poursuivre sa carrière dans le vice, sous peine d'un grand malheur. Belmor rencontre également Durand, puis elle disparaît mystérieusement. Deux ans s'écoulent et Saint-Fond a pour projet de tuer les deux tiers de la population française en les faisant mourir de faim. Juliette frémit à cette idée et la vertueuse Justine lui apparaît en songe. La prédiction de la sorcière s'avère juste. Saint-Fond la croit faible. Noirceuil lui enjoint de fuir le plus vite possible, car tous ses privilèges et soutiens sont abolis, et sa vie menacée. Juliette fuit à Angers et y rencontre le fortuné comte de Lorsange qu'elle épouse. Elle lui dit toute la vérité sur son passé, mais ce dernier l'accepte telle qu'elle est. Son époux tente coûte que coûte de la ramener du côté de la vertu. La nature est inféodée à Dieu dans son discours.

« Les sublimités de la nature, Juliette, voilà les vertus de l'Être créateur, comme la bienfaisance et l'humanité sont celles de l'être créé, et de l'enchaînement des unes aux autres naît la concorde de l'univers. Dieu est le foyer de la sagesse suprême dont l'âme à ce feu divin, il n'y aura plus qu'erreur et infortune pour vous sur la terre. Jetez les yeux sur ceux qui ont voulu vous donner des principes différents, analysez de sang-froid leurs motifs : en avaient-ils d'autre que ceux de vous séduire et d'abuser de votre bonne foi ? en nourrissaient-ils d'autres que ceux de flatter leurs méprisables et dangereuses passions<sup>113</sup>? »

Lorsange essaie de toute sa verve oratoire de rallier Justine à la vertu, à la religion, à Dieu et à la promesse d'une vie éternelle, si elle consent à aller vers le bien. Mais Juliette n'y entend rien et reste intimement convaincue de ses propres principes vicieux.

« L'égoïsme est la seule loi de la nature ; or, la vertu contrarie l'égoïsme, puisqu'elle consiste en un sacrifice perpétuel de ses penchants au bonheur des autres : si la vertu prouve Dieu, comme l'établit Lorsange, qu'est-ce donc que le Dieu qu'on échafaude sur la plus grande ennemie de la nature ? O Lorsange ! tout votre édifice s'écroule de lui-même, et vous n'avez bâti que sur le sable<sup>114</sup>. »

Juliette continue dans le chemin du mensonge et n'épouse Lorsange que par pur intérêt. Le mariage dure deux ans. Juliette retrouve une vieille connaissance sous la forme de l'abbé Chabert et les deux libertins s'associent. Juliette trompe son mari autant qu'elle le peut et lui donne une fille nommée

---

113 *Ibid.*, p. 531.

114 *Ibid.*, p. 534.

Marianne, pour pouvoir hériter de sa fortune sans embûche, sans savoir aucunement si elle est de lui ou d'un autre. Juliette empoisonne ensuite son mari et cherche à fuir pour échapper aux sbires de Saint-Fond qui la recherchent. Juliette part pour l'Italie avec le carnet d'adresses de Chabert pour l'aider une fois sur place. Elle commence ses péripéties par une partie fine chez le duc de Chablais. Elle rencontre ensuite le roi de Sardaigne, lui aussi libertin. Juliette lui conseille de renoncer à son titre et procède à une critique très vive de la royauté en général.

« Eh, mon ami ! ne propage point la race des rois ; nous n'avons déjà, sur la terre, que trop de ces individus inutiles qui, s'engraissant de la substance des peuples, les vexent et les tyrannisent sous le prétexte de les gouverner. Il n'y a rien de plus inutile dans le monde qu'un roi ; renonce à ce vain titre, avant que la mode n'en passe, et qu'on ne te contraigne peut-être à descendre d'un trône dont l'élévation commence à fatiguer les yeux du peuple<sup>115</sup>. »

Le roi n'y entend évidemment rien et Juliette s'adonne ensuite au vol par le jeu, pendant deux mois, à Turin. Elle se fait assister dans son voyage par un libertin du nom de Sbrigani, qu'elle fait passer pour son mari. Les épisodes de luxure s'enchaînent et la troupe finit par rencontrer une créature surnaturelle, connue sous le nom d'ermite de l'Apennin qui les mène dans un château au milieu de l'eau. Tout cela n'est qu'une mauvaise surprise manifeste, le géant nommé Minski est bien humain, et fort libertin qui plus est. Il vient juste de choisir Juliette et ses compagnons pour être les compagnons de sa lubricité et pour abuser les prisonniers de ses geôles. Le monstre a voyagé dans le monde entier pour assouvir ses penchants, détient de nombreux prisonniers et pratique le cannibalisme. Il aurait massacré ses invités s'il n'avait pas reconnu le vice en eux. Le groupe passe à la pratique des orgies, d'un irréalisme total. Minski s'avère être d'une dangerosité supérieure aux autres libertins et tue Augustine, ce qui pousse Juliette et Sbrigani à lui fausser compagnie le plus vite possible. Tout cela sert de prétexte au monstre pour désacraliser l'hospitalité, jusque-là épargnée par le vice. Mais même cette pratique n'a aucune valeur pour le libertin endurci. Le fort n'a aucun besoin de l'hospitalité, il peut donc s'en servir comme d'une arme pour attirer à lui plus de victimes. Il ne saurait être question de charité ou d'entraide entre les hommes. La promesse faite à Augustine d'aider ses parents infortunés n'a pas non plus à être tenue. L'ingratitude et la tromperie doivent prendre la place de toute parole donnée. Minski va continuer de s'entretenir avec Juliette et lui donner accès à ses possessions, contre la vie de Zéphyr. Juliette et Sbrigani sont les seuls survivants du groupe d'origine.

---

115 *Ibid.*, p. 545.

Dans la quatrième partie de l'histoire, Juliette est toujours en compagnie de l'ogre Minski qui fait visiter les différentes pièces de son antre. Il continue de se perdre en maximes diverses concernant la raison de ses actions. Il pousse même l'égoïsme stirnérien jusque dans ses retranchements hédonistes et criminels.

« En sorte que l'égoïsme, comme vous le voyez, est ici la seule règle du juste ou de l'injuste, et qu'il sera très juste, suivant telle loi, de faire mourir un particulier en ce pays-ci pour une action qui lui aurait valu des couronnes ailleurs, tout comme tel intérêt particulier trouvera juste une action qui, néanmoins, sera trouvée très inique par celui qu'elle lésera<sup>116</sup>. »

Il n'y a pas de justice dans la nature, donc celle des hommes n'a absolument aucune valeur et aucune raison d'être. Juliette veut endormir et voler l'ogre, mais pas le tuer, car une créature aussi vile est nécessaire à l'univers. Elle fuit avec Sbrigani et deux jeunes femmes volées à Minski, Élise et Raimonde. Ils atteignent Florence et sont accueillis par le grand-duc Léopold. Juliette lui fait comprendre que sa vie de roi ne vaut pas plus que celle de n'importe quel autre homme et que le régicide ne la décourage en rien. Juliette s'établit à Florence et fait ce qu'elle affectionne le plus, multipliant les victimes. Elle s'acoquine avec la comtesse de Donis à qui elle transmet son savoir libertin. Le crime est affaire de préparation, de discrétion, d'hypocrisie, de prudence, de répétition, etc... Le crime est aussi lié à l'amusement, Juliette préconise donc de s'en priver quelque temps, jusqu'à ce que l'esprit trouve une idée précise et fixe à mettre en œuvre, qui par son caractère obsessionnel, n'en satisfera que mieux le libertin. Juliette complote et tue Donis, ainsi que sa mère et sa fille, pour la déposséder de ses biens, profitant de l'occasion pour s'essayer au fétichisme sanguin et à la nécrophilie. Elle part ensuite pour Rome. Juliette rencontre la princesse Olympe Borghèse et la duchesse Honorine de Grillo. Le libertinage va bon train, et le but est d'entrer en contact avec le pape par l'intermédiaire de leurs connaissances, à commencer par un certain Bernis, cardinal de son état, accompagné de son confrère Albani. La critique de Dieu recommence. Elle sort d'ailleurs de la bouche des hauts dignitaires de l'Église. « Dans la famille nombreuse de ce père si tendre, je n'aperçois pourtant que des malheureux... Sous l'empire de ce souverain si juste, je ne vois que le crime au pinacle et la vertu dans les fers<sup>117</sup>. » Bernis prétend que tout n'est que nécessité des organes et de la matérialité. La liberté est illusoire et n'est autre que le doute qui résonne en nous. Notre

---

116 Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 9-10, *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, 1801, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, p. 15.

117 *Ibid.*, p. 82.

liberté réside dans le fait de choisir un système de pensée et d'y demeurer, fidèles à nos principes, toute notre vie durant. « Tout réside dans l'action du fluide nerveux, et la différence d'un scélérat à un honnête homme ne consiste que dans le plus ou le moins d'activité des esprits animaux qui composent ce fluide<sup>118</sup>. » Si nous croyons malgré tout en un Dieu, il est nécessairement déterministe et prédestine la liberté de l'homme *a priori* de toute existence. L'homme se croit libre, mais ne l'est pas, sous peine de se rapprocher de la puissance de Dieu qui souhaite de toute éternité surpasser les hommes. Juliette emploie un subterfuge pour voler un million à Albani et les excès reprennent de plus belle. Olympe empoisonne son père et Juliette la trouve embellie par le crime. On peut également apprendre de Juliette que si l'on se prive volontairement de certains sens pour en exacerber momentanément d'autres, la volupté croît en conséquence. Elle affirme aussi que le vice s'exprime le mieux en s'en prenant aux infortunés. Olympe a pour projet délirant de brûler simultanément tous les lieux de charité et de bienfaisance de Rome, tout en se faisant payer pour exécuter ce forfait. Retournant vers Honorine, Juliette décide de se débarrasser de son mari devenu gênant. « Les meurtres moraux et politiques se permettront, et l'on sévira injustement contre les meurtres personnels ! Quelle extravagance ! Il faut se mettre, Honorine, au-dessus de ces préjugés barbares. Celui qui veut être heureux dans le monde doit repousser, sans aucun scrupule, absolument tout ce qui l'offusque... doit embrasser tout ce qui sert ou flatte ses passions<sup>119</sup>... » Mais Honorine ne se laisse pas corrompre et Juliette jure sa perte. Elle assassine donc Honorine et son mari en usant d'un seul et même traquenard. Juliette rencontre ensuite Monseigneur Chigi et le comte Bracciani. Le projet de brûler Rome comme le fit Néron s'ébauche, pour débarrasser l'État des nécessiteux. Le discours des libertins se répète inlassablement. « Sans les lois et les religions, on n'imagine pas le degré de gloire et de grandeur où seraient aujourd'hui les connaissances humaines ; il est inouï comme ces indignes freins ont retardé le progrès : telle est la seule obligation qu'on leur ait<sup>120</sup>. » Chigi veut rendre totalement les hommes à l'état de nature et emploie même volontiers le terme d'anarchie, comme étant une situation préférable à celle qu'engendre la multitude des lois étatiques. Le talion garantit l'absence de despotes, contrairement aux lois qui ne font que les renforcer. Le plan incendiaire se déroule comme prévu et trente-sept hôpitaux brûlent. Les complices du forfait se réunissent et Juliette s'essaie à la zoophilie. Cinq mois après l'arrivée de Juliette à Rome, la visite papale se concrétise. Le pape Pie, précédemment appelé Braschi, accueille Juliette au Vatican. Elle lui affirme immédiatement son athéisme, mais lui, gonflé d'orgueil, ne l'entend pas de cette oreille et se réclame de supériorité divine, malgré son attitude aux antipodes du

---

118 *Ibid.*, p. 84.

119 *Ibid.*, p. 125.

120 *Ibid.*, p. 135.

christianisme. « Eh bien, je te demande maintenant quel rapport il y a entre ces premières institutions et les immenses richesses que tu te fais donner dans l'Italie. Est-ce de l'Évangile ou de la fourberie de tes prédécesseurs que tu possèdes tant de bien ? Pauvre homme ! et tu crois nous en imposer encore<sup>121</sup>? » Le pape ne descend nullement de Saint Pierre. Il est évident qu'à travers cette rencontre, Sade a pour visée de désacraliser la figure papale. Le clergé n'est qu'un amas d'imposteurs et de fourbes que la raison démasque petit-à-petit. Juliette invite même le pape à quitter l'habit et à démanteler le clergé pour redevenir un bourgeois de Rome. Le pape dévoile toute sa rouerie, mais Juliette exige de lui un accès à toutes les chambres du palais, un discours sur le meurtre, qu'il souille l'autel de Saint Pierre en fornicant avec elle et qu'il organise une séance de libertinage sans commune mesure en invitant ses complices. Juliette use d'une nouvelle formule solipsiste alors que le pape consent à accéder à ses demandes. « — Oui, parce que mon existence est tout pour moi, et que ces cinquante millions d'hommes ne me sont rien... parce que la première des lois de la nature est de se conserver... n'importe aux dépens de qui<sup>122</sup>. » Après la visite des lieux et un premier acte charnel, le pape tient son propos sur le meurtre. Les hommes se pensent tous supérieurs aux autres par pur orgueil et certains décidèrent qu'ils pouvaient disposer de la vie des autres. C'est ce que firent les croyants aux incroyants, et en particulier les chrétiens aux païens. Se pensant voués à l'immortalité, ils se pensaient également meilleurs sur terre. Pourtant, toutes les créatures humaines sont liées par la nature et ne sont que le résultat de l'écume de cette dernière. La nature ne veut pas d'une prolifération massive de l'homme, qui y travaille pourtant avec acharnement. Elle envoie de façon indifférenciée des misères, des fléaux, des catastrophes et des conquérants belliqueux pour réguler notre espèce et pouvoir créer de la nouveauté. Par conséquent, le meurtre ne fait que servir la nature qui attend de la destruction pour pouvoir accoucher du neuf. La vie et la mort ne sont, une fois encore, qu'une simple redistribution d'énergie et de matière dans le monde et l'univers. Quant à la cruauté, c'est également un sentiment tout-à-fait naturel que l'homme ne doit pas combattre lorsqu'il se livre au crime. Il est impossible de se rassasier du crime, et ce jusqu'au « fanatisme<sup>123</sup> ». Comme pour le péché chez Kierkegaard, chaque meurtre est une nouvelle entrée du meurtre dans le monde, dans toute sa singularité, et celui-ci s'accompagne toujours de nouveaux raffinements, tant la conception et l'imagination sont supérieures à la réalisation.

---

121 *Ibid.*, p. 153.

122 *Ibid.*, p. 162.

123 *Ibid.*, p. 194.

Le discours du pape clos, les deux protagonistes se rendent à l'église. Braschi y tient une messe en même temps que la séance lubrique se déroule. Juliette vole le pape et quitte Rome pour Naples. La troupe de débauchés est interceptée en cours de route par les hommes du capitaine des brigands, Brisa-Testa, et est constituée prisonnière. Juliette précise encore qu'elle préfère les geôles des scélérats plutôt que de la justice des hommes et qu'il n'est pas question de commencer à prier. Il faut rester fidèle au système choisi, à savoir celui du vice. Le couple Brisa-Testa passe le plus clair de son temps à faire des prisonniers avant que Madame ne les exécute. Mais Juliette est fort surprise de reconnaître en cette immonde femme son amie perdue, Clairwil. Les Brisa-Testa sont en plus de tout incestueux, puisque le mari n'est autre que le frère de Clairwil. S'ensuit le récit du capitaine Brisa-Testa qui comporte quelques éléments qui étayent la pensée de Sade, notamment sur la royauté. « La facilité avec laquelle un seul individu peut être séduit, trompé, ne suffit-elle pas à dégoûter tous les gens sages du pouvoir monarchique<sup>124</sup>? » Tous les individus sont des despotes en puissance. Le but étant que chacun puisse l'être, plutôt que de donner un pouvoir absolu à un seul pour contrôler et contraindre les autres. « [...] *le trône est du goût de tout le monde, et ce n'est pas le trône qu'on déteste, c'est celui qui s'y assoit*<sup>125</sup>. » Le bonheur des peuples est une illusion, chacun ne doit considérer que le sien, et le fait d'ailleurs toujours, en vertu de l'égoïsme. De trahisons en meurtres, l'histoire du capitaine se poursuit, parsemée de quelques indications utiles. « L'être isolé, pour assurer la base de son bonheur dans le monde, n'a tout au plus besoin que d'un crime ou deux dans le cours de son existence ; ceux qui s'opposent à ses désirs sont en si petit nombre qu'il lui faut très peu d'armes pour les combattre<sup>126</sup>. » Le rejet de la pitié surgit à nouveau.

« Les plantes et les bêtes connaissent-elles la pitié, les devoirs sociaux, l'amour du prochain ? et voyons-nous, dans la nature, d'autre loi suprême que celle de l'égoïsme ? Le grand malheur de tout cela, c'est que les lois humaines ne sont que le fruit de l'ignorance ou du préjugé, celui qui les fit ne consulta que sa bêtise, ses petites vues et ses intérêts<sup>127</sup>. »

Cet égoïsme, qui peut conduire à tous les excès, même des hommes assez peu fortunés et brigands, peut à tout instant dégénérer en folie des grandeurs, en une sorte de mégalomanie libertine.

---

124 *Ibid.*, p. 262.

125 *Ibid.*, p. 264.

126 *Ibid.*, p. 280.

127 *Ibid.*, p. 291.



« Il y a longtemps que nous ne volons et ne tuons que par besoin : il faut le faire ici par méchanceté, par goût ; il faut que le monde frémissse en apprenant le crime que nous avons commis... il faut contraindre les hommes à rougir d'être de la même espèce que nous. J'exige de plus qu'un monument soit élevé, qui constate ce crime à l'univers, et que nos noms soient imprimés sur ce monument par nos mains mêmes<sup>128</sup>. »

Un tel projet et une telle distanciation de l'espèce humaine coïncident bien évidemment avec le solipsisme psychologique le plus total, ici sous la forme d'une association restreinte de trois malfaiteurs. Celle-ci ne résiste d'ailleurs que quelques instants, puisqu'un des trois en tue un autre. À nouveau l'inceste est lui aussi justifié : « Bien ! bien ! vous avez raison, seigneur français ; il vaut mieux manger le fruit de l'arbre que l'on a planté que de le laisser manger aux autres<sup>129</sup>. » Le blasphème est en une autre occasion tourné en ridicule par une inversion des rôles entre la victime et le bourreau. « — Ah ! ah ! dis-je à Carle-Son, voilà ce qu'on appelle une révolte envers l'Être suprême : vengeons ce Dieu que nous révérons si bien<sup>130</sup>. » Le récit du capitaine enfin achevé, le groupe de libertins devenu plus nombreux prévoit de s'établir à Naples et le fait. Seul le capitaine et son bras droit restent sur place. Le roi de Naples rencontre la troupe, mais sa femme est méfiante et jalouse. Sade en profite pour critiquer la défunte reine de France. « Digne sœur de l'épouse de Louis XVI, cette princesse hautaine, à l'exemple de tous les individus de la maison d'Autriche, ne cherche à captiver le cœur de son époux que pour maîtriser son empire ; ambitieuse comme Antoinette, ce n'est pas l'époux qu'elle veut, c'est le royaume<sup>131</sup>. » Juliette renchérit sur sa critique des monarques. « Ah ! Je sais bien que pour plaire aux rois, il faudrait toujours les flatter ; et moi, qui n'observe dans eux que des gens ordinaires, je ne leur parle jamais que pour leur dire des vérités<sup>132</sup>. » Le peuple du roi Ferdinand est opprimé et ce dernier devrait craindre une révolution. Quand un pays aussi riche entretient de telles inégalités de richesses et un système tripartite qui ressemble à l'ancien système féodal, sa chute est prévisible. Le conseil de Juliette à Ferdinand pour conserver le pouvoir est des plus curieux. Il doit assurer à son peuple : « — La plus grande liberté de penser, de croire et de se conduire<sup>133</sup>. » Après quelque temps passé à Naples, Sbrigani se fait blesser par l'épée d'un Français qui semble connaître Juliette. Les libertins expliquent alors qu'ils ne sont pas pour le

---

128 *Ibid.*, p. 295.

129 *Ibid.*, p. 307.

130 *Ibid.*, p. 310.

131 *Ibid.*, p. 328.

132 *Ibid.*, p. 329.

133 *Ibid.*, p. 337.

combat singulier, ou tout simplement contre le duel à armes égales. Idéalement, le combat doit se mener par procuration, ou mieux encore, un des protagonistes devrait faire assassiner discrètement son adversaire. L'honneur ne doit pas l'emporter sur la vengeance, principes libertins obligent. Sbrigani déplaît à Clairwil qui propose de l'empoisonner, et la chose se fait. Il y a fort à parier que Sade se défait de l'importun pour soulager la narration d'un trop grand nombre de personnages. L'équipe, soustraite d'un membre, se rend alors à Pouzzoles, puis à Cumes. Clairwil et Juliette ne font que s'endurcir toujours davantage et le degré de libertinage qu'elles atteignent devient vertigineux. « Ah ! Si je pouvais embraser l'univers, je maudirais encore la nature de ce qu'elle n'aurait offert qu'un monde à mes fougueux désirs<sup>134</sup> ! » Les deux femmes rencontrent ensuite le prince de Francaville. L'avidité et la cupidité sont alors évoquées. Il ne suffit pas de posséder, il faut jouir du fait que les nécessaires manquent de ce que les libertins ont à profusion.

« — Je ne connaissais pas cette prodigalité, dit Clairwil, mais je l'aime ; le procédé de renvoyer ses restes à d'autres refroidit l'imagination : il faut, dans de pareilles orgies, pouvoir jouir de l'idée délicieuse de se croire les seuls sur terre. — Eh ! que m'importent les malheureux, quand rien ne me manque ? dit le prince ; leurs privations aiguillonnent mes jouissances : je serais moins heureux, si je ne savais pas qu'on souffre à côté de moi, et c'est de cette avantageuse comparaison que naît la moitié des plaisirs de la vie<sup>135</sup>. »

Francaville ne veut plus partager le pouvoir despotique avec un quelconque clergé et veut disposer par-dessus le marché du droit de réguler le nombre d'hommes constituant son peuple. Il souhaite également maintenir le peuple dans la plus grande ignorance de tous les sujets. Les libertines se rendent ensuite à Salerne, pour y trouver un dénommé Vespoli. Dans une maison de force, elles sont prêtes à faire des expériences nouvelles avec les fous, levant ainsi un nouveau tabou.

Dans la sixième section, Ferdinand souhaite redonner vie aux combats de gladiateurs entre hommes et contre les animaux. Une tuerie de masse s'ensuit. La reine Charlotte veut empoisonner Ferdinand et régner comme reine régente. Juliette accepte de l'aider en échange des richesses de Ferdinand. Clairwil et Juliette font également disparaître Olympe en la jetant dans le Vésuve, sous prétexte qu'elles se sont lassées d'elle. « Nous insultions la nature, nous la bravions, nous la défiions : et, triomphantes, de l'impunité dans laquelle sa faiblesse et son insouciance nous

---

134 *Ibid.*, p. 360.

135 *Ibid.*, p. 368.

laissaient, nous n'avions l'air de profiter de son indulgence que pour l'irriter plus grièvement<sup>136</sup>. » Le roi Ferdinand est ensuite volé et Juliette trahit sa femme en la dénonçant, tout en gardant les richesses à son compte. Seule la moitié a été enlevée à Ferdinand et Juliette écume de rage de n'avoir pas eu la totalité. Juliette et Clairwil s'en vont à Capoue et projettent de retourner en France. Sur le trajet, elles rencontrent Durand, la sorcière qu'elles connurent avant la fuite en Italie. Les trois femmes sont supposées faire un détour par la Dalmatie, sur une île près de Venise, pour y rencontrer la princesse Christine, sœur cadette de l'impératrice. Mais toute cette affaire n'est qu'un complot de la part de Clairwil qui, jalouse de Juliette, prévoyait de l'assassiner pour s'emparer de ses richesses. Mais Clairwil prend les devants et accuse Durand de vouloir tuer Juliette. Cependant, Juliette n'est pas dupe et empoisonne Clairwil. Durand avouera par la suite avoir mis au point un double stratagème et que Clairwil était innocente. Cette série de crimes contredit largement le pseudo-principe libertin de ne pas s'en prendre les uns aux autres. Mensonge supplémentaire, ce décret ne tient que jusqu'au moment où le vice reprend ses droits et commande au meurtre. Curieusement, Juliette et Durand se jurent une loyauté sans faille. Juliette est prisonnière d'un tombeau duquel elle ne peut sortir que selon le bon vouloir de Durand et du fossoyeur, qui la libèrent plutôt que de la laisser mourir seule dans l'obscurité. Les deux libertines donnent en pâture les deux suivantes de Juliette à un riche Italien du nom de Cordelli, qu'elles empoisonnent ensuite sous prétexte qu'il confesse à Dieu les horreurs qu'il commet. Après avoir pillé ses richesses, les deux femmes s'en vont à Venise. Juliette y trahit une dénommée Zanetti, qui se fait tuer par son amant que Juliette séduit, avant de ne jamais donner suite à sa proposition de devenir sa maîtresse. Suite à des exactions libertines, le dénommé Cornaro justifie lui aussi ses actions.

« Abandonnez vos stupides freins, et donnez également à tous les êtres le droit de se venger du tort qu'ils reçoivent : vous n'aurez plus besoin du code, vous n'aurez plus besoin du sot calcul de ces pédants boursoufflés, plaisamment nommés *criminalistes*, qui, pesant lourdement, dans la balance de leur ineptie, des actions incomprises de leur propre génie, ne veulent pas sentir que quand la nature a des roses pour nous, elle ne peut nécessairement avoir que des chardons pour eux<sup>137</sup>. »

Ce libertin veut un retour de l'homme naturel à l'état sauvage, poussant la détestation des gouvernements, des lois et même des sociétés humaines à leur summum. « L'homme sauvage ne

---

136 *Ibid.*, p. 417.

137 *Ibid.*, p. 513.

connaît que deux besoins : celui de foutre, et celui de manger ; tous deux lui viennent de la nature : rien de ce qu'il fera, pour parvenir à l'un ou l'autre de ces besoins, ne saurait être criminel<sup>138</sup>. » Très échauffé, celui-ci fait un condensé de tout ce qui a précédé. « Qu'il périsse mille et mille fois, celui qui s'avisera de parler d'un Dieu dans un gouvernement quelconque<sup>139</sup>! » Le récit finit par reprendre lorsque trois inquisiteurs convoquent Durand et la mettent à mort, suite à son refus d'empoisonner une faction politique dissidente dans son ensemble. Juliette est persuadée que c'est parce qu'elle abandonna momentanément le vice par crainte, que sa mort fut précipitée. Convoquée à son tour, elle est sommée de quitter Venise ou de mourir. Juliette rentre alors à Paris, puisque Saint-Fond est décédé depuis quelques temps déjà. Elle en profite pour retrouver Noirceuil. Elle récupère la tutelle de sa fille Marianne et veut l'entraîner malgré son jeune âge dans le vice. Juliette fait part à Noirceuil de la promesse faite à Donis concernant la somme à remettre à sa fille. Mais Noirceuil, inchangé, bafoue une des dernières choses qui ne l'a pas encore été : le respect des dernières volontés des morts et de l'exécution testamentaire. « Toutes les clauses testamentaires ne doivent jamais être exécutées : il est absurde de vouloir les remplir ; absurde de vouloir donner à un homme la faculté d'agir quand il est mort ; c'est contre toutes les lois de la nature et du bon sens<sup>140</sup>. » Noirceuil admet aussi que c'est lui qui a tué Saint-Fond pour prendre son poste. Juliette, après avoir fait deux nouvelles victimes avec Noirceuil, s'amuse de rencontrer la fille Donis, âgée de dix-sept ans, qu'elle a pourtant dépossédée de son héritage en le remettant à Noirceuil. Mais Fontange Donis est une femme vertueuse et ne veut pas se donner à Noirceuil pour récupérer son argent. Elle cédera tout de même. Noirceuil veut organiser un faux mariage qui fait office de spectacle à l'assemblée libertine. « À deux heures du soir, le double projet de Noirceuil fut rempli ; et comme il se trouvait à la foi l'épouse de l'un de ses fils [et] le mari de l'autre, je me trouvais, de même, le mari de ma fille et l'épouse de Fontange<sup>141</sup>. » Cette scène est d'un ridicule accompli et est également parodiée dans le film de Pasolini, *Salo ou les Cent-vingt journées de Sodome*, en 1975. S'ensuit la séquence libertine finale, et Noirceuil, après avoir privé Fontange Donis de la vue, de sa langue et de ses oreilles, viole même la fille de Juliette. Il est au comble du délire libidineux.

---

138 *Ibid.*

139 *Ibid.*, p. 515.

140 *ibid.*, p. 551.

141 *Ibid.*, p. 571.

« — Infâme jean-foutre de Dieu ! s'écrie-t-il, ne borne donc pas ainsi ma puissance, quand je veux t'imiter et commettre le mal ! Je ne te demande aucune faculté pour la vertu, mais communique-moi, du moins, tous tes pouvoirs pour le crime ; laisse-le-moi faire, à ton exemple ; mets si tu l'oses, un instant, ta foudre en mes mains, et quand j'en aurai détruit les mortels, tu me verras bander encore à la lancer au sein de ton exécration existence, pour la consumer, si je puis<sup>142</sup> ! »

La fille de Juliette finit brûlée vive et les deux libertins se congratulent de n'avoir plus aucune limite. Juliette empoisonne tout un bourg et fait mille cinq cents victimes, réussissant là où Durand avait manifestement échoué. Juliette en profite pour récapituler le récit de la vie de ses trente premières années.

« Exempte de toute crainte religieuse, sachant me mettre au-dessus des lois, par ma discrétion et par mes richesses, quelle puissance, divine ou humaine, pourrait donc contraindre mes désirs ? Le passé m'encourage, le présent m'électrise, je crains peu l'avenir ; j'espère donc que le reste de ma vie surpassera de beaucoup encore tous les égarements de ma jeunesse. La nature n'a créé les hommes que pour qu'ils s'amuse de tout sur la terre ; c'est sa plus chère loi, ce sera toujours celle de mon cœur. Tant pis pour les victimes, il en faut ; tout se détruirait dans l'univers, sans les lois profondes de l'équilibre ; ce n'est que par des forfaits que la nature se maintient, et reconquiert les droits que lui enlève la vertu. Nous lui obéissons donc en nous livrant au mal ; notre résistance est le seul crime qu'elle ne doive jamais nous pardonner<sup>143</sup>. »

L'histoire s'achève sur la fin horrible de Justine, foudroyée par le ciel lors d'un orage violent auquel la livrent les libertins. La vertu est encore tournée en dérision. Noirceuil en rajoute, plaisantant sur le trajet de la foudre. « — Qu'on a raison de faire l'éloge de Dieu, dit Noirceuil ; voyez comme il est décent : il a respecté le cul. Il est encore beau, ce sublime derrière, qui fit couler tant de foutre<sup>144</sup> ! » Suite à cela, Durand rejoint les libertins alors qu'on la croyait morte et raconte son périple. Elle a effectivement empoisonné vingt milles Italiens et une autre femme a péri à sa place, puis elle a fuit Venise pour la France, de peur d'être exécutée afin de ne pas laisser de témoin de cette affaire sordide. Cette troupe de libertins nouvellement assemblée, Noirceuil est nommé ministre et Juliette

---

142 *Ibid.*, p. 579.

143 *Ibid.*, p. 582.

144 *Ibid.*, p. 584.

vivra encore dix ans comme elle le fit avant de succomber. Sade abandonne là le récit et enveloppe le tout de mystère.

Il est évident que le personnage de Juliette a une importance de premier ordre dans les écrits sadiens, et plus que probablement dans le cœur de l'auteur. « Frappante est la similitude de comportement entre Juliette et Sade, qui n'aura travaillé à rien d'autre qu'à cette quête éperdue de la forme au-delà des formes pour retrouver le mouvement de l'univers<sup>145</sup>. » Le roman pourrait certes être largement abrégé. Toutes ces descriptions interminables et ces scènes pornographiques d'un irréalisme profond pourraient être tronquées, au profit d'un traité sur la philosophie naturelle qui ne dépasserait pas la centaine de pages. Mais c'est justement cette forme si particulière qui fait la force et la singularité des textes de Sade. Entre l'humour et le caractère foncièrement crypté de l'écriture, Sade attire le lecteur dans un univers maléfique unique.

« Faut-il, au nom de la liberté d'opinion accepter la promulgation d'idées qu'il nous est difficile d'adopter ou que nous abhorrons ? Faut-il brûler Sade ? ou est-il possible, sans pour autant lui donner raison, de tirer certains enseignements de son œuvre peut-elle enrichir une philosophie féministe, y compris une philosophie de la liberté sexuelle ? Lire Sade ce n'est ni en approuver ni en désapprouver les écrits, mais plutôt considérer qu'une réflexion sur son œuvre et son dessein ouvre une perspective nouvelle sur la condition humaine dans sa dimension fondamentale, celle du sexe et du genre. Ce qui nous permettrait de mieux nous connaître et de mieux définir nos objectifs<sup>146</sup>. »

Il est incontestable que Sade a eu un impact considérable sur la libération des mœurs et de la sexualité, d'abord parce qu'il n'y a rien de tabou, ni rien de sacré dans sa pensée. Effectivement, il prend la peine de séparer le masculin du féminin et offre ainsi des vues sur les forces et faiblesses de chaque genre. À sa manière, Sade travaille à la libération progressive des femmes, prisonnières d'une condition sociale ingrate en cette fin de XVIII<sup>e</sup> siècle. Donner raison à Sade n'est pas envisageable, sous peine d'être soi-même un meurtrier en puissance sans scrupules. Mais le considérer sous différents aspects, questionner la communication des styles et la cohérence conceptuelle de l'ensemble, sans oublier l'humour implicite mais omniprésent et la théâtralisation du

---

145 Annie Le Brun, *Attaquer le soleil*, Paris, Musée d'Orsay / Gallimard, 2014, p. 284.

146 Judith Butler et al., « Beauvoir sur Sade. De la sexualité à l'éthique », in *L'Homme & la société*, n° 150-151, Paris, ARSSH, 2003/4, pp. 69-97. DOI 10.3917/lhs.150.0069, p. 71.

récit, voilà qui se prête à la réflexion philosophique, plutôt qu'un rejet en bloc du corpus sadien sous prétexte de trop grande inadéquation à la réalité.

« Au contraire, Beauvoir nous encourage manifestement à lire Sade, et son essai, *Faut-il brûler Sade*<sup>147</sup>? nous en donne une interprétation personnelle. En le lisant, elle fait seulement apparaître qu'il *vaut la peine d'être lu*. Pour parler clairement, elle n'en fait pas un allié, ni ne suggère que nous devrions l'absoudre, elle ne l'érige pas en modèle pour l'action, ni en exemple de la liberté sexuelle pour laquelle elle combat. Elle prétend, au bout du compte, que Sade se trompe en interprétant la rébellion comme un acte purement individuel, en passant de ce fait à côté du sens de l'« action » et en refusant de renoncer à l'élitisme culturel sur lequel reposent ses stratégies sexuelles et littéraires<sup>148</sup>. »

Cette démarche de Beauvoir est exactement celle sur laquelle nous insistons, en ce sens que Sade mérite lecture. Concernant la question de l'élitisme, il n'y renonce pas, mais rejette tout de même les spectres de l'Ancien Régime. Que le roi devienne bourgeois et renonce à la tyrannie, voilà le message très explicite. Sade est un lecteur de Laclos, qui va à l'évidence influencer tout ce qu'englobe le concept de libertinage dans son œuvre. Les personnages de Laclos sont moins scélérats que ceux de Sade, mais le personnage de la marquise de Merteuil attire particulièrement l'attention sur l'héritage légué par *Les Liaisons dangereuses* de 1762.

« Mais de prétendre que je me sois donné tant de soins pour n'en pas retirer de fruits qu'après m'être autant élevée au-dessus des autres femmes par mes travaux pénibles, je consente à ramper comme elles dans ma marche, entre l'imprudence et la timidité ; que surtout je pusse redouter un homme au point de ne plus voir mon salut que dans la fuite ? Non, Vicomte ; jamais. Il faut vaincre ou périr<sup>149</sup>. »

Cette citation illustre bien dans quel égoïsme et même quel solipsisme psychologique se trouve Merteuil. Son individualité et sa volonté sont souveraines. Rien d'autre qu'elle ne compte à ses yeux

---

147 Simone de BEAUVOIR, *Faut-il brûler Sade ?* nous en donne une interprétation personnelle. Paris, Gallimard, Idées, n°268, 1972, p. 11-82. Cet essai a d'abord été publié dans *Les Temps modernes*, n°74, décembre 1951 n°75, janvier 1952, puis en 1955 aux éditions Gallimard dans la collection « Les Essais » sous le titre *Privilèges*.

148 Judith Butler et al., « Beauvoir sur Sade. De la sexualité à l'éthique », in *L'Homme & la société*, n° 150-151, Paris, ARSSH, 2003/4, pp. 69-97. DOI 10.3917/lhs.150.0069, p. 72.

149 Pierre Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses*, 1782, Paris, Gallimard, Le Livre de Poche, 1952, p. 210.

et le mariage est inadapté aux besoins d'une femme dans le libertinage. « Quelle pitié ! et ces femmes, à qui il manque toujours d'être moi, vous trouvez peut-être aussi que cela manque à votre Cécile<sup>150</sup> ! » Le narcissisme exprimé est total, certes dans un contexte donné par rapport à la vertueuse Cécile, mais avec une vocation universelle. Ce qui déprécie toutes les autres femmes, c'est bien de ne pas être Merteuil. En d'autres termes, ce qui n'est pas moi n'est pas aussi bien que moi. Juliette n'en finira pas d'illustrer ce précepte subjectiviste et solipsiste au nom de l'égoïsme, jusqu'à la dévalorisation, puis la réification d'autrui. Il y a de plus une perte d'importance de la réalité d'autrui, en parallèle de la chosification. Il n'a aucune importance, ce n'est qu'une machine indéterminée que la nature a créé. Pour Merteuil déjà, l'amour est une faiblesse qui provoque la perte des libertins sans coup férir. Les femmes en particulier doivent méticuleusement planifier toutes leurs exactions et éliminer toutes les faiblesses de leur existence. « Mais pour peu qu'une femme raisonne, elle doit savoir qu'indépendamment de la faute qu'elle commet, une faiblesse est pour elle le plus grand des malheurs ; et je ne conçois pas qu'aucune s'y laisse jamais prendre, quand elle peut avoir un moment pour y réfléchir<sup>151</sup>. » Les femmes peuvent exploiter la vindicte des hommes à leur avantage et les asservir en les montant les uns contre les autres. « Le diable à cela est que les femmes en ont toujours un tout prêt ; pour peu qu'elles soient jolies, elles n'ont qu'à dire, les vengeurs pleuvent de tous côtés<sup>152</sup>. » Sade n'en démord pas, les maris n'ont pas à enchaîner les femmes à la fidélité, surtout s'ils ne sont pas eux-mêmes fidèles. Le couple ne doit reposer que sur l'amitié et la liberté.

« - Eh bien, ne vous imite-t-elle pas, quelle est la loi barbare qui enchaîne inhumainement ce sexe en nous accordant à nous toute liberté, est-elle équitable ? Et par quel droit de la nature, enfermerez-vous votre femme à Sainte-Aure, pendant qu'à Paris et à Orléans vous faites des époux cocus ? Mon ami, cela n'est pas juste, cette charmante créature dont vous n'avez pas su connaître le prix, est venue chercher d'autres conquêtes : elle a eu raison, elle m'a trouvé ; je fais son bonheur, faites celui de Mme de Raneville, j'y consens, vivons tous les quatre heureux, et que les victimes du sort ne deviennent pas celles des hommes<sup>153</sup>. »

---

150 *Ibid.*, p. 323.

151 *Ibid.*, p. 325.

152 Marquis de Sade, *Contes licencieux*, 1788, Genève, Crémille, 1973, p. 175.

153 *Ibid.*, p. 190.



Juliette n'en reste pas moins un personnage ambiguë. Est-ce bien une femme, ou un androgyne, un avatar de Sade et de la raison, mais avec des atours féminins ? Klossowski décèle très bien cet aspect et le met en lumière.

« Mais à partir de ce dernier cas, Sade élabore telle une synthèse le simulacre de l'androgyne : non pas en tant que homme-femme, mais en tant que femme-homme. Ainsi a-t-il voulu sa *Juliette*. En effet, à l'inverse de l'homme, plus particulièrement du pervers sadien qui, dans la monstruosité intégrale définit le sensible, *l'héroïne sadienne énonce la raison*. Comme elle ne l'exerce que pour mieux ressaisir le sensible qu'elle est originairement et traditionnellement selon les normes, elle ne le ressaisit qu'autant qu'elle progresse dans l'insensibilité et de la sorte offre le parfait exemple de la morale de l'apathie. Celle-ci est l'une des ressources secrètes de la femme, ici instaurée en doctrine : calquée sur la frigidité féminine, elle en est l'application méthodique. Enfin et surtout c'est l'héroïne sadienne qui porte l'athéisme à son intégralité en le dissociant de la raison normative et anthropomorphe pour libérer la pensée même dans l'ordre expérimental de la monstruosité<sup>154</sup>. »

Si la raison est traditionnellement attribuée à l'homme à cette époque, et la sensibilité à la femme, Juliette fait tout à la fois. Elle utilise avec brio les attraits de son sexe, mais raisonne mieux que tous et est avide de leçons et de discours philosophiques. Elle parvient donc à l'abolition des royautés et à l'athéisme intégral. Elle commence par la sensibilité, arrive à l'apathie et finit par l'insensibilité. Tour à tour, elle exploite les points forts de chaque genre et replace le monstrueux dans la continuité de la nature amoralisée. La vertu n'a pas réellement voix au chapitre, sauf pour être immédiatement ridiculisée et contredite. Le chemin de la vertu est irrationnel. « Les libertins seuls paraissent détenir une vérité issue de la « raison<sup>155</sup> ». » La structure du dialogue libertin est tel un monologue forcé qui réfute, assimile le propos d'autrui et accapare la parole au nom de la raison. Juliette n'en finit pas d'actualiser son édifice philosophique et apprend des monologues de chaque grand libertin. « Surtout que Juliette n'est pas la seule femme de l'univers sadien à échapper aux rôles qui y sont habituellement dévolus aux représentantes du beau sexe<sup>156</sup>. » Dans le récit, Juliette est invincible, immortelle, aussi longtemps qu'elle suit la voie du mal. Si elle devait faiblir - comme elle ne le fit qu'une seule fois - elle tomberait sous la coupe de l'infortune et mourrait à coup sûr.

---

154 Pierre Klossowski, *Le philosophe scélérat*, 1947, Paris, Seuil, 2002, p. 48.

155 Jean-Marc Kehrès, *Sade et la rhétorique de l'exemplarité*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2001, p. 131.

156 Annie Le Brun, *On n'enchaîne pas les volcans*, Paris, Gallimard, 2006, p. 129.

« Il en résulte alors que si Sade s'en remet néanmoins, pour ce faire, à la figure féminine de Juliette, c'est qu'elle lui permet d'établir, avec une évidence imparable, que *la question de la liberté se pose physiquement*, et même qu'elle est indissociable de la question du corps. Car il faut se rendre compte que le même renversement de perspective est à l'origine de la radicale nouveauté de *La philosophie dans le boudoir* dont Sade vient de faire le premier lieu de la mise à l'épreuve des idées par le corps et du corps par les idées. Tant et si bien qu'on peut voir dans le passage du personnage de l'ingénue libertine qu'est Eugénie de Franval à celui du premier dandy femelle que va devenir Juliette la poursuite d'une entreprise sans précédent philosophique<sup>157</sup>. »

Comme il n'y a pas d'immortalité de l'âme chez Sade et qu'elle est indissociable du corps, le flux des idées est déterminé par la matérialité du corps et ses caractéristiques toujours spécifiques. Ce dandy-femme qu'est Justine ne craint pas la mort, puisque le corps est matière, particules d'énergies qui ne font jamais que se dissoudre dans la décrépitude, avant de se disperser et de se réassembler pour former de nouveaux corps. Ainsi les libertins s'échauffent lubriquement de leurs méfaits et de leur imagination.

« En fait, tout le personnage de Juliette est construit sur ces deux vitesses qui entraînent le corps et l'imaginaire dans la course qu'aucune pensée n'a pu concevoir contre la limite, limite de ce qui est limite de la pensée elle-même. Et c'est en cela que Juliette s'oppose *absolument* à Justine, non parce qu'elle est son contraire, mais parce que, en niant physiquement la ruine de sa sœur, elle s'autorise un pari métaphysique qui bouleverse la perspective<sup>158</sup>. »

Précisons toutefois que Juliette demeure l'opposé évident de Justine, tout simplement parce que leurs deux concepts directeurs sont des contraires. L'écriture sadienne ne fait pas dans la dentelle, elle est tout en excès. Lorsqu'un personnage incarne une notion ou une valeur, il le fait de façon obsessionnelle, jusqu'à la démence ou la débilité si besoin est. Juliette ne nie pas non plus la ruine physique et morale de sa sœur, elle n'en a que faire par apathie et égoïsme, et s'en amuse par sadisme. Le pari libertin est l'inverse de l'habituel pari pascalien et contredit les rapports de force habituels entre le vice et la vertu. Puisque Dieu n'existe pas, tout est permis et la relation entre les sœurs n'existe pas pour être honorée, mais détruite.

---

157 *Ibid.*, p. 142.

158 *Ibid.*, p. 143.

« Et c'est là que revient plus pressante la question de savoir pourquoi Juliette est une femme, c'est-à-dire pourquoi cette femme qui n'en est pas une le reste néanmoins, fût-elle unique en son genre. Je dirais, cette fois, parce que, en plus de l'extraordinaire tremplin physique que constitue sa malheureuse sœur, Juliette a un *secret* qui la différencie de ses amis libertins, hommes ou femmes<sup>159</sup>. »

Ce secret que Juliette détient, nous l'exposerons sans attendre. Justine est un faire valoir qui par son infortune met en valeur la réussite de Juliette. Même physiquement, son corps permet au vice de tourmenter la vertu. Elle est organiquement là, autant profiter de l'aubaine. Sade a besoin de réunir les deux sœurs à la fin des récits pour faire périr Justine. S'il n'y avait pas cette exigence littéraire et scénaristique intrinsèque, il faudrait qualifier de miraculeuse la survie de Justine, pendant une période aussi longue, dans un univers où la vie ne tient jamais qu'à un fil. « Être libertin ne garantit rien dans le monde sadien, et surtout pas la vie. On y meurt facilement car, en fin de compte, survivent uniquement ceux qui se montrent capables de *doubler* la nature, à tous les sens du terme, c'est-à-dire à la fois de la dépasser et de la trahir. Question de vie ou de mort<sup>160</sup>. » L'objet du désir est toujours en inadéquation avec l'objet choisi pour le réaliser. Le désir résiste encore et encore, a besoin de réitération constante et finalement se transforme. Dans le cas des libertins, il les aiguillonne infiniment et ne les soulage que très brièvement, avant de dégénérer en quelque chose d'à chaque fois pire. Juliette en voyageant et en découvrant de nouvelles pratiques, paye de son corps ce qu'elle se voit à chaque fois confirmer.

« Comme si, en fin de compte, ils ne voulaient pas admettre ce que Juliette n'a cessé de payer pour voir, comme au poker, je veux dire de payer physiquement pour savoir que l'objet du désir ne se manifeste jamais que comme trahison du désir. Voilà ce qui la différencie de tous, d'avoir acquis physiquement cette certitude dont les autres libertins s'efforcent de faire un système. Ainsi, alors que tous dépensent leur énergie à nier ce défaut de l'objet, quitte à le détruire pour lui donner une existence négative, Juliette part, au contraire, de cette trahison pour élaborer son secret sur l'horizon le plus vide<sup>161</sup>. »

---

159 *Ibid.*, p. 144.

160 *Ibid.*, p. 145.

161 *Ibid.*, p. 147.

Le secret si bien exploité réside dans le fait que l'imagination seule amène au bonheur, parce que le fantasme est supérieur en volupté et en excitation à la réalisation. Encore un solipsisme sexuel, psychologique et masturbatoire.

« Je ne sais si cette étrange recette infirme ou confirme qu'« il n'y a pas de rapport sexuel », pour reprendre la question agitée ici<sup>162</sup>. Mais je sais qu'elle infirme et confirme à la fois l'allégation de Sade selon laquelle « tout le bonheur de l'homme est dans son imagination ». Car on pourrait avancer que c'est bien parce que tout le malheur de l'homme est dans son imagination - nous l'avons vu - que Juliette a recours à cet incroyable subterfuge pour prouver, à l'inverse, que tout le bonheur de l'homme est dans son imagination<sup>163</sup>. »

Il n'y a effectivement peut-être pas de rapports sexuels et la chose peut se comprendre de diverses manières. Il n'y a peut-être qu'entre libertins que le sexe est consenti, les victimes étant violées, le rapport est unilatéral. Ou alors, il ne s'agit que de deux entités mécaniques qui font ce que la nature a inscrit en eux. Ou encore pire, le sexe entre deux êtres égoïstes devient l'échange charnel de deux solipsismes. Finalement, peut-être que le rapport sexuel n'est qu'imaginaire, et que l'individu l'entretient avec un objet souvent différent, qui du fait même qu'il est réifié, ne s'inscrit pas dans un rapport, mais dans un prendre quelque chose d'un corps, qui ne saurait même réellement donner ou échanger.

« Extraordinaire travail entre l'écriture automatique et le rêve dirigé au cours duquel Juliette s'aventure au plus profond des coulisses de la solitude pour affronter un arbitraire érotique dont la détermination ne semble d'ailleurs différer en rien de l'arbitraire poétique. D'où la force de ce secret qui permet à Juliette d'élaborer à son propre usage un équivalent de la construction mentale des *Cent Vingt Journées de Sodome*, tel le plus singulier théâtre de la mémoire qui s'ouvrirait sur le grand spectacle du fonctionnement de la pensée se confondant avec le désir<sup>164</sup>. »

La sexualité n'a effectivement pour but que de justifier les discours et de les provoquer. L'inverse pourrait aussi être soutenu et reste défendable. Il est possible que tous ces libertins se bercent

---

162 Tel était le titre du colloque.

163 Annie Le Brun, *On n'enchaîne pas les volcans*, Paris, Gallimard, 2006, p. 129.

164 *Ibid.*, p. 153.

d'illusions, alors qu'ils restent des hommes de chair qui copulent. « Donnez corps à l'idée, donner des idées au corps, le voilà le secret de Juliette<sup>165</sup>. » Le secret de Juliette prend de la consistance, il y a convergence entre l'imagination, qui peut prendre un corps pour exemplifier le fantasme, et le corps qui s'offre aux sens et donne naissance à toujours plus de fantasmes.

« C'est en ce sens que le secret de Juliette peut passer pour emblématique de la propre histoire de son inventeur, telle la plus rigoureuse miniaturisation d'une course éperdue du désir pour trouver, au-delà de toute identité et même contre toute identité, sa forme instable, improbable, sa forme toujours à venir. Pour ma part, je tiens ce secret pour l'extraordinaire talisman que Sade a laissé aux voluptueux à qui il disait s'adresser, c'est-à-dire à ceux de comprendre que la *question de la liberté* - pour peu qu'on veuille la penser librement - *se confond avec la question de la forme*, et non pas avec celle de l'identité, et moins encore du genre<sup>166</sup>. »

C'est de l'instabilité grandiloquente et même fréquemment grand-guignolesque du désir et de la sexualité que naît le sentiment de liberté sadien. Quoi de mieux qu'une sexualité délirante pour s'affranchir des codes sociaux et des normes, pour rejeter la religion ? La question de la forme est évidemment centrale. Les possibilités sont infinies dans l'imaginaire et bornées dans le réel, d'où l'irréalisme du récit sadien, qui tend vers le fantastique à travers les exagérations et les figures monstrueuses, comme celle de l'ogre Minski. La réalité se heurte pourtant implacablement aux fantasmes. Sade le paie de son emprisonnement. Mais tout est une affaire de perspective. Le libertin se sent libre, qu'il soit homme ou femme, et n'a de cesse de repousser les limites. Juliette est l'exception, le sujet auto-centré par excellence, mais il est à chaque instant remplaçable par un autre. Tel libertin plutôt qu'un autre, voilà qui importe peu à la nature, du moment que le vice et la vertu se détruisent mutuellement.

« C'est pourquoi, au bout du compte, je serai tentée de dire que Juliette est quand même une femme. À ceci près qu'il serait indécent que quelque femme que ce soit en tire la moindre gloriole. Car ce serait aussi faux que ridicule. D'autant qu'il faudra un jour revenir sur la violence imprescriptible que Sade fait subir à la féminité en choisissant justement sa forme pour dénier son essence procréatrice. À ce prix quelque peu scélérat se conquiert pour lui la liberté de penser, à ce prix quelque peu criminel se découvre pour lui la matérialité de la liberté<sup>167</sup>. »

---

165 *Ibid.*, p. 154.

166 *Ibid.*, p. 154.

167 *Ibid.*, p. 157.

Certes, Juliette est une femme, au sens strict du terme. Sous sa redoutable androgynie, elle conserve les caractéristiques d'une femme comme l'a voulu Sade. Aucune femme saine d'esprit ne saurait publiquement se réclamer d'elle ou de ses enseignements, mais elle fait montre d'une force de volonté incroyable dans le récit. Elle est l'illustration même de la solitude et de la fracture psychologique qui la sépare du monde. Rien n'est grave ou dramatique pour elle, la liberté réside dans ce détachement. Toujours entourée et en compagnie, elle n'en demeure pas moins toujours seule, dans son solipsisme psychologique. Juliette devient mère et prend la vie de son enfant pour mieux affirmer sa liberté capricieuse et affranchie de tous les artifices humains. La violence que Sade fait subir aux femmes est comparable à celle que les hommes endurent sous la torture. Il n'y a pas de primat de l'un sur l'autre, sauf dans le cas des grossesses malmenées. La force revient aux hommes, la fourberie et la ruse aux femmes. C'est avec beaucoup de pertinence qu'il fait des femmes des empoisonneuses bien plus habiles que les hommes. La liberté dans le réel est affaire de matérialité, puisque toutes les caractéristiques et possibilités humaines relèvent du corps et de la matérialité. Le corps est premier et englobe toutes les facultés qu'il est possible à l'homme de déployer. L'âme est une notion vide, l'intellect n'est ni séparé ni indépendant du corps, mais il en dépend. La question de l'homme-machine qui n'est de prime abord qu'un détail de la pensée sadienne est en réalité de première importance.

### 1.1.3 : Libre arbitre ou pur mécanisme ?

« Misérables créatures, jetées pour un moment sur la surface de ce petit tas de boue, il est donc dit qu'il faut que la moitié du troupeau soit la persécutrice de l'autre<sup>168</sup>? »

Nous avons évoqué dans la précédente section l'importance de l'aspect mécanique de l'homme, véritable homme-machine dans la pensée de Sade. En effet, cette caractéristique de l'homme peut apparaître de prime abord comme secondaire, comme une simple composante de l'humain. Mais, c'est l'inverse qui se dessine à force de discours libertins. Quand ces derniers ne parlent pas de Dieu, de la politique, de l'athéisme ou du mal, ils exposent régulièrement leurs vues sur les rouages de la machinerie humaine. C'est l'une des forces de Sade de convoquer sans cesse l'imagination et la capacité de représentation des lecteurs.

« Et là n'est pas le moindre paradoxe des effets de la pensée de Sade qui, pour être une des plus solitaires, va rencontrer, révéler ou attiser des préoccupations qui hantent l'histoire de la représentation. Ainsi, de métamorphose en métamorphose, c'est l'image du corps qui vient interroger l'espace et peu à peu ébranler toute certitude concernant la proportion et l'excès, le contour et l'infini, la nature et l'artifice... Ce qui induit un autre paradoxe : ne semblant guère s'arrêter à l'expression plastique, Sade est celui qui aura continuellement ramené au *défi de représenter l'irreprésentable*<sup>169</sup>. »

Cette solitude que nous exposons, comme solipsisme psychologique de la pensée, est irréductible de l'écriture sadienne. Son héroïne, Juliette, a beau être toujours en compagnie, il s'agit d'association de malfaiteurs solipsistes. C'est grâce à la transformation physique des corps par les viols, les mutilations, la torture et les meurtres que Sade lance un véritable défi à la représentation, tant mentale qu'artistique. Le recours à l'irréel et la monstruosité ne font que renforcer cette dissociation entre le descriptif et ce qui pourrait être, ce qui devrait être.

---

168 Marquis de Sade, *Étrennes philosophiques, Lettre à Mademoiselle de Rousset*, 26 janvier 1782.

169 Annie Le Brun, *Attaquer le soleil*, Paris, Musée d'Orsay / Gallimard, 2014, p. 19.

« Mais, au moment où l'image du corps est gravement menacée de réification à travers les offensives d'une marchandisation de plus en plus violente, nous voilà encore plus redevables à Sade de nous rappeler que notre liberté est à la mesure de notre pouvoir de représentation. Autrement dit, qu'il dépend du désir de chacun d' « attaquer le soleil » et que la proposition vaut plus que jamais<sup>170</sup>. »

Le corps est réifié, il n'en est pas juste menacé. Si les victimes n'ont d'autre choix que de subir, les libertins louvoient ou négocient la mesure des dégâts qui vont leur être infligés au préalable. Mais la possibilité d'être trompé demeure, un libertin qui tombe sous le coup d'un accès de rage tuera, même s'il avait promis le contraire. On comprend bien que Sade remet la liberté entre les mains du pouvoir de représentation, étant lui-même au fond d'une cellule, coupé du monde pendant de nombreuses années. Attaquer le soleil se comprend de diverses manières. Les libertins hauts placés sont des hommes, qui exercent le pouvoir dans la tyrannie, et même si leurs projets se réalisent dans le roman, ils sont chimériques dans le réel. On peut évoquer Saint-Fond qui rêve de réduire la population française drastiquement. Juliette, quant à elle, attaque le soleil en refusant d'obéir aux monarques et à Dieu. Toutefois, malgré leurs délires libidineux, la fatalité resurgit : ils n'y arriveront pas. Tous les fantasmes ne sauraient se réaliser, loin s'en faut, l'imagination et la représentation excèdent de loin le réel. « Ensuite : la Femme est abîmée : on l'empaquette, on l'entortille, on l'embéguine, on la déguise, de façon à effacer toute trace de ses attraits antérieurs (figure, seins, sexe) ; on produit une sorte de poupée chirurgicale et fonctionnelle, un corps *sans devant* (horreur et défi structural), un pansement monstrueux, une *chose*<sup>171</sup>. » Juliette paie de son corps cette tension d'une infinie violence entre l'imaginaire et la réalité. Son statut par moment androgyne est bien pratique, se faisant l'ami de la fureur des hommes et de la sournoiserie des femmes. Les femmes et les hommes sont maltraités à égale mesure, mais la féminité est soumise à un traitement particulier dans la négation de certains de leurs atours sexuels, dans la maltraitance des grossesses et de la progéniture, et dans la préférence quasi-systématique du cul au con. On conçoit très mal une représentation artistique de Sade sans des horreurs et des monstruosité en effigie. « En fait, si imitation il y a, c'est celle d'une nature incitant à sa propre subversion, de sorte que l'art ne peut qu'être essentiellement transgressif<sup>172</sup>. » À l'imitation, il faut ajouter la répétition forcenée, soit dans l'acharnement sur une victime qui ne peut être tuée qu'une seule fois, soit dans la multiplication ritualisée des pratiques sur de très nombreuses victimes. Tous ces comportements procèdent de ce

---

170 *Ibid.*

171 Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, p. 127.

172 Annie Le Brun, *Attaquer le soleil*, Paris, Musée d'Orsay / Gallimard, 2014, p. 31.



que la nature place en chacun, en incitant sans cesse à l'excès et à la transgression. « [...] pour Sade la vérité de la nature est déjà celle d'une énergie que rien n'arrête et d'une liberté qui incite l'homme à s'affranchir de toute loi. Avec cette conséquence que si l'art imite la nature, c'est à devenir le relais de cette liberté infinie<sup>173</sup>. » C'est vers un art épuré de tout l'artifice humain que se dirigent les représentations de l'écriture sadienne. La retenue, le beau et le bien sont abandonnés au profit du maléfique et de l'horreur. Les corps deviennent des poupées, des pantins désarticulés et sont mis en pièces.

« Du coup, il n'y a plus de peinture religieuse, plus de peinture historique, plus de peinture mythologique, en tant que telles, comme il n'y a plus de valeurs morales, politiques, religieuses..., pour maquiller la violence nue qui est à l'œuvre dans les plus célébrées de nos conduites. Car Sade entreprend là ce que n'ose aucun de ses contemporains : n'hésitant à tirer aucune des conséquences de son athéisme, il prend le risque que se défassent, l'un après l'autre, les échafaudages qui tiennent les constructions humaines<sup>174</sup>. »

L'athéisme n'est pas un premier pas vers une nouvelle morale sans divinité, mais un renoncement à la morale au profit d'un excès total, libéré de toute restriction, qui agit directement sur la mutilation des corps, tout simplement parce que rien ne l'en empêche et que les mauvais penchants humains sont libres de s'exprimer.

« Pourtant, comme nous l'enseignent les fresques de Pompéi, bien avant que Sade n'en célèbre les plaisirs, les scènes de flagellation sont une constante de l'iconographie érotique. Mais la mécanisation du monde prenant son essor avant le XVIII<sup>e</sup> siècle y fait apparaître des machines à plaisir, jouant des poulies et des cordes, que Sade ne manque pas d'utiliser dans ses livres pour les perfectionner en cruauté, jusqu'à se plaire à y retrouver parfois des pratiques oubliées d'une martyrologie tombée en désuétude<sup>175</sup>. »

Les corps sont des machines, donc on peut les soumettre à toute sorte d'outils et de mécanismes complexes, véritables trésors d'ingénierie et d'ingéniosité, surtout dans la capacité à prodiguer la douleur. Les machines de torture et de mort, qui ont été présentes tout au long de l'histoire de

---

173 *Ibid.*

174 *Ibid.*

175 *Ibid.*, p. 77.

l'humanité, sont mises à l'honneur, depuis les cordes et la roue jusqu'à la vierge de fer et le taureau d'airain, certaines étant exhumées du passé et même améliorées, dans le but de tordre et trancher la matière organique. « D'où il ressort qu'entre autres, voir souffrir constituerait un mode de vérification en ce qu'il assure de voir ce qu'on ne peut voir autrement<sup>176</sup>. » La cruauté s'accompagne de la sophistication pour exciter les sens. Il est toujours possible de simuler le plaisir et l'orgasme, par contre la douleur et la mort ne peuvent être feintes, lorsqu'elles sont aussi impitoyablement infligées par autrui.

« Je n'hésiterais pas à y voir une évocation du combat mythique de la modernité avec elle-même, annonçant que tout va se jouer entre le débordement et le nombre, autrement dit entre le lyrique et le mécanique. Et dans un tourment où le nombre censé s'allier la géométrie pour maîtriser le vertige passionnel va lui-même générer sa propre ivresse. Ce tourment, il n'est aucun des libertins de Sade qui n'y échappe. Lié au malheur d'une satiété indissociable de l'excès, il incite à tout recommencer pour se mesurer à ce vertige du nombre renaissant de lui-même<sup>177</sup>. »

La poésie côtoie le mécanique. Le bien écrire enveloppe les horreurs du maléfique. Les artifices de la torture élaborée enflamment les passions humaines habituellement inavouables. Tous les libertins ont l'esprit qui s'échauffe et une fois soulagés par l'orgasme, ne connaissent le repos que jusqu'au moment où les batteries lubriques du corps sont rechargées. Ils n'ont de cesse de vouloir recommencer pour trouver à nouveau le repos. Le mode opératoire est voisin de celui des meurtriers en série. « La Fontaine parlera de la « soif insatiable de l'infini ». C'est elle qui incite Sade à prendre pour seule mesure de son désir la démesure de l'univers. Autrement dit, à chercher comment l'infini du désir se confond avec le désir d'infini<sup>178</sup>. » L'expression de La Fontaine est excellente et se comprend en un double sens. Le pouvoir de représentation se repose sur l'infini de l'univers, qui coïncide avec la capacité immense de représentation. Celle-ci se nourrit de ce que la nature a mis à disposition de l'homme, pour sans cesse l'accroître et la stimuler. Cet univers infini stimule infiniment l'imagination et sa capacité à représenter mentalement. Ensuite, l'imagination devient active et n'en finit plus de désirer démesurément. L'univers infini coïncide avec la capacité dévorante du désir de ne jamais s'apaiser et lui sert de combustible. Pour parachever le tout, il faut

---

176 *Ibid.*, p. 84.

177 *Ibid.*, p. 233.

178 *Ibid.*, p. 234.

ajouter l'égoïsme et la solitude dans lesquels sont pris les libertins, dans un subjectivisme total et solipsiste.

« Cette solitude, qui est d'abord celle de la « position » dont nous jouissons (ou que nous souffrons) sur le plan de la vie, ce *solipsisme positionnel* en d'autres termes, est notre être-unique, notre unicité, le fondement (ou le constituant) de notre « irremplaçabilité ». A ce titre, elle forme la source conjointe de notre désespoir et de notre responsabilité à l'endroit de nous-mêmes. Par elle notre *échéance* est aussi bien une *chance*. Mais si nous sommes seuls, nous ne le sommes pas au sens où notre solitude serait une propriété, un attribut de notre être. Nous sommes, chacun est, du fait de son individualité, ou pour mieux dire de son unicité, la propriété de la solitude. Chacun est soi *parce qu'il est seul*. À la solitude – en tant qu'appartenance à telle ou telle « position » incarnée sur le plan d'immanence et d'impression de la vie – il revient de fonder l'individu en son unicité, ou en son essence individuelle<sup>179</sup>. »

Ce solipsisme positionnel est directement lié à la condition sociale, qui va permettre de jouir ou contraindre à subir. L'irremplaçabilité est sujette à controverse. D'une part, le sujet sadien est souverain et inaliénable, de l'autre, lorsqu'il est détruit dans sa matérialité, c'est certes un sujet unique qui disparaît, mais son irremplaçabilité n'est que dans ses attributs physiques. Il n'y en aura plus un autre comme cela, à l'identique. Cependant, personne n'en a cure de cette perte, ni la nature, ni les hommes, puisque la nature va redistribuer l'énergie et la matière pour créer de nouveaux organismes. De ce point de vue, l'individu est totalement remplaçable et n'est nécessaire à rien, il n'a pas de supériorité ou de dignité infinies. Cette inexorabilité de la mort, bien que dédramatisée par les libertins ne fait que renforcer la solitude. « L'isolisme est un néologisme créé par Sade. On pourrait y ajouter l'oxymore : un groupe d'isolistes. Entre isolement social, égoïsme, solipsisme moral, scepticisme, voire nihilisme, ce concept peut être lu tant sur le plan philosophique que politique, moral, et surtout comme un *topos* majeur de la jouissance libertine<sup>180</sup>. » L'isolisme sadien, néologisme de haute valeur, nous conforte dans la perspective solipsiste de la lecture de l'œuvre. Cet isolisme est multiple : c'est une association d'hommes égoïstes et solipsistes qui jamais ne découvrent en autrui un autre moi qu'il faut respecter comme soi, c'est un mécanisme de l'homme-machine entouré d'autres hommes-machines, c'est une solitude de l'écrivain au point de vue si particulier, unique, et c'est une solitude du prisonnier qui ne peut s'évader des murs de sa prison.

---

179 Paul Audi, *L'éthique mise à nu par ses paradoxes, même*, « La fin », PUF, Perspectives Critiques, 2000, § 24 de l'article.

180 Pascal Pierlot, « D.A.F. de Sade : entre groupe et isolisme, libertinage et sublimation de mort », in *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n° 68, Toulouse, Érès, 2017/1, p. 210.

C'est aussi une mise au ban de la société que subissent les démunis, comme Justine. « Car, seul dans son siècle à se réclamer d'un « isolisme » qui renvoie à une définitive solitude existentielle, Sade en éprouve les incidences psychiques, sociales et politiques, jusqu'à y découvrir la raison de tous ces espaces paradoxaux qui ont affaire avec l'infini du désir : « Rien ne contient le libertinage [...] la vraie façon d'étendre et de multiplier ses désirs est de vouloir lui imposer des bornes<sup>181 182</sup> ». » Le libertin, comme nous l'avons déjà souligné, ne craint pas le désespoir, puisque sa mort est dédramatisée. Il n'y a pas de Dieu, ou en tout cas pas de Dieu des grands monothéismes, et pas d'immortalité de l'âme. Les tourments psychologiques éventuels sont donc strictement terrestres. La compagnie des hommes n'y change rien, c'est dans l'isolisme que le libertin découvre la volupté. Plus on fixe d'interdits, plus le libertinage se renforce. Les murs d'une prison ne sauraient venir à bout de l'infinie imagination de Sade et de son pouvoir de représentation, qui trouvent un mode d'expression dans l'écriture. Pris dans tous ces fers et dans toutes ces contraintes, l'individu est-il libre d'être isoliste ou solipsiste ? La réponse est à double tranchant. L'homme vertueux va se bercer d'illusion dans une liberté factice, qui lui vient probablement d'un système construit sur la morale et la douceur des mœurs, le tout chapeauté par Dieu. L'individu libertin a compris que l'égoïsme procède de la nature et est inaliénable en l'homme. Il est donc libre de son solipsisme parce qu'il estime que par honnêteté intellectuelle, il n'a aucun autre choix. C'est la nature qui le rend libre et le force à être libre. Cette liberté est donc contradictoire, et en elle-même, partielle. « Ainsi les individus ne sont pas égaux entre eux, mais "aucune distinction" ne doit gêner les plaisirs de la Société, autrement dit sont tous des pions identiques, à qui il est interdit de refuser les plaisirs imposés<sup>183</sup>. » Il n'est pas question d'égalité dans la pensée sadienne, parce qu'il s'agit d'une invention humaine. Il n'y a pas d'égalité dans la nature, juste une appartenance à la même espèce. « Le pacte sadien est faustien en ce sens qu'il s'agit de tout savoir sur les désirs, d'expérimenter tous les fantasmes, en niant l'existence de Dieu, qui, s'il existait et était tout-puissant à imposer la vertu, ne permettrait pas le vice et le libertinage<sup>184</sup>. » Cet inverse du pacte pascalien est donc bien faustien. Comme Dieu n'existe pas, tous les comportements sont permis. S'il était amour et omnipotence, il imposerait la vertu et sanctionnerait les libertins. Comme il n'agit pas, il est soit inexistant, soit désintéressé, soit faible et donc indigne du divin, soit maléfique. Abandonnant le divin au profit de l'organique, Sade n'en finit pas, au nom de la matérialité, d'écrire de longs passages descriptifs sur

---

181 Marquis de Sade, *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, op cit. , vol. I, introduction, p. 57.

182 Annie Le Brun, *Attaquer le soleil*, Paris, Musée d'Orsay / Gallimard, 2014, p. 280.

183 Pascal Pierlot, « D.A.F. de Sade : entre groupe et isolisme, libertinage et sublimation de mort », in *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n° 68, Toulouse, Érès, 2017/1, p. 211.

184 *Ibid.*

les lieux visités et les corps employés. « Sade veut maîtriser parfaitement un jeu de variations et de combinatoires des automates à jouissance que sont les objets des libertins. Il mesure arithmétiquement les organes, dénombre les corps, les actes, les passions et dresse le bilan<sup>185</sup>. » Cette manière de procéder n'est pas sans rappeler les machines artificielles, observées de la fenêtre, dans la seconde méditation des *Méditations métaphysiques* de Descartes, en 1641. Mais Sade ne doute pas, il est convaincu du caractère mécanique de l'homme. Il y a conflit entre nature, machinerie et recherche de liberté absolue du libertin. Il subsiste un point commun toutefois : le refus de tout pouvoir supra-individuel et de structure du pouvoir. Stirner contrôle la nature et l'apprivoise. Il est maître de ses désirs. Le besoin fou de liberté des libertins en fait des possédés, selon sa terminologie. Un libertin est un enragé qui a moins de valeur intellectuelle que les têtes agitées de Stirner. Un libertin est un individu réduit dans la perspective stirnérienne. Juliette se rapproche plus de l'Unique, parce qu'elle est en-dehors de certaines normes sadiennes, du fait qu'elle s'arrache momentanément à l'impératif absolu, à l'idée fixe de liberté des libertins, en faisant la synthèse de leurs discours et en s'adaptant durant sa longue initiation. L'État est l'ennemi de l'individu dans les deux pensées, Sade veut toutefois le conserver en le limitant. La question du libre arbitre est très épineuse chez Sade. Chez Stirner, la volonté est au-dessus des pulsions de la nature et permet de témoigner de sa singularité, sa particularité, son propre à soi. Sade utilise la raison pour s'auto-libérer, mais n'y parvient que grâce à la nature et à son irréductible teneur maléfique première. La révolte individuelle et spirituelle est préférée à la révolution collective, à l'indignation dans la sphère générale, pour Kierkegaard. La vision de l'auteur danois est à l'opposé de celle de Sade, puisque la liberté est en Dieu et non sans Dieu, et dans l'intériorité plutôt que dans la matérialité. Les individus de Kierkegaard ne sont pas des automates, et leur faculté à imaginer ne change rien à leur liberté, contrairement à Sade qui lorsque la réalité n'y suffit plus, déplace la liberté dans l'imagination et la faculté de représentation.

« Il existe, pour Sade, deux sortes de pulsions naturelles : la première est effrénée, énergétique et expressive, la seconde est autoprotectrice et cherche à éviter la destruction de l'organisme. La pulsion autoprotectrice est, en général, mise au service de la civilisation et de la moralité, et, de ce fait, tend à s'opposer à la pulsion expressive ou énergétique. Sade s'oppose au pouvoir de la civilisation et à sa traduction juridique en ce qu'elle réprime et met à mal l'énergie qui est propre aux êtres humains<sup>186</sup>. »

---

185 *Ibid.*

186 Judith Butler et al., « Beauvoir sur Sade. De la sexualité à l'éthique », in *L'Homme & la société*, n° 150-151, Paris, ARSSH, 2003/4, DOI 10.3917/lhs.150.0069, p. 76.

Le juridique et le légal ne font qu'entraver l'être humain. Si Sade n'est pas pour un retour intégral à l'état de nature, qui d'ailleurs n'a jamais existé, il est pour l'abolition de ce qui entrave les actes individuels. Tout comme chez Kierkegaard, notamment dans *l'Instant* de 1855, il y a un rejet profond de l'hypocrisie des gouvernants. Mais dans la pensée sadienne, l'hypocrisie sera contrée par plus d'hypocrisie et par la dissimulation des actes criminels.

« Pour Sade, il n'existe pas d'interdit naturel : l'interdit est, par définition, toujours artificiel , et de ce fait, toujours suspect. Le libertinage de Sade n'a rien d'un simple hédonisme : il ne célèbre pas la jouissance sexuelle en soi, mais plutôt une approche systématique de la gratification sexuelle, une science sexuelle appliquée, une architecture du commerce sexuel<sup>187</sup>. »

La sexualité débridée est le meilleur moyen que trouve Sade pour affirmer la liberté vis-à-vis des institutions humaines. Elle provient de la nature et a été constamment décriée par les autorités religieuses. En dissipant ces tabous, Sade place la sexualité au centre d'un processus de libération et d'éveil des consciences. En débarrassant les hommes de Dieu, de la morale, des lois, des préjugés et des jugements d'autrui, Sade donne la priorité aux pulsions premières de l'homme primitif, à savoir copuler, se nourrir, se loger et... abuser de plus faible que lui.

« Ubu comme Sade considère le crime comme naturel. Le criminel n'offense pas la nature bien au contraire il l'honore. Merdre de merdre ! Devenir soi même, c'est exhiber sa férocité, sa cruauté. La plupart du temps, l'individu disperse ses forces sur des simulacres : croire en Dieu, avoir un idéal, respecter autrui... L'individu se trompe en croyant qu'il a besoin des autres : « L'homme vrai sait qu'il est seul », écrit Bataille dans *L'Érotisme*. C'est ce qu'affirme Ubu. Il sait qu'il faut nier le rapport à autrui pour préserver sa force<sup>188</sup>. »

Sade ne nie pas totalement le rapport à autrui. Il est certes dans un solipsisme et il réifie indéniablement les autres hommes. Il sait néanmoins qu'il a besoin d'autrui, et le pacte libertin est ainsi fait que l'individu sait que tous les autres libertins en font autant en retour, vis-à-vis de lui. C'est en procédant à rebours que les libertins pourraient se reconnaître entre eux. Je suis l'individu souverain, et pourtant, à tes yeux aussi, je ne suis qu'une machine, qu'un objet ? L'individu isoliste

---

187 *Ibid.*, p. 78.

188 Daniel Accursi, *La philosophie d'Ubu*, Perspectives critiques, PUF, 1999, § 71 de l'article.

sadien sait qu'il n'échappe pas à sa condition. Il est un homme-machine jeté dans le monde par la nature. « La cruauté se révèle comme l'un des sentiments les plus naturels de l'homme, un fantastique moyen de puiser de l'énergie. La haine comme fondement de l'amour, sa vérité<sup>189</sup>. » Le clivage entre la paisibilité de la vertu et l'effusion violente du vice se poursuit. En effet, la cruauté n'est contenue que par l'éducation et les lois. Si, à l'image de Sade, on préfère écouter la nature, il n'y a aucune raison de réduire à néant la cruauté inhérente à chacun. Elle est d'ailleurs très utile à la nature, comme un aliment des forces destructrices. En revanche, chez Sade, la haine n'est pas au fondement de l'amour. Les deux sont opposées et l'amour est une faiblesse, qui n'a tout simplement pas sa place dans le libertinage et la pratique du mal. Les hommes-machines n'ont d'ailleurs aucun besoin et aucun motif valable de s'aimer. En ce sens, l'amour, lui aussi, est une invention des hommes, un artifice.

« Sade impitoyable : la machine qu'est son texte ne peut pas ne pas mettre à nu chez son lecteur, à la fois victime et complice, le point nodal de sa propre vérité inconsciente et structurante quant à l'affaire sexuelle – que cette vérité soit hystérique, obsessionnelle, phobique, perverse en effet, ou psychotique (il y en a). Impossible : impossible d'abord, semble-t-il, d'échapper à cette assignation qui ne se joue pas au niveau de la psychologie, de la stratégie consciente, mais de la disposition inconsciente<sup>190</sup>. »

Sade, de par l'horreur de son récit, prend effectivement le lecteur pour complice. Peut-être y dévoile-t-il de façon interne les passions inavouables du lecteur, libre à chacun de répondre à cela. Sade ne laisse en tout cas pas de marbre. Les réactions les plus diverses se rencontrent à son égard, depuis le rejet et le dégoût, en passant par l'indifférence et l'ennui, jusqu'à un enthousiasme profond et un attrait pour son humour si particulier.

« [...] si épiphanie de l'être il y a, au sommet du cérémonial pervers comme à l'issue de la longue quête dans laquelle il entraîne son ou sa partenaire, c'est l'épiphanie d'un dieu mauvais, d'un « Être suprême en méchanceté ». Ce n'est pas la splendeur d'être qui sera au terme révélée mais l'horreur nue d'un néant par-delà tout étant, non pas d'un être qui permet la fondation d'un monde mais d'un abîme (Abgrund) qui entraîne irrésistiblement le maléfice d'un hors-monde où d'un im-monde (Ungrund)<sup>191</sup>. »

---

189 *Ibid.*, § 106 de l'article.

190 Bernard Sichère, « Sade, l'impossible », in *Lignes*, n° 14, Paris, éditions Léo Scheer, 2004/2, p. 142.

191 *Ibid.*, p. 143.

Il n'y a pas d'épiphanie, puisque le rituel libertin demande toujours une inlassable répétition. L'avènement est d'abord celui d'un non Dieu, ensuite seulement, peut-être, celui d'un Dieu maléfique, avant de retourner à l'athéisme intégral. Le néant ou le nihilisme sont relatifs chez Sade, puisque l'énergie est transformée puis redistribuée. Il n'est pas question du triomphe final du vice sur la vertu, ni d'une eschatologie. L'éternité elle-même est tout simplement sujette à changement, en fonction des agissements de la nature dans l'univers. Le terme d'abîme est à comprendre du point de vue humain et sensible. Au contraire, du point de vue du libertin et de la nature, il n'y a qu'apathie, et pas plus de gouffre que de gloire céleste. « Il ne s'agit pas d'une métaphysique spéculative mais d'une métaphysique en acte : de la réalisation d'une posture intrinsèquement métaphysique (dans le rapport à soi et le rapport à l'être) par la quête effective d'une jouissance imposant un cérémonial issu de l'essence interne du désir en question<sup>192</sup>. » Il y a effectivement un rituel ou un cérémonial dans les pratiques libertines, mais le but n'est pas de chercher une transcendance divine, mais naturelle. Le libertin n'entre pas en communion ou en transe, il pratique le mal comme le veut la nature, et jouit ce faisant. Il n'y a rien au delà de ces actes. Le terme de métaphysique est d'autant plus problématique qu'il n'y a rien au-dessus de la nature, qui est aussi la cause première de tout ce qui est.

« [...] on ne peut confondre le libertinage selon Sade ni avec la réalité des sociétés libertines concrètes de son époque, ni avec aucun projet social (l'apologie sadienne de l'isolisme est sans appel), bien que (c'est là le paradoxe) ses héros scélérats ne cessent de professer des thèses à la fois philosophiques et politiques. En somme, le libertinage selon Sade est bien un libertinage impossible en ce que, se soutenant de la langue seule et des performances de la langue, il intervient en travers de toute scène sociale et politique comme une mauvaise conscience provocatrice<sup>193</sup>. »

Le libertinage du XVIII<sup>e</sup> siècle est assurément différent de ce que décrit Sade. Laclos fournit des exemples plus réalistes de la chose. Il n'y a effectivement aucun projet social derrière les actes libertins. Ils préfèrent la nature aux lois humaines et restent cachés aux yeux du monde. Les discours philosophiques et politiques sont intimement liés à la position qu'occupent les libertins dans la société. Du fait qu'ils ne peuvent détruire toute la société, ils peuvent néanmoins y faire régner le mal et lui opposer la nature partout où ils le peuvent. Le libertinage de Sade est en

---

192 *Ibid.*, p. 144.

193 *Ibid.*, p. 152.



lui-même impraticable, d'abord physiquement, et ensuite moralement, parce que la société des hommes et l'État s'y opposeront promptement. La lecture de Sade concerne l'individu isolé et son rapport au monde. Sade susurre des mots subversifs à l'oreille du lecteur, et le ver de la liberté est, pour ainsi dire, dans la pomme.

« Ce qu'il faut penser et qu'il est difficile de penser, c'est ainsi la manière dont se déploie dans le texte de Sade, dans le registre d'une invraisemblance (la multiplication des horreurs) qui a effet de vérité, le caractère libérateur de cette vérité : non dans le sens d'une apologie du crime, mais dans celui d'une exploration fictive de l'athéisme intégral, puisque tel est le véritable nom du « libertinage », à la fois doctrine libertine des plaisirs et doctrine libertaire de l'anarchie. Un athéisme qui semble osciller ou hésiter, dans le moment risqué, historique, de sa proclamation, entre le possible d'un nihilisme féroce (Sade est le premier avant Nietzsche à regarder ainsi en face l'éblouissement d'un « Dieu est mort ») et le possible d'une souveraineté enchantée, que borde cependant tout au long la conscience anxieuse du mal<sup>194</sup>. »

La multiplication des horreurs et l'invraisemblance ont probablement un effet libérateur et cathartique, à la fois sur l'individu-emprisonné-Sade et sur le lecteur. L'athéisme intégral est bien évidemment omniprésent, mais il cède par moment du terrain à la stricte philosophie de la nature, remplaçant Dieu, ou à la possibilité de l'existence d'un Dieu maléfique. La notion de libertinage est composite et laisse place à une appropriation individuelle. L'usage de la raison, parfois discutable, explique précisément les divergences des libertins sur les pratiques et les croyances libertines.

« Juliette appartient à la littérature comme Antigone appartient à la tragédie, même si les philosophes et les psychanalystes l'oublient souvent – à la tragédie, c'est-à-dire au poème de la langue. Certes, Sade pousse l'écriture à la limite, par quoi il anticipe sur l'époque qui commence : la beauté de langue et du récit, chez lui, est toujours sur le bord d'implorer sous l'assaut de l'horreur qu'elle signifie. Mais c'est aussi à ce moment que son récit nous tend le miroir le plus nécessaire, même si l'image vue au miroir nous laisse sans voix. Ce qui s'y profile, objet constant, constamment approché au fil des pages innombrables de l'épopée libertine et criminelle, c'est le point où l'homme se défait, où le monde vire à l'im-monde. Ce point, cet abîme, Ab-grund, existe et c'est la vertu de Sade de le choisir comme basse continue de sa partition comme autrement, autrefois, dans un autre monde, les tragiques grecs l'avaient fait. Car Juliette, elle aussi, est sans pitié ni crainte, mais à la différence d'Antigone, elle ne saurait invoquer aucun dieu<sup>195</sup>. »

---

194 *Ibid.*, p. 155.

195 *Ibid.*, p. 157.

Juliette appartient à l'histoire de la littérature, il n'y a pas d'objection à émettre. Mais elle n'est pas un héros tragique. Elle est le personnage principal d'un roman qui pousse le sens et la lecture à la limite du supportable. Elle est d'ailleurs aussi belle et désirable qu'elle est détestable et vicieuse, formant ainsi un contraste constant et transversal entre le beau et l'horrible. Le miroir tendu au lecteur permet l'introspection et l'auto-évaluation morale. Le reflet de Juliette n'apporte pas grand chose, parce qu'elle s'y complaît déjà dans un narcissisme total. Elle n'en finirait pas de s'aimer, même si elle était d'une laideur insoutenable. Elle serait juste forcée de changer de stratagème pour parvenir à la jouissance. Juliette n'a pas le soutien du peuple comme le héros tragique et n'a pas non plus le soutien de Dieu comme le chevalier de la foi lorsque son épreuve prend fin.

« La contre-société libertine sadienne a, de ce point de vue, une infinie fécondité : comme communauté possible, elle nous rappelle la valeur élitiste et singulière du plaisir rebelle à toute normativisation ; comme communauté impossible, elle dit le mensonge de toute raison identifiée à la proclamation d'un Bien commun en venant rappeler l'énigme inépuisable du mal<sup>196</sup>. »

Cette contre-société libertine a plusieurs caractéristiques dont il est utile de se souvenir. Elle est toujours présente, témoignant de la nature qui conteste les institutions humaines, toujours changeante et en mouvement, cachée du monde et secrète dans ses réunions. Elle ne concerne d'ailleurs qu'une minorité d'individus et non la moitié comme le suggère l'exergue de la présente section, qui exagère à dessein. Le plaisir rebelle n'est pas réellement élitiste, il est juste rare et singulier. Les membres de cette contre-société des égoïstes appartiennent de façon indifférenciée à l'élite ou au peuple, du moment que le mal y est pratiqué. Mais la hiérarchie y reste très verticale, le libertin le plus excité, le plus dangereux et le plus riche y règne en maître et dispose des vies comme il le souhaite. La pratique du mal n'a rien d'une énigme chez Sade, puisqu'elle provient directement de la nature, bien que sa forme soit surprenante et changeante, parce qu'elle est soumise aux caprices des libertins. En ce qui concerne le Bien commun ou supérieur, il est d'emblée disqualifié par l'égoïsme et l'isolisme.

---

196 *Ibid.*, p. 158.

« Faire du corps libertin un automate à jouissance présente au moins quatre avantages : conçu comme machine le corps n'a plus à rendre de comptes à une quelconque instance qui le transcenderait. (conscience, âme...) [...] La machine en éliminant l'âme se débarrasse du même coup de tous les préjugés de la morale ; imperméable au remords et à la pitié, inaccessible à toute idée de culpabilité, elle affirme en somme que si l'âme n'existe pas, tout est permis. Le corps-machine engage une sorte de « destin des pulsions. » Il met hors jeu toute prétention à une volonté responsable ; ce qui s'impose est l'évidence d'un ordre matériel, aveugle, désigné comme « nature » et auquel il vaut mieux adhérer avec humour<sup>197</sup>. »

Ces avantages méritent quelques précisions. L'âme n'est pas immortelle et est une notion vide directement liée au corps. Il en va de même pour la conscience, mais elle est différente de l'âme, même dans l'écriture sadienne. Le sujet pense et est conscient de ce qui se passe autour de lui. Cependant, il n'est pas infiniment lié par l'âme à une entité supérieure. C'est aussi et surtout vis-à-vis du corps torturé d'autrui que le libertin estime ne pas avoir de comptes à rendre, ni à autrui, ni à une transcendance. Les hommes peuvent tuer au même titre que les animaux. Puisque l'âme n'existe pas, il n'y a aucune raison de suivre la morale et de faire montre d'empathie. « En tant que mécanique, le rapport à autrui est lui-même exonéré de toute psychologie, soit au premier chef de toute sentimentalité. Pour le libertin, autrui est d'abord un dispositif d'organes à brancher sur le sien<sup>198</sup>. » Ce conglomérat d'organes et de chair qui amène à la jouissance est effectivement plus proche de ce que voit un libertin en sa victime, plutôt qu'un prochain ou un autre moi.

« En toute victime, le meuble (soit le corps inerte, passif, instrumental, souffrant) menace la machine (corps actif, productif, jouissant). Jamais un libertin n'est avili à cette fonction qui toujours connote la servitude, le travail, l'anéantissement (cf. ces expressions éloquentes à propos des domestiques : « faire partie du mobilier », « vendus avec les meubles »...). Le meuble est l'état tendanciel du corps victimal<sup>199</sup>. »

C'est ce que l'on observe dans la hiérarchie des libertins, où les puissants parlent et agissent. Ensuite les hommes de main exécutent, eux-mêmes faisant partie prenante du mobilier. Enfin, les victimes, de purs meubles, ne font qu'endurer. Il reste à élucider la question première de la liberté, qui a motivé toute l'écriture de cette section. Le mécanisme ne suppose pas un abandon total du libre

197 Marcel Henaf, *Sade : l'invention du corps libertin*, Paris, PUF, Croisées, 1978, p. 31.

198 *Ibid.*

199 *Ibid.*, p. 33.

arbitre. La nature place en chaque homme-machine des passions, des inclinations et des pulsions. L'individu n'a aucune responsabilité par rapport à ce qui a été introduit en lui matériellement, organiquement. Néanmoins, l'homme reste une machine douée de raison et d'une faculté de décision. Libre à un vertueux de se contrefaire et de choisir le vice, ou à un vicieux de se forcer à la pratique de la vertu, même si tous les deux seront malheureux. Le libertin a le choix d'agir ou non, et le vertueux également. Dans l'acte isolé, chaque homme peut faiblir et faire l'inverse de ce à quoi la nature l'a prédestiné. Dans cette question de l'œuf et de la poule, concernant la genèse de la liberté sadienne, la nature est première, mais le caractère mécanique de l'homme ne l'empêche pas pour autant de prendre des décisions, dans un univers maléfique, où tout n'est pas pour autant prédéterminé ou prédestiné.

## 1.2 : Stirner et une vie d'homme.

### 1.2.1 : L'importance de l'éducation.

« Steckbrief :

*Bürgerlicher Name Schmidt, Johann Caspar. 49 Lebensjahre.*

*Evangelisch-lutherischer Konfession.*

*Vater Flötenmacher, Mutter Hausfrau, Stiefvater Apotheker.*

*Einmal verwitwet, einmal geschieden, keine Kinder.*

*Nicht vorbestraft.*

*Musterschüler, Musterstudent, Mädchenschullehrer.*

*Eine Monographie, gut sechs Dutzend Artikel in Zeitungen  
und Zeitschriften, zwei Übersetzungen, eine Dokumentation.*

*Nachlaß sonst kaum vorhanden.*

*Schrieb einmal : An großen wie an befreundeten Menschen  
kümmert uns alles, selbst das Unbedeutendste, und wer uns  
Kunde von ihnen bringt, erfreut uns sicherlich...*

*Tja, der Mann, der diesen Satz vor 166 Jahren zu Papier  
brachte, schien ja fast nur aus Unbedeutendem zu bestehen.*

*Was kann an dem schon Großes, ja auch nur Kümmernswertes  
sein<sup>200?</sup> »*

*Portrait :*

*Nom civil Schmidt, Johann Caspar. 49 ans.*

*De confession évangélique luthérienne.*

*Père fabricant de flûtes, mère femme au foyer, beau-père pharmacien.*

*Une fois veuf, une fois divorcé, pas d'enfants.*

*Pas de casier judiciaire. Élève modèle, étudiant modèle, professeur d'école de filles.*

*Une monographie, six douzaines d'articles dans des journaux.*

*et revues, deux traductions, une documentation.*

*Il n'y a guère d'autre héritage.*

*Il écrit une fois : Chez les grands hommes comme chez les amis  
tout nous préoccupe, même le plus insignifiant, et celui qui*

*200 Paul Jordens, Stirneriana 33, Einführung in ein Misverständnis, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2017, p. 10.*

*nous donne de leurs nouvelles, nous réjouit certainement ...*

*Eh bien, l'homme qui a couché cette phrase sur le papier il y a 166 ans*

*ne semblait être composé que de choses insignifiantes.*

*Qu'est-ce qui peut bien être grand, voire simplement digne d'intérêt, chez lui ?*

(Notre traduction).

Le premier texte à l'étude de ce mouvement s'intitule *Über<sup>201</sup> Schulgesetze*. Il s'agit d'un des premiers écrits de Stirner, puisqu'il voit le jour en 1834, soit plusieurs années avant *L'Unique et sa propriété* et la série d'articles de 1841-1842. Il n'existe manifestement pas de traduction française, priorité ayant été donnée à la traduction du *Faux principe de notre éducation*. *Über Schulgesetze* peut être conçu comme une simple dissertation du jeune Stirner plutôt que comme un article scientifique. Si son importance est relative, l'écrit mérite tout de même une certaine attention, puisqu'il s'agit en quelque sorte du baptême philosophique du jeune Stirner. Nous retenons comme traduction la plus littérale *Lois sur l'école*, bien que par *Schulgesetze*, on peut également vouloir dire : lois éducatives, lois scolaires, instruction, soit tout ce qui fait partie du champ lexical de la loi et de l'école. Stirner précise d'emblée qu'il va se focaliser sur les règles qui concernent les élèves plutôt que sur celles qui s'appliqueraient aux enseignants. Il n'oublie pas cependant que le règlement scolaire s'applique différemment aux uns et aux autres et que l'image de l'État comme structure d'arrière-plan est omniprésente. L'école est une préparation à la vie citoyenne dans l'État. Par conséquent, la loi de l'école est une répétition localisée, une application du concept de loi en général, que tous les étudiants doivent connaître et comprendre, comme au sein de l'État. On connaît l'expression toute faite : nul n'est sensé ignorer la loi. La loi n'est ni arbitraire, ni accidentelle, mais propre à l'objet auquel elle se rapporte et décidée par une autorité au moins supposément compétente, pour permettre la vie en communauté intelligemment organisée. La loi se décline en articles, elle se compose de divers éléments qui ont pour inspiration l'esprit de la loi, ici de l'école qui préexiste comme une structure, comme un concept qu'il convient d'exposer dans le détail et d'explicitier clairement pour tous. Le concept en lui-même excède la somme de ses composantes, de ses parties, mais c'est en les exposant une à une, qu'on rend compte au mieux, surtout dans le cadre d'un règlement ou d'une liste, de ce qui en fait la teneur. La loi est sa finalité en elle-même et ses articles sont autant d'énoncés obligatoires qui permettent de la mettre en application. Légiférer revient à enfermer dans un cercle et à intimer l'ordre de ne pas dépasser du pourtour. C'est un commandement et toute déviation est interdite. Ceux qui légifèrent ne savent pas forcément mieux que les autres ce qu'il convient de faire ou ce qui a trait au contenu de leur loi. Ils sont simplement

---

201 *Über* dans un allemand plus actuel.

les témoins de ce que l'humanité sait déjà et des valeurs que la société véhicule au sujet d'un concept donné. Stirner pose alors la question : que sont les lois de l'école pour les élèves ? La réponse est simple : elles sont le contenu de la notion d'élève. Donc la loi de l'école permet à l'élève de prendre pleinement conscience de ce qui est attendu de lui et de revêtir pleinement l'habit de sa fonction.

« En fait, lorsque l'anarchisme propose une société sans État et sans gouvernement, cela suggère une société sans autorité et sans bureaucratie, ce qui n'implique pas une société sans organisation, mais une société organisée de manière autonome à partir de la base et fondée sur l'éducation intégrale des individus<sup>202</sup>. » Le nouveau-né n'a pas pleinement conscience de la différence entre lui et les autres. Dès qu'il commence à la percevoir, il s'attribue le monde et les autres grâce au jeu au sein de la famille. Puis à mesure qu'il grandit et joue, l'enfant comprend ce que le jeu implique vraiment. Il devient acteur, il devient un Moi au sein du jeu. La chose dans le jeu devient un Moi. Ensuite, l'enfant joue avec les autres et acquiert une conscience encore accrue du Moi. Il se rend par après compte qu'il est entouré de choses, mais aussi d'autres mois. Ces relations entre mois pour être tolérées et fonctionnelles passent par l'interpénétration, la médiation et l'entente. Naissent alors les histoires entre enfants, à travers lesquelles ils donnent un contenu et un aperçu de ce qu'est leur moi. Ce sont là les balbutiements des relations sociales entre adultes. Petit-à-petit, si l'épanouissement et l'éveil sont bien réalisés, l'enfant devient par un processus de bourgeonnement, un témoin de ce que l'humanité a produit, de ce qu'elle est dans un présent donné. Une fois que cette pure expression humaine de l'humanité est actualisée dans le réel, il émerge encore un individu singulier. Mais ces mois, bien que se comprenant autant que possible, entrent vite en conflit s'ils sont sans surveillance des adultes. L'enfant cherche donc une médiation et une entente avec l'adulte. L'enfant pressent alors que le monde est plus vaste et complexe que ce qu'il a d'abord cru et cherche à éclore progressivement en tant que Moi, en tant qu'individu. L'adulte qui élève un enfant devient à son tour un enseignant. Il apprend à l'enfant à devenir individu. Le jeune homme devient un disciple qui cherche un ou des Maîtres. Il cherche à s'appropriier, à faire sien ce qui appartient intellectuellement à son Maître. Ensuite, grâce à l'entente scolaire avec l'enseignant, avec le Maître, l'élève comprend que la connaissance transmise existe aussi et même surtout en-dehors de la personne du Maître, parmi d'autres hommes.

---

202 Ana Paula Paes de Paula, « Mauricio Tragtenberg : contribution d'un marxiste anarchisant à l'étude critique des organisations », in *L'Homme & la société*, n° 191, Paris, ARSSH, 2014/1, DOI 10.3917/lhs.191.0157, p. 159.

« L’histoire des idées et des mouvements anarchistes de Woodcock<sup>203</sup> montre que l’anarchisme n’est pas une idéologie univoque. Bien qu’il y ait une certaine unanimité sur la nécessité d’abolir l’État et de valoriser l’individualité, et sur l’importance de l’éducation dans le processus révolutionnaire, il y a une grande diversité d’opinions, parce que même si ses partisans sont en accord avec l’objectif ultime de ces propositions, il y a des divergences quant à la meilleure tactique pour y parvenir<sup>204</sup>. »

Selon le niveau de raffinement et de spécialisation du Maître, son savoir se retrouve chez un nombre plus ou moins grand d’hommes. Au lieu du Maître seul, c’est la science qui se présente à l’élève dans son ensemble. C’est d’abord une prise d’indépendance vis-à-vis du Maître, puis une recherche de savoir qui rend l’étudiant libre. Stirner l’affirme : la vérité vous rendra libres<sup>205</sup> ! La compréhension de l’élève devient raison et il accède pour ainsi dire au statut d’élève supérieur. Il est éclairé, investi, il est en chemin vers son devenir individu en quête de savoir et de vérité. L’élève devenant étudiant universitaire devient un disciple de la science. Il est indépendant du Maître, comme dans une relation de compagnonnage. La liberté est le fondement de la vie étudiante vis-à-vis du Maître. L’insuffisance de la famille et de l’école se traduit par la découverte d’une relation forte entre Maître et élève. Le Maître est pour l’élève. L’élève ne doit pas traditionnellement s’opposer au Maître ouvertement ou pire publiquement, sous peine d’une rupture de contrat pédagogique et d’amitié. L’obéissance doit s’accompagner de l’accessibilité dans une relation riche et substantielle. Le Maître a la lourde tâche d’être dans sa conviction à la fois sensible, scientifique et moral. Le Maître transmet son rapport à la religion, la science et la morale. Le Maître sait déjà qu’il doit se trouver lui-même dans une médiation intérieure qui ne peut s’opérer que grâce au travail. Le summum de cette éducation s’exprime dans la transmission des valeurs du travail scientifique telle que conçue dans la vie universitaire. Ses prémisses se trouvent dans la loi de l’école, à travers des règles très simples, comme de faire ses devoirs, rendre les livres à la

---

203 George WOODCOCK, *História das idéias e movimentos anarquistas*, v. 1 et 2, Porto Alegre, L& PM, 2002.

204 Ana Paula Paes de Paula, « Maurício Tragtenberg : contribution d’un marxiste anarchisant à l’étude critique des organisations », in *L’Homme & la société*, n° 191, Paris, ARSSH, 2014/1, DOI 10.3917/lhs.191.0157, p. 159.

205 Allusion à la Bible, Jean 8 : 32, traduction Segond, Genève, Nouvelle édition 1979. Il est amusant de noter l’ambivalence du message de Stirner une fois encore. Il cite la Bible et donne de l’importance au verset comme une ligne de conduite existentielle, tout en usant d’ironie de par son athéisme forcené, pourtant lui-même sujet à débat. Peut-être n’est-ce qu’une façade, peut-être pas, puisqu’il renonce à une possible religion de l’humanité au même titre que bon nombre des autres *Freien*. Sa position est voisine de celle de Kierkegaard, mais il ne cherche pas à réformer le christianisme. Son message se résume comme suit : gardons le texte comme un recueil de sagesse humaine, mais débarrassons-nous de la religion d’Église.



bibliothèque à temps, ne pas partir en vacances prématurément, etc... L'enseignant essaie d'amener l'élève à être un croyant, un croyant en son Maître qui l'emmène sur la voie de l'action morale à travers le travail, pour préparer les rapports futurs de l'élève aux hommes dans la vie civile. L'école a pour finalité de former de futurs citoyens dont le comportement sera moral pour favoriser la vie en société, le vivre ensemble. Stirner précise aussi que lorsque l'élève n'est pas à l'école, c'est à la famille qu'incombe le rôle d'éduquer l'enfant. Le rôle des parents est primordial, il n'est pas question de se dédouaner. L'école doit également veiller à ce que les parents n'entraient pas l'accès à l'école et le droit à l'éducation de l'enfant. Néanmoins, l'école n'a pas de loi contre les parents. Si ces derniers empêchent leur enfant d'y accéder, c'est l'État qui les sanctionne. Quant aux lois concernant les élèves, elles sont le pendant de celles concernant les enseignants, un endroit et un envers harmonieux et généralement complémentaires de la médaille. Stirner ne prétend pas pour autant donner des conseils d'ordre pratique ou de pédagogie appliquée dans cet article et il conclut sur cette observation, parce qu'il estime que ce n'est pas l'objet de son analyse et qu'il n'en a modestement pas la compétence. Cet écrit détient une grande valeur pour les adeptes de Stirner mais aussi une valeur historique pour les sciences de l'éducation.

L'éducation est opposée au simple dressage<sup>206</sup> et à sa répétition génération après génération. L'homme dressé dresse à nouveau. En 1842, Max Stirner publie *Le faux principe de notre éducation*, soit encore un texte polémique et subversif qui suscite beaucoup de critiques. On entrevoit déjà très largement les prémisses de l'anarchisme individualiste dans la pensée de l'auteur. L'éducation est ici le thème principal et on pourrait résumer le bon modèle éducatif à une incitation à la subversion. L'enfant n'est pas du tout un être encore incomplet, mais bien un futur adulte qu'il faut déjà entraîner à être contre l'autorité injustement exercée, c'est-à-dire contre l'État. Stirner reprend les notions de minorité et de majorité de Kant, et l'enfant doit tendre vers l'état de majorité le plus vite possible, même s'il est encore juridiquement mineur. L'enfant doit être autonome et se préoccuper de son devenir individu comme dans la tradition protestante, mais cette fois-ci sans la dimension religieuse. On est déjà aux balbutiements du devenir Unique. L'enfant est un futur adulte qui doit apprendre à contester les ordres injustes et se préparer à être une personne plutôt qu'un sujet obéissant et dénué de volonté. Lors de cette première moitié du XIXe siècle, Stirner observe l'industrialisation massive et une modification de beaucoup d'éléments de la société, se traduisant par un passage de l'ère humaniste à l'époque réaliste. Ce réalisme est supérieur à l'humanisme car il tente d'enseigner un savoir pratique à tous. Il y a une tentative d'universalisation du savoir vers

---

206 Terme récurrent dans *L'Unique et sa propriété* deux ans plus tard toujours dans l'optique d'une opposition entre dressage comme formatage et éducation comme invitation à la liberté.

l'élaboration d'une théorie de la connaissance unifiée. Mais il subsiste une insuffisance dans ce réalisme : à travers l'industrialisme massif se développent le matérialisme et une forme de dandysme bourgeois frivole (on ne peut que penser au stade esthétique de Kierkegaard) et irresponsable au détriment de la liberté de volonté individuelle. Cette volonté individuelle trouve son origine dans une éthique fondée en soi-même et qui présuppose des efforts et l'exercice de sa liberté au sein de ce que Kierkegaard appelle l'intériorité, mise en condition dans le stade éthique. Chez Stirner, il n'y a pas d'équivalence au stade religieux, l'éthique se suffit à elle-même. Elle est au service du bien le plus haut pour Stirner, la liberté, ou plus exactement la particularité. Nous précisons toutefois qu'il n'y a pas de liberté chez Stirner sans une implication politique dans la société, au minimum en étant par principe contre l'État. Mais dès le début, l'État se mêle d'entraver et de formater la jeunesse par l'éducation, pour être bien sûr de produire des sujets obéissants et dociles plutôt que des citoyens véhéments qui exercent leur prérogative d'hommes libres à l'état de majorité. « Notre bon fond d'indiscipline est étouffé avec violence et avec lui, le développement du savoir vers le libre vouloir<sup>207</sup>. » La citation récapitule clairement les éléments critiques exprimés et Stirner encourage tout un chacun à entreprendre une démarche personnaliste, quatre-vingt ans avant la naissance du courant de pensée. Le problème de l'éducation se trouve alors confronté à un paradoxe : pour qu'une éducation soit réussie, il faut mettre en œuvre plusieurs dispositifs. Le rôle des parents est crucial, ils doivent être aimants et présents, il est préférable de retirer l'enfant des écoles publiques et de lui donner une instruction choisie et éclairée. Par conséquent, le prolétaire n'a pas le temps ni vraisemblablement l'argent de former des leaders pour les mouvements révolutionnaires. Il faut qu'il y ait une collaboration entre les universitaires et les intellectuels des classes moyennes pour se mettre au service du prolétariat. C'est en quelque sorte ce que Friedrich Engels et Karl Marx entreprendront. Pour faire un bon anarchiste individualiste de gauche, il lui faut une éducation exemplaire et élitiste. Une fois qu'il sera suffisamment éclairé, c'est tout naturellement que l'individu se tournera de lui-même contre l'appareil étatique et contre les dérives du capitalisme. Il faut réveiller l'idée de liberté en chacun et elle se traduit dans la philosophie de Stirner par la subversion. « De même que dans notre enfance nous nous habituons à nous faire à tout ce qui était imposé, de même, plus tard, nous nous faisons et nous adaptons à la positivité, nous nous conformons au temps où nous devenons les esclaves et les prétendus bons citoyens<sup>208</sup>. » Cet appel ultime à la désobéissance peut se compléter par le fait que chez Stirner, construire des écoles - si possibles qui

---

207 Max Stirner, *Œuvres complètes, Réplique d'un membre de la paroisse berlinoise contre l'écrit des 57 pasteurs berlinois : la célébration chrétienne du dimanche, une parole d'amour à notre paroisse*, 1842, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, traduction Pierre Galissaire et André Sauge, p. 39.

208 *Ibid.*

ne suivent pas les programmes édictés par l'État à la lettre - est bien plus important que de construire des prisons, des usines ou des églises.

## 1.2.2 : L'homme.

*L'Unique et sa propriété* est publié fin 1844. Le texte est jugé suffisamment long pour ne pas être lu par la majorité et trop absurde pour qu'on en interdise la publication. Il connaîtra pourtant un succès considérable à sa sortie, bien que très éphémère. Stirner fut ensuite redécouvert régulièrement et est à l'heure actuelle traduit dans de nombreuses langues. Il place l'égoïsme et le moi au-dessus de tout. Il n'y a aucune certitude quant à ses influences possibles. Peut-être a-t-il lu d'Holbach, La Mettrie et Helvétius ? Il y a également matière à soupçonner qu'il ait eu connaissance des travaux de Sade, mais nous rappelons qu'il a en tout cas superbement ignoré Kierkegaard, comme le penseur danois le fit réciproquement avec lui. *L'Unique et sa propriété* débute par un éloge ironique de toutes les causes supérieures à celles de l'individu, sachant que Stirner n'en reconnaît aucune. « Seule Ma cause ne doit jamais être Ma cause : « maudit soit l'égoïste, qui ne pense qu'à lui<sup>209</sup> » ! » La cause de Dieu est problématique, parce qu'il n'a pas d'autre cause que lui-même et demande à l'homme de faire exactement l'inverse. Mais les religieux croient fermement que Dieu est amour et vérité, et qu'il est tellement différent des « vermisseaux<sup>210</sup> » que sont les hommes, que la comparaison n'a aucun lieu d'être. Dieu est dans tout, sa cause est dans tout, mais l'homme est fini et doit donc « « servir une cause plus haute<sup>211</sup> ». » Mais suite à ces raisonnements, Stirner taxe Dieu d'égoïsme. « Sa cause n'est autre... que purement égoïste<sup>212</sup>. » Stirner poursuit en demandant ce que fait le genre humain, et il fait exactement la même chose que Dieu, servir son égoïsme et ses intérêts, tant du point de vue personnel que de l'espèce. Puis génération après génération, le passé devient l'Histoire, soit la somme des actions des hommes morts du passé, devenus inutiles. La critique de Hegel apparaît très nettement. L'égoïsme de chacun est toujours perspectiviste et profiteur. Il en va ainsi des peuples qui remercient les soldats tombés pour eux par un bref discours. L'exemple suivant est celui du sultan aimé de son peuple. Il se donne à son peuple

---

209 Max Stirner, *Œuvres complètes, L'Unique et sa propriété*, 1844, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, traduction Pierre Galissaire et André Sauge, p. 79.

210 *Ibid.*

211 *Ibid.*

212 *Ibid.*, p. 80.

seulement en apparence, car il ne tolère pas qu'un de ses sujets se détourne de lui et se déclare indépendant du pouvoir. Stirner renchérit : ces exemples doivent pousser chaque homme à défendre son propre égoïsme au lieu de regarder celui des autres se manifester.

« Tous ces exemples lumineux ne suffisent-ils pas à vous enseigner que l'Égoïste a la meilleure part ? Ce sont, en ce qui Me concerne, autant de leçons pour Moi et je préfère, au lieu de continuer à servir avec désintéressement ces grands égoïstes, être moi-même l'Égoïste. Dieu et le genre humain ont fondé leur cause sur rien, sur rien d'autre qu'eux-mêmes. Je fonderai donc également ma cause sur Moi-même, qui suis tout autant que Dieu le rien de tous les autres, qui suis Mon tout, qui suis l'Unique<sup>213</sup>. »

Partant du rien et de sa propre vacuité, le moi stirnérien devient créateur. Il est sa propre cause et commence par récuser les notions de bien et de mal, ou en tout cas le manichéisme le plus basique. La cause du moi de Stirner est la sienne, parce qu'il réclame pleinement un caractère unique, débarrassé des contraintes et des attaches aux autres hommes et à Dieu. Ainsi s'achève cette introduction pour le moins singulière. « Pour Moi, il n'est rien au-dessus de Moi<sup>214</sup>! »

La première section est laconiquement appelée l'homme. Stirner entame son premier chapitre, une vie d'homme, par un récapitulatif d'une trajectoire existentielle classique. Les rapports à autrui sont conflictuels dès l'enfance, et chacun essaie d'imposer sa volonté dans des rapports de force constants. Les enfants cherchent à savoir « ce qu'il y a derrière<sup>215</sup> » les commandements et les phrases toutes faites des adultes. À mesure que l'enfant grandit, il comprend de plus en plus de choses et s'affranchit de plus en plus des contraintes. Il découvre son propre courage, son obstination, etc... jusqu'à découvrir son esprit. Ceci est la première étape d'une dé-divinisation du monde, auquel nous sommes supérieurs, puisque nous sommes esprits. Le jeune homme se détache d'abord de ses parents, dont la puissance naturelle ne lui est plus utile et devient pure contrainte, puis il se tourne vers Dieu et des idéaux qui dépassent les autres hommes en général. Devenu pleinement conscient, le jeune homme suit sa propre pensée, influencé par ses croyances. L'hyper intellectualisme et la découverte de la pensée sont des attitudes typiques de la jeunesse. Ensuite le jeune homme devient homme et s'adonne à son égoïsme, ce qui n'est pas négativement conçu. « L'homme, à la différence du jeune homme, prend le monde tel qu'il est, au lieu de le croire partout

---

213 *Ibid.*

214 *Ibid.*, p. 81.

215 *Ibid.*, p. 85.

en piètre état et de vouloir l'améliorer, c'est-à-dire de le remodeler d'après son idéal ; en lui s'affermir l'idée qu'il faut agir avec le monde selon son *intérêt* et non selon ses *idéaux*<sup>216</sup>. » L'homme mûr se comprend à partir du spirituel et y ajoute le corporel, il est un individu incarné. Cet égoïsme jusque-là modéré devient subitement forcené et tend vers un solipsisme psychologique et moral, mais qui pour l'instant, n'est pas tourné vers la pratique du mal comme celui de Sade, et qui ne sera pas tourné vers la relation à Dieu, comme celui de Kierkegaard. Ce solipsisme est en fait purement matérialiste, ce qui le favorise initialement, puis le freine dans son essence même. « Moi seul existe en chair et en os. Alors, je prends le monde pour ce qu'il est pour Moi, comme Mien, comme Ma propriété : Je rapporte tout à Moi<sup>217</sup>. » Ce mouvement d'appropriation conduit au rejet des idées et des pensées extérieures à l'individu qui en fait ce qu'il veut selon son intérêt personnel, puisqu'elles sont devenues ou siennes, ou inutiles.

Le deuxième chapitre traite des différences entre les hommes anciens et les hommes modernes. Stirner commence par une sorte d'analyse anthropologique des Anciens. Il définit les Anciens comme les pré-chrétiens. Les chrétiens ont remplacé les valeurs des Anciens au nom des nouvelles valeurs du Christ. Socrate fit de même en triomphant bien avant cela des sophistes. Les Anciens ont commencé à se libérer de la seule emprise du monde en cherchant une spiritualité. Cette spiritualité, les Anciens ne l'obtinrent pas totalement, et c'est précisément ce que les chrétiens parvinrent à faire.

« D'où la proposition de Descartes, auquel cela est enfin apparu clairement : « Je pense — donc je suis ». Ma pensée, autrement dit, est Mon être, Ma vie ; Je ne suis que quand Je vis en esprit, ce n'est qu'en tant qu'esprit que Je suis véritablement, ou encore, : Je suis totalement esprit ou rien qu'esprit. Le malheureux Peter Schlemihl, qui avait perdu son ombre, est l'image de cet homme devenu esprit : en effet, le corps de l'esprit n'a pas d'ombre. Comme il en était autrement, en revanche, chez les Anciens ! Aussi courageux et virils qu'ils aient pu se montrer contre la force des choses, ils devaient cependant la reconnaître et ne pouvaient faire plus que d'en protéger le mieux possible leur *vie*. C'est plus tard seulement qu'ils reconnurent que leur « vraie vie » n'était pas ce combat contre les choses du monde, mais la vie « spirituelle » qui se détourne d'elles, et, lorsqu'ils l'eurent compris, ils... devinrent chrétiens, c'est-à-dire les « modernes », les novateurs en opposition aux Anciens<sup>218</sup>. »

---

216 *Ibid.*, p. 88.

217 *Ibid.*, p. 90.

218 *Ibid.*, p. 96.

La vie spirituelle ne se nourrit plus que de la pensée. L'explication mécaniciste de Sade va à l'encontre de cette conception chrétienne, puisque pour lui, tout vient de la nature, mais la notion d'intériorité de Kierkegaard coïncide avec la définition de cette transformation décrite par Stirner. Cependant, ce dernier ne veut pas aboutir au même résultat que les chrétiens, loin s'en faut. Nous n'entrons pas dans la chronologie des faits établie par Stirner sur les Anciens, par souci de concision. Il procède ensuite à la même critique anthropologique et historique des Modernes. Selon Stirner, c'est la réforme protestante qui amorce le déclin du christianisme dans son ensemble. « Avec Luther, on commença à prendre la chose à cœur et ce premier pas devait nécessairement conduire à libérer le cœur lui-même du pesant fardeau du christianisme. De jour en jour moins chrétien, il perdit tout contenu jusqu'à ne plus être que *cordialité* vide, amour très général de l'humanité, amour de l'homme, conscience de la liberté, « conscience de soi<sup>219</sup> ». » Le cœur critique pourtant tout et les chrétiens n'aiment que l'esprit, sauf qu'ils sont, malgré eux, devenus incapables d'aimer les hommes, puisqu'aucun n'est pur esprit. La sympathie générale n'est que théorique et aucun chrétien n'aime l'autre dans sa réalité, dans sa concrétude matérielle. « Pour la cordialité ou la théorie pures, les hommes n'existent que pour être critiqués, honnis et foncièrement méprisés ; ils ne sont rien moins, pour elles comme pour le prêtre fanatique, que fumier et autres délicates odeurs<sup>220</sup>. » L'esprit chrétien est donc dénoncé par Stirner comme n'étant rien, ou un pur mensonge. L'esprit à force de se libérer du monde finit par tout perdre, il ne lui reste que lui-même et la pure spiritualité. Cette critique touche en plein cœur la démarche de solipsisme spirituel auquel se livre Kierkegaard. Les modernes restent en fait bloqués dans la théologie, jusqu'à arriver à « des insurrections théologiques<sup>221</sup> » qui mettent en évidence les limites d'un modèle dépassé. Dieu en s'auto-proclamant n'en a rien à faire du terrestre et ne touche qu'à la spiritualité. S'ensuit un conflit entre l'esprit et le monde, auquel il devient étranger. Chacun doit donc, à partir de son esprit, constituer son propre monde spirituel. Mais Stirner veut une réunion du corps et de l'esprit et récuse l'immortalité chrétienne de l'âme. L'homme égoïste doit réconcilier le matériel et le spirituel en lui, son âme doit équivaloir à son moi. Ce que Stirner fait dans une démarche athée, Kierkegaard le fait en conservant Dieu et l'immortalité de l'âme. Stirner part donc de la différenciation entre l'esprit et le moi pour mieux afficher son point de vue. Il critique ensuite la propension de nos ancêtres à voir des esprits et des fantômes. « Qui ne croit plus aux fantômes n'a plus qu'à pousser avec conséquence son incroyance pour se rendre compte qu'il ne se cache aucun être particulier derrière les choses, aucun fantôme ou - ce qui revient au même, en prenant le mot dans son acception naïve - aucun

---

219 *Ibid.*, p. 100.

220 *Ibid.*

221 *Ibid.*, p. 101.

« *esprit*<sup>222</sup> ». » Que l'homme cherche la vérité, la démarche intellectuelle et morale est louable, mais il ne découvre rien de sacré dans le monde sensible. Il n'y a rien de sacré, sauf ce en quoi l'homme accorde sa croyance. Certains égoïstes ne le sont qu'involontairement et naviguent en eaux troubles. Ils ne se prennent pas pour l'être suprême, mais ne placent leur croyance en Dieu que pour valoriser leur égoïsme. L'égoïste involontaire doit trouver la réponse en lui-même pour se dépasser, puisqu'il est créateur de son moi et pas juste créature. L'homme religieux cherche l'être des choses, en particulier en prouvant l'existence de Dieu. C'est le Christ qui vient bouleverser la croyance en les esprits. « Le fantôme a pris corps, le Dieu s'est fait homme, mais l'homme est devenu lui-même l'horrible spectre, dont il cherche à connaître et à approfondir la nature, qu'il s'efforce de captiver, de réaliser et d'exprimer : l'homme *est esprit*<sup>223</sup>. »

Stirner poursuit sa critique acerbe et invite les hommes à reconnaître l'homme en eux-mêmes et en autrui, et pas juste l'esprit fantasmé en chaque homme qui anime les corps. « Ne va pas croire que Je plaisante ou parle par images, lorsque Je considère comme de véritables fous, des fous à enfermer, les hommes qui se raccrochent à quelque chose de supérieur — ce qui vaut pour presque toute l'humanité, la grande majorité de ses membres étant de ceux-ci<sup>224</sup>. » Toutes les valeurs défendues par le christianisme et l'État sont en fait des idées fixes intouchables, qui si on les attaque, conduisent à la perte de la libre parole et à des sanctions terribles. Les idées fixes sont en fait le sacré. « En vérité : l'idée fixe, voilà le sacré<sup>225</sup>! » Il dénonce ensuite les possédés, obsédés par leurs idées fixes, vertueuses ou vicieuses, et les taxe de fanatisme. Malheureusement, la piété a cédé sa place au moralisme, qui est une autre forme de fanatisme qui emprisonne toujours les hommes dans la foi. « Les gens moraux, après avoir écrémé la religion et dégusté la crème, ont maintenant le plus grand mal à guérir la maladie glandulaire qui s'en est suivie<sup>226</sup>. » La morale, devenue bourgeoise, se détache de la piété et se sert des lois de l'État pour imposer sa vision du bien jusqu'au fanatisme.

« Votre morale ne peut que tomber jusqu'à cet extérieur de légalité, cette hypocrite sanctification de l'accomplissement de la loi, à la seule différence que cette dernière est encore plus tyrannique et révoltante que la précédente. Celle-ci ne demandait en effet que l'*acte*, tandis que Vous voulez aussi la *conviction* : on doit porter en soi la loi et le règlement, celui qui pense de la façon la plus légale est aussi le plus moral<sup>227</sup>. »

---

222 *Ibid.*, p. 107.

223 *Ibid.*, p. 113.

224 *Ibid.*, p. 115.

225 *Ibid.*, p. 116.

226 *Ibid.*, p. 118.

227 *Ibid.*, p. 121.

On peut noter que Stirner est très critique avec le protestantisme, qui semble avoir embourgeoisé la chrétienté à ses yeux et avoir substitué ce qu'il restait de la foi à la toute puissance de la loi. L'État cherche à enfermer le citoyen dans une fausse morale et un faux amour qui visent tout simplement à l'empêcher de contester, comme nous le mentionnons particulièrement dans la troisième section du présent écrit. Stirner dénonce une hypocrisie étatique et religieuse décidément très proche de celle du Kierkegaard des derniers écrits. Stirner le précise, une révolution ou une insurrection ne peut jamais être bonne aux yeux des hommes qui détiennent le pouvoir, ou de ceux qui le respectent lâchement. Néron n'a connu aucune opposition ou une opposition molle, comme de nombreux tyrans, mais on ne vit pas nécessairement mieux aux côtés des vertueux.

« Certes, on ne vit pas à l'aise avec eux, car on n'est pas un seul instant sûr de sa vie ; mais vit-on plus à l'aise parmi les gens moraux ? On y est tout aussi peu sûr de sa vie, à cette réserve près que l'on y est pendu « selon les formes du droit » ; de son honneur, pas du tout, et les couleurs nationales s'envolent en un instant. Le rude poing de la morale traite sans pitié les nobles manifestations de l'égoïsme<sup>228</sup>. »

Cette critique de la société est très sadienne, le divin marquis ne supportant pas que l'État pratique la peine de mort. L'homme moral est borné et ne comprend pas l'homme égoïste, même si l'État laisse des scélérats à des postes clés du simple fait qu'ils ont de l'argent, des connaissances et de l'influence. La morale bourgeoise, dominante depuis ce début de XIX<sup>e</sup> siècle, ne peut que détester les hommes qui se libèrent de leurs diverses entraves et ceux-ci la méprisent profondément en retour. L'homme réellement moral se défait de la religion au nom de l'humanité. Cependant, le si valorisé désintéressement de soi n'est en fait qu'un piège moral qu'exploitent les fanatiques pour détourner les hommes d'eux-mêmes et les influencer par des idées fixes. Le chrétien doit conserver l'esprit, mais redécouvrir sa corporéité et la puissance passionnelle des désirs. L'individu ne se comprend lui-même que s'il accepte d'être corps et esprit. Il doit faire la différence, une fois adulte, entre ce qui lui a été donné dans son éducation et par les influences ultérieures, et ce qu'il a connu et choisi entièrement par lui-même. Les sentiments et savoirs de la première catégorie se transforment souvent automatiquement en croyance. Sans réflexion profonde sur eux, l'individu ne peut pas s'affranchir. Les sentiments qui ne sont que suscités en moi sont en revanche égoïstes, parce qu'ils ne proviennent pas d'une éducation ou d'un dressage. La société essaie d'inculquer de force aux jeunes gens comment penser, en plus de ce qu'ils ont le droit ou non de penser et de ressentir. La majorité n'est que factice, elle témoigne du moment où les jeunes gens ont été suffisamment

---

228 *Ibid.*, p. 123.



façonnés par la société pour ne pas lui nuire et ne pas déranger l'ordre établi. Le non-moi est encore trop prisé comme un refuge du moi, qui ne s'assume pas dans son entièreté, et qui pourrait pourtant se tourner vers la mortalité et de l'âme et de l'esprit. Stirner dénonce la tentative de s'isoler du monde que pratiquent les hommes pieux, dans « l'isolement ou l'intériorité<sup>229</sup> », soit une fois de plus, exactement ce que fait Kierkegaard. L'égoïste peut en outre, réduire l'esprit à néant grâce à son propre esprit. Il peut chasser les fantômes et les esprits inexistantes grâce à son propre esprit humain. Stirner le dit et le répète au grand dam des croyants et des moralistes : « rien n'est sacré en soi<sup>230</sup> », sauf si je le décide et que j'accepte de me soumettre. Les hommes craignent ceux qui ne traitent rien comme sacré et les prennent pour d'odieux iconoclastes, ou pour des bêtes sans principes dangereusement subjectives. Les bourgeois peuvent prôner une société de l'amour, ils ne sont en vérité que la classe dominante qui n'a aucun altruisme. « Ces gens n'ont donc pas l'esprit de sacrifice, ni flamme ni idéaux, ni conséquences ni enthousiasme ; ce sont des égoïstes au sens habituel du terme, intéressés, soucieux de leur seul avantage, froids et calculateurs, etc...<sup>231</sup> » Les hommes qui ont le sens du sacrifice - on peut encore penser à la martyrologie kierkegaardienne - sont en fait des égoïstes qui n'ont qu'une seule obsession. Même si celle-ci est noble selon des critères moraux, elle n'en finit toutefois pas de nourrir leur égoïsme. Ils sont comme des possédés. Stirner expose alors sa notion de curé, homme censé tout sacrifier pour des idéaux, pour le vrai bien. Il statue en affirmant que leurs idées ne s'imposent qu'à condition qu'elles ne perturbent pas les intérêts égoïstes. L'homme lui-même en tant que concept suprême n'est qu'un idéal, un fantôme aux yeux du réaliste égoïste. Pourtant, les hommes acceptent de se laisser bernier, au moins momentanément par les idéaux. « Mais d'où vient que l'égoïsme de ceux qui affirment leur intérêt personnel et le consultent à chaque occasion est cependant toujours vaincu par un intérêt de curé ou de maître d'école, c'est-à-dire idéal<sup>232?</sup> » C'est à cause de la pseudo-influence morale que les hommes acceptent de s'abaisser au bon vouloir des autres. Elle commence par l'humiliation et la dépréciation de l'individu. C'est une affaire de hiérarchie, on va inculquer et faussement expliquer à l'individu ce qu'il a le droit de faire ou non, ce qui est bon ou mauvais et ce qui va l'asservir à une volonté extérieure prétendument supérieure. « Oui, oui, les enfants doivent être dressés de bonne heure à la piété, à la dévotion et à l'honnêteté ; un homme bien éduqué est un homme auquel de « bons principes » ont été *inculqués, imprimés, entonnés, serinés et prêchés*<sup>233</sup>. » Les hommes libres

---

229 *Ibid.*, p. 136.

230 *Ibid.*, p. 138.

231 *Ibid.*, p. 141.

232 *Ibid.*, p. 145.

233 *Ibid.*, p. 146.

se détournent de la foi et refusent de courber l'échine devant Dieu ou devant des hommes investis de faux principes supérieurs.

« Si Vous leur ordonnez de se courber devant le Très-haut, ils répondront : « S'il veut Nous courber, qu'il vienne lui-même et le fasse ; quant à Nous, Nous ne Nous courberons pas de plein gré ». Et, si Vous les menacez de son ire et de ses châtements, ils prendront Vos menaces comme celles du grand méchant loup. Lorsque vous ne parviendrez plus à leur inspirer la peur des fantômes, c'en sera fait de la domination de ces derniers et de la *foi* dans tous les contes de nourrices<sup>234</sup>. »

Les libéraux ont remplacé la crainte de Dieu par une discipline motivée par la crainte de l'homme et de la hiérarchie, pour mieux faire travailler ou exploiter les prolétaires. De son côté, la philosophie allemande doit s'efforcer de dépasser la pensée pure. Elle doit se concentrer sur la vie accompagnée de la pensée, pour éviter de ne voir que l'esprit en toute chose. « Seul Dieu, qui est esprit, vit ; rien d'autre ne vit que le fantôme<sup>235</sup>. » L'homme a réussi à sortir de la piété aveugle et à se détourner de Dieu, mais est tombé dans la sacralisation des concepts auxquels il se croit complètement subordonné. La représentation des concepts, donc l'importance qu'il accorde à Dieu, l'État, la famille, la hiérarchie, la patrie, le travail, etc... l'enchaînent et le limitent plus que jamais. L'individu doit détruire les représentations dans sa conscience, dès lors qu'elles lui ont été imposées, et décider de lui-même, en toute subjectivité, de ce qui est important ou non pour lui. Stirner poursuit la critique du protestantisme et de son intériorité qui conduit si souvent à l'austérité, à la soumission et à la culpabilité. « C'est le protestantisme qui a véritablement rendu l'homme tout à fait mûr pour « un État gouverné par la police secrète<sup>236</sup> ». » De la conscience coupable à la police, il n'y a qu'un pas. Le protestant est devenu lui-même un prêtre qu'il est tellement agréable de gouverner. En rendant tout sacré d'office, le protestantisme devient liberticide. L'égoïste peut s'engouffrer dans la brèche, parce que le monde étant dorénavant débarrassé de la domination de Dieu, il peut, au lieu de tout re-sacraliser et sur-sacraliser, décider de tout désacraliser. « Cette élévation à la dignité de *possesseur du monde* fut la première victoire complète de l'égoïsme : il avait dominé le monde, s'en était débarrassé et, désormais « sans monde », plaçait en lieu sûr l'acquis d'une longue période de l'histoire du monde<sup>237</sup>. » L'égoïste doit ensuite s'approprier son propre esprit et le désacraliser. Il doit

---

234 *Ibid.*, p. 147.

235 *Ibid.*, p. 150.

236 *Ibid.*, p. 152.

237 *Ibid.*, p. 156.

rendre la Terre entière, son esprit et les rapports humains profanes. « Quant Tu auras *dévoré le sacré*, Tu l'auras *fait Tien* ! Digère l'hostie et Tu seras délivré<sup>238</sup>! »

Le troisième chapitre de la première section est destinée aux hommes libres. Stirner nous apprend qu'il fait allusion aux libéraux, qui sont dans sa conception les modernes des modernes. L'homme est partagé entre une vie sociale qui appartient à la nation et une vie individuelle qui est guidée par l'égoïsme. La bourgeoisie veut que l'homme du peuple soit entièrement au service de la nation et de l'État, pour mieux contrôler ses actions. Il promet en échange des droits et une valorisation illusoire. Être un bon citoyen remplace - le devenu obsolète - être un bon chrétien. La noblesse et les privilèges ont été évincés par le droit détenu par l'État. Mais l'État ne voit pas l'humanité de ses citoyens, il ne fait qu'exécuter un pouvoir qu'il prétend objectif. Le bourgeois est l'honnête serviteur de l'État et il prône la méritocratie à qui veut l'entendre. « [...] le serviteur obéissant, voilà l'homme libre ! Peut-il y avoir plus rigoureux contresens<sup>239</sup>?! » L'État en profite pour soumettre ses citoyens, à travers l'idée de l'humanité vertueuse qu'il permet d'organiser pour le bien de tous. Stirner fait un rappel historique et affirme qu'avec l'avènement de la bourgeoisie, commence simultanément le libéralisme. Le libéralisme s'arroge le droit de définir ce qui est raisonnable et bon, et de sanctionner les individus qui sortent de ce cadre. « Les libéraux sont des *zélateurs*, pas précisément de la foi ou de Dieu, etc... mais sans aucun doute de la *raison*, leur souveraine. Ils ne supportent aucun manque d'éducation, donc aucun développement et aucune détermination personnels : *ils tiennent en tutelle* autant que les souverains les plus absolus<sup>240</sup>. » L'individu qui se pense citoyen est devenu sujet de l'État. La liberté individuelle libérale est l'absence de responsabilité devant les hommes, mais une responsabilité totale devant les lois. La loi déshumanise. Si je nuis à autrui, j'enfreins la loi, ce qui est plus grave que de faire du mal à un autre homme. La loi a remplacé les ordres que la noblesse et le clergé donnaient aux hommes du peuple, mais les bourgeois ne veulent pas comprendre que la perte de liberté personnelle est identique dans les deux cas. « Dans l'État bourgeois, il n'y a que des « gens libres », que l'on *oblige* à mille et mille choses : au respect, à une profession de foi, etc... Mais qu'est-ce que cela peut faire, puisque ce n'est que l'État, la loi qui les contraint, et non pas un homme quelconque<sup>241</sup>! » La bourgeoisie cherche avant tout l'impersonnel dans l'exercice du pouvoir souverain. La Révolution française a permis l'avènement de la bourgeoisie. Un Moi imaginaire a vu le jour à travers l'idée de nation qui

---

238 *Ibid.*, p. 159.

239 *Ibid.*, p. 165.

240 *Ibid.*, p. 166.

241 *Ibid.*, p. 169.

s'exprime par le biais des citoyens. Les hommes d'État eux-mêmes ne doivent agir que dans la limite de leurs attributions, sous peine de contrevenir à la loi, d'être condamnés, et de devoir se retirer. Le bourgeois ne cherche pas l'égalité des richesses, bien au contraire. Il ne faut pas que les prolétaires, ces dangereux paillards vagabonds, aient accès à plus de possessions. Le bourgeois veut être protégé par l'État qui garantit ses possessions et son train de vie, tandis que le prolétaire n'a par définition rien à perdre et devrait chercher à renverser l'État pour redistribuer les cartes. « L'État est un *État bourgeois*, le « status » de la bourgeoisie. Il protège l'homme non pas en raison de son travail, mais de son obéissance (« loyauté »), suivant qu'il jouit des droits qui lui sont confiés par l'État et les gère conformément à sa volonté, c'est-à-dire à ses lois<sup>242</sup>. » Le capitaliste est le meilleur serviteur de l'État. Ce sont les loyaux serviteurs de l'État qui doivent jouir des richesses, et non les prolétaires. C'est alors que la lutte des classes apparaît très clairement comme notion chez Stirner, dont nous rappelons que la conviction personnelle est profondément de gauche.

« 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. Tel est le sens des agitations ouvrières qui se manifestent ici et là. L'État repose sur *l'esclavage du travail*. Si le travail devient *libre*, l'État est perdu<sup>243</sup>. »

Les hommes naissent libres, et partout ils doivent servir des égoïstes. Les socialistes contemporains de Stirner préféreraient transformer tous les hommes en gueux plutôt que de laisser des égoïstes peupler le monde. Le corps social est une illusion, tout comme l'esprit de la nation. Chaque individu a un corps, point final. L'État ne fait que diviser les individus alors même qu'il garantit leur protection. Le communisme, quant à lui, est la lutte des uns contre les autres. Il cherche à abolir l'État bourgeois, vers la constitution d'un État où chacun œuvre pour le bien commun. Stirner n'exprime pas encore sa position définitive sur le sujet, mais dénonce en tout cas le modèle bourgeois. « La bourgeoisie, après avoir annoncé l'évangile de la *jouissance terrestre et matérielle*, s'étonne aujourd'hui que sa doctrine trouve des disciples parmi Nous, pauvres gens ; elle a montré que le bonheur est affaire d'instruction et de possession, non de foi et de pauvreté : c'est là un langage que Nous, les prolétaires, comprenons aussi<sup>244</sup>. » La fortune personnelle des bourgeois est pourtant pour beaucoup affaire de chance et de hasard. Les socialistes veulent abolir la chance au

---

242 *Ibid.*, p. 174.

243 *Ibid.*, p. 175.

244 *Ibid.*, p. 179.

profit de la liberté des hommes, mais restent eux-aussi piégés par la sacralité des choses, en particulier de leur vision de la société sacrée.

Stirner affirme que le libéralisme est capable de faire sa propre critique et a fait de l'homme son principe central. Malheureusement, c'est le travailleur qui est dénoncé par la bourgeoisie comme un égoïste. Cela ne doit pas être conçu comme une perte, mais comme une immense possibilité de développement de l'égoïsme, en tant que force nouvelle. Mais cette cause est loin d'être acquise d'avance. « Ainsi se referme complètement le cercle du libéralisme, qui fait de l'homme et de la liberté humaine ses bons principes, de l'égoïste et de tout ce qui est privé ses mauvais principes : ici, Dieu, là le diable<sup>245</sup>. » L'abolition de la propriété ne règle en rien le problème de la dissolution de l'opinion personnelle dans une notion supérieure, à savoir l'homme. « Comme la volonté et la propriété personnelles, la particularité individuelle ou l'égoïsme en général doivent être *privés de tout pouvoir*<sup>246</sup>. » Le travailleur ne s'épanouit pas dans son travail et devient égoïste pour des raisons matérielles, alors même que la société cherche à ne lui donner que du travail. L'homme doit chercher à s'émanciper et à devenir unique, non seulement par le travail, mais aussi et surtout par tous les moyens. « Ce n'est pas l'homme qui fait ta grandeur, mais Toi qui la crées, parce que Tu es plus, en tant qu'homme et plus grand que.... *d'autres hommes*. On ne croit pas pouvoir être plus qu'homme. La vérité est bien plutôt qu'on ne peut pas être moins<sup>247</sup>! » C'est l'individu particulier qui doit devenir l'exclusivité elle-même, « la personne exclusive et unique<sup>248</sup> » ! La science et la religion doivent gagner leur autonomie et contribuer à rendre les hommes libres. L'égoïste doit se concentrer sur son Moi et essayer d'avoir et d'être tout ce qui peut être en son pouvoir. Ce faisant, il ne doit pas perdre son temps à se comparer aux autres. Ils sont des hommes comme lui, la ressemblance s'arrête là. L'égoïsme stirnérien commence à se déployer et à se donner consistance, sa tendance au solipsisme moral passe par une construction politique et une forte idée de possession sous-jacente, la propriété.

« Je ne reconnais ni ne respecte quoi que ce soit en Toi, ni le propriétaire ni le gueux et pas même l'homme, Je veux seulement *T'employer*. J'ai constaté que le sel donne du goût à Mes aliments, c'est pourquoi Je l'emploie ; Je vois dans le poisson une nourriture, c'est pourquoi J'en consomme, J'ai découvert en Toi le don d'égayer Ma vie et c'est pourquoi Je Te choisis pour

---

245 *Ibid.*, p. 185.

246 *Ibid.*, p. 186.

247 *Ibid.*, p. 190.

248 *Ibid.*, p. 192.

compagnon, ou encore J'étudie dans le sel la cristallisation, dans le poisson l'animalité et en Toi l'homme, etc... Pour Moi, Tu n'es que ce que Tu M'es, à savoir mon objet et, parce que mon objet, Ma propriété<sup>249</sup>. »

Le dénuement, la gueuserie n'y suffisent pas à se découvrir et à se faire soi-même pleinement, mais la gueuserie permet d'accéder à la particularité de soi, en tant qu'étape préliminaire. Stirner pose la question de fond, comme à l'occasion d'un début de dissertation : « Tout tourne autour de la question : jusqu'à quel point l'homme doit-il être *libre*<sup>250</sup>? » Tous les libéraux conçoivent la dite question, mais veulent limiter la part d'inhumanité en l'homme. L'homme et la cause générale se heurtent à l'égoïsme, pendant que l'égoïste fait face à la Critique. Pour Stirner, un homme libre abat Ses propres barrières sans tenir compte de celles des autres. L'égoïste doit comprendre qu'il n'a pas de mission qui lui vient de l'extérieur, il n'y a que celle qu'il Se donne. Tout ce que l'humanité gagne, c'est avant tout Moi qui le gagne. L'égoïste doit chercher son sens non pas dans la Critique, ni dans le dépassement de l'inhumain, mais dans l'Unique. La Critique triomphe de la pensée et du dogmatisme. Stirner n'en est pas l'ennemi. Mais comme il n'est pas pur esprit et ne suit aucun dogme, il ne tombe pas sous la coupe de la Critique. « Ce ne sera pas la pensée mais Mon absence de pensée, c'est-à-dire Moi, l'impensable et l'incompréhensible, qui Me délivrerait de la possession<sup>251</sup>. » Les tâches que se fixent l'Unique ne sont pas des devoirs absolus. Il peut choisir de penser ou de ne pas le faire. L'Unique résiste à toute une série de dissolutions par la pensée et n'accepte de se dissoudre en tant qu'unité, que si le processus vient d'une idée de réformation interne strictement personnelle. Stirner achève la première section par une nouvelle définition égoïste de l'Unique.

« De mon côté, Je pars aussi d'une hypothèse, puisque Je Me prends pour hypothèse. Mais, loin d'imiter « l'homme luttant pour sa perfection », elle ne Me sert qu'à jouir d'elle et M'en repaître. Je Me repais précisément uniquement de Mon hypothèse et ne suis qu'en tant que Je M'en repais. C'est pourquoi cette hypothèse n'en est pas une, car, étant l'Unique, Je ne sais rien de la dualité d'un Moi supposant et d'un Moi supposé (d'un Moi - ou d'un homme - « parfait » et « imparfait »), mais le fait que Je M'absorbe signifie seulement que Je suis. Je ne Me suppose pas, parce qu'à chaque instant Je ne fais pas autre chose que Me poser et Me créer, n'étant Moi qu'en ce que Je ne suis pas supposé, mais posé et posé seulement au moment où Je Me pose, Je suis créateur et créature en une seule et même personne<sup>252</sup>. »

---

249 *Ibid.*, p. 195.

250 *Ibid.*, p. 196.

251 *Ibid.*, p. 203.

252 *Ibid.*, p. 206.

Le Moi stirnérien a l'assurance d'être et s'auto-alimente, il se nourrit de lui-même à mesure qu'il évolue. Il est d'un égoïsme total et d'un égocentrisme tout aussi intégral, mais il ne nie pas le monde et autrui. Son solipsisme n'est pour l'instant que très partiel. Stirner propose d'ailleurs des associations d'égoïstes qui vivraient harmonieusement en se tenant le plus éloigné possible de l'influence de l'État. « [...] — politiquement, avec l'anarchisme du XIXe siècle, qui affirme dans l'individu et son inaliénable liberté un « moi unique » (Stirner), base sur laquelle il faut construire par agrégation volontaire des communautés fédérées de plus en plus larges : de l'union libre de deux individus dans le couple à des communes collectives ou des entités fédérales.<sup>253</sup> » Au terme de cette section de *L'Unique et sa propriété* sur l'homme, force est de constater la virulence des propos de Stirner et de prendre en considération l'antipathie qu'on peut lui vouer.

« *Der Schwefelgestank, der seinen Namen schon früher so oft umwittert hatte*<sup>254</sup> . »

*La puanteur de soufre qui avait si souvent entouré son nom auparavant.* (Notre traduction).

L'odeur de soufre qui entoure son nom s'applique d'ailleurs tout aussi bien à Sade. Lorsque se pose la question anthropologique, (soit qu'est-ce que l'homme et quel homme ?), Stirner se fait l'avocat de l'homme mortel, mais sans en faire un drame, comme Sade. L'homme et l'âme sont mortels, acceptons-le. L'individu devrait plutôt se focaliser sur le fait que Son égoïsme ne peut pas être Mon égoïsme.

« *Dadurch unterscheidet sich die Stirnersche Philosophie von jeglichem Solipsismus, der nur das Ich sieht, während Stirner das Ich im sozialen Verbände erblickt, den letzteren bloß auf das Ich und dessen fundamentale Besonderheit gegründet sehen will, somit ein sozial-philosophisches Gedankenbild hegt, das die Sozialität als Voraussetzung und Erfüllung in seine Philosophie einbegreift*<sup>255</sup>. »

*C'est ainsi que la philosophie stirnérienne se distingue de tout solipsisme qui ne voit que le moi, alors que Stirner voit le moi dans le lien social, veut voir ce dernier simplement fondé sur le moi et sa particularité fondamentale, et nourrit ainsi une conception socio-philosophique*

---

253 Michel Tozzi, « La transmission et l'individualisme contemporain », in Jacques Besson et al., *Hériter, transmettre : le bagage de bébé*, ERES, Les Dossiers de Spirale, 2008, p. 17.

254 René Simon Taube, *Stirneriana 17, Das Bild Max Stirners in der Deutschen Literatur um die Mitte des 19. Jahrhunderts*, Das Christentum und sein Urheber, Mit Beziehung auf Renan, Schenkel, Strauss, Bauer, Feurbach, Ruge, Stirner und die gesamte moderne Negation, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2012, p. 91.

255 Max Adler / Pierre Ramus, *Stirneriana 22, Widerreden, Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2005, p. 74.

*qui inclut la socialité comme condition et accomplissement dans sa philosophie. (Notre traduction).*

Dans ce premier moment, il subsiste toutefois quelques pointes de solipsisme que nous avons montré du doigt, mais pour l'instant, le moi stirnérien ne nie pas le monde et autrui. Son moi est effectivement sociologique, psychologique, philosophique et en connexion avec la matérialité du monde. L'égoïsme est toutefois le principe premier irréfutable du moi, chose que la plupart des individus tentent de réfuter.

*« Auf die Frage, ob sie egoistisch sind oder nicht, würde der größte Teil der Menschen vermutlich antworten, dass sie nicht oder nur selten egoistisch sind. Egoismus bedeutet ego als ich. Es ist eine Ich-Bezogenheit oder eine Ich-Sucht. Egoismus ist immer noch eine allgemein negative Eigenschaft, die gesellschaftlich betrachtet verworfen wird. Egoismus wird auch als Synonym für rücksichtsloses Verhalten verstanden. Besonders im Sozialismus vereinbarte sich Egoismus mit der Kollektiverziehung und -entwicklung absolut nicht. Es gab ihn dennoch<sup>256</sup>. »*

*À la question de savoir s'ils sont égoïstes ou non, la plupart des gens répondrait probablement qu'ils ne le sont pas ou rarement. L'égoïsme signifie ego comme moi. C'est un attachement au moi ou une dépendance au moi. L'égoïsme est toujours une caractéristique généralement négative qui est rejetée d'un point de vue social. L'égoïsme est également compris comme un synonyme de comportement impitoyable. Dans le socialisme en particulier, l'égoïsme n'était absolument pas compatible avec l'éducation et le développement collectifs. Il a pourtant existé. (Notre traduction).*

L'égoïsme est indéniablement négativement perçu, ou au minimum comme un vilain défaut qu'il est urgent de rectifier, sous peine d'être un mauvais citoyen, un mauvais croyant, ou un mauvais homme. Mais Stirner n'en a cure, là où il y a un homme quel qu'il soit, il y a un égoïsme qui meut son existence, exactement comme Sade le soutient. Stirner ne se limite d'ailleurs ni dans le fond, ni dans la forme.

---

256 Erhard Massalsky, *Stirneriana 32, Stirners Auffassung über Freiheit, Egoismus und Erziehung unter aktuellen soziologischen Bezug*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2008, p. 31.



« [...] er schrieb das Buch : „Der Einzige und sein Eigentum“ (eigentlich wollte er es „Ich“ taufen), worin er den Geist, die Menschheit u. s. w. mit den alten Götzen in das Reich der Gespenster warf<sup>257</sup>. »

[...] il écrivit le livre "L'Unique et sa propriété" (en fait, il voulait le baptiser "Je"), dans lequel il jetait l'esprit, l'humanité, etc... avec les anciennes idoles dans le royaume des fantômes. (Notre traduction).

L'égoïsme au fondement de toute la démarche de Stirner implique d'abord de comprendre ce que l'emploi d'un bon égoïsme signifie dans une existence, puisque tous les hommes agissent déjà égoïstement par détermination psychologique (et naturelle ajouterait Sade). Agir en bon égoïste - en route vers un devenir individu intéressant et sérieux - est tout à fait comparable à la formule mystique et romantique de Kierkegaard qui conseille à l'individu de trouver une idée (fondatrice et obsessive) pour et par laquelle vivre et mourir. Il faut élargir la conception de l'égoïsme pour comprendre la démarche de Stirner. Le concept d'égoïsme doit inclure aussi la possibilité d'intégrer les actes de sacrifice les plus nobles dans son extension. L'égoïsme comprend les comportements et les actes des hommes, des plus vertueux aux plus vils. Tous ces actes sont déterminés par l'égoïsme et la différence morale ne réside que dans le degré de l'éducation ou le jugement porté. L'égoïsme stirnérien suscite de vives oppositions s'il est conçu uniquement d'un point de vue strictement intellectuel ou sémantique qui s'oppose à l'anarchisme individualiste.

*« Da erhebt sich zunächst als erster Anstoss der Begriff des Egoismus. Solange man nicht erkennt, dass der Begriff des Egoismus die Thaten edelster Aufopferung nicht ausschliesst, sondern einschliesst, solange man nicht sich stets vor Augen hält, dass alle Thaten der Menschen, von ihren edlsten bis zu den gemeinsten durch Egoismus, weil eben durch sie selbst bestimmt werden und dass der moralische Unterschied nur durch den individuellen Grund der Bildung sich ergibt – dieses Wort in seiner rechten und umfassenden Bedeutung gewonnen, in der es nicht nur intellektuelle Bildung bezeichnet -, solange wird man allerdings viel Stoff zur Opposition, nicht nur gegen Stirner, sondern auch gegen andere durchaus nicht im Rufe des Anarchismus stehende Denker haben<sup>258</sup>. »*

*Là surgit comme premier heurt la notion d'égoïsme. Tant que l'on ne reconnaîtra pas que le concept d'égoïsme n'exclut pas les actes de sacrifice les plus nobles, mais les inclut, tant que*

---

257 Kurt W. Fleming, *Stirneriana* 20, *Max Stirners der Einzige und sein Eigentum, Im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik*, Julian Schmidt, Die Grenzboten 8, Verlag, 1849, Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2008, p. 127.

258 Max Adler, *Der Einzige* n°3, *Max Stirner und Karl Marx*, Vierteljahresschrift des Max-Stirners-Archivs Leipzig, 3 août 2000, p. 29.

*l'on ne gardera pas constamment à l'esprit que tous les actes des hommes, des plus nobles aux plus vils, sont déterminés par l'égoïsme, parce qu'ils le sont par eux-mêmes, et que la différence morale ne résulte que du fondement individuel de l'éducation - ce mot pris dans son sens juste et global, dans lequel il ne désigne pas seulement la formation intellectuelle -, on aura alors effectivement beaucoup de matière à s'opposer non seulement à Stirner, mais aussi à d'autres penseurs qui ne sont pas du tout en réputation d'anarchisme. (Notre traduction).*

Stirner démasque et expose les nouvelles créations d'idoles en particulier contre les héritiers de Hegel. Il est grand temps de rompre avec la soumission aveugle et les fantômes du passé.

*« Eigentum nennt Stirner alles dasjenige, was im Vermögen, in der Kraft eines jeden steht; starren, toten Besitz dagegen will er nicht anerkennen. Unser ewig schöpferisches Ich ist jederzeit auch unser höchstes Eigentum; aber was glaubt der Mensch grade mehr verbergen, verleugnen, verstecken zu müssen, als seine natürlichen, ichbefriedigenden Instinkte? Mit schonungsloser Feder deckt nun Stirner auf, wieviel Unwahrheit und Lüge doch im Grunde in allen unseren sogenannten Selbstverleugnungen schlummere, und wieviel besser das Ich am Ende daran täte, einerseits seine angeborene Ichheit, seinen Egoismus, d.i. aber nur seine „Eigenheit“ offen zu bekennen, andererseits sie aus ihrem schlechten Ruf endgültig zu erlösen, denn auch von Natur existiere die Liebe zum Nächsten, sei der Mensch auf den Menschen angewiesen<sup>259</sup>! »*

*Stirner appelle propriété tout ce qui est dans la capacité, dans la force de chacun ; il ne veut pas reconnaître la possession rigide et morte. Notre moi éternellement créatif est à tout moment aussi notre propriété la plus élevée ; mais qu'est-ce que l'homme croit devoir cacher, renier, dissimuler davantage que ses instincts naturels qui satisfont le moi ? Avec une plume impitoyable, Stirner révèle combien de fausseté et de mensonge sommeillent au fond dans tous nos soi-disant reniements de soi, et combien le moi ferait mieux, en fin de compte, d'une part d'avouer ouvertement son ego inné, son égoïsme, c'est-à-dire seulement sa "singularité", et d'autre part de la délivrer définitivement de sa mauvaise réputation, car l'amour du prochain existe aussi par nature, l'homme dépend de l'homme. (Notre traduction).*

Il y a de façon transversale une apologie de l'égoïsme le plus borné, de l'individu isolé. Mais même la philosophie de l'individu qui vise à extirper l'individu du groupe (Kierkegaard soutient que la foule est le mensonge), à l'extraire de l'indéterminé et même à le rendre spécial ou unique vis-à-vis

---

259 Anselm Ruest, *Max Stirner, Vorworte und Artikel, Stirneriana 3*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2000 p. 17.

du genre ne peut s'écrire que par abstraction, ou en rendant constamment compte du genre, du général, de l'homme.

*« Mögen uns diese modernen Philosophen immerhin aufbinden wollen, ihr Egoismus sei nicht so materiell gemeint, wir verstünden diesen tief sinnigen philosophischen, sublimierten Egoismus nicht, sie machen sich dadurch nur noch lächerlicher, wenn sie den leibhaftigen Menschen des Privaterwerbes aus dem Zusammenhange mit der realen, gegenständlichen Welt herausreißen und zu einer bloßen egoistischen Spukgestalt, zu einem Egoisten in der Theorie machen zu können glauben<sup>260</sup>. »*

*Ces philosophes modernes ont beau vouloir nous faire croire que leur égoïsme n'est pas si matériel, que nous ne comprenons pas cet égoïsme sublimé, philosophique et profond, ils ne font que se rendre encore plus ridicules, lorsqu'ils croient pouvoir arracher l'homme en chair et en os du gain privé à son rapport avec le monde réel et concret, et en faire une simple figure fantomatique égoïste, un égoïste en théorie. (Notre traduction).*

La philosophie occidentale est intimement liée avec la question de l'ego, du Je et du Tu. L'originalité de l'égoïsme stirnérien réside dans le fait qu'il récuse le fait de n'être qu'esprit. L'égoïsme est motivé par la pensée et par la matérialité des corps et des choses, l'un ne saurait aller sans l'autre. L'homme est dans un rapport matériel au monde, dans une certaine simplicité et dans une spontanéité que la pensée n'a tout simplement aucun besoin de dégrader ou de reléguer au second plan. L'égoïste n'est pas juste une notion théorique, il est créature de chair, de sang, d'envies et de pensées.

*« Aber in dem er seinen Egoismus nicht an den Dingen übt, sondern sein ganzes Buch den Beweis liefert, wie sehr er bemüht ist, mit seinem Egoismus über die Dinge hinauszukommen, anerkennt er selbst das „Wesen“, den „Geist“, der hinter den Dingen steht. Es läuft bei ihm nur auf ein Wortgefecht hinaus. Wenn der Eine das Wesen des Menschen in den Geist setzt, so setzt Stirner es materialistisch in den „Egoismus“. Aber damit ist nicht das Wesen vernichtet, es bleibt vollkommen. Wie es unmöglich wird, der Mensch zu sein, so ist es unmöglich, der Egoist zu sein. Der Egoismus bleibt also ebenso sehr ein „Spuk“ wie die „Menschheit“, und wenn der Eine vom Geiste „besessen“ ist, so ist Stirner eben auch nur vom Egoismus „besessen“. Es ist im Wesentlichen gar nichts geändert und er ist in einer „fixen Idee“ befangen. „Der Geist ist etwas Anderes als Ich.“ Gut. Aber wir setzen hinzu: Das „Ich“ ist*

---

260 Kurt W. Fleming, *Stirneriana 20, Max Stirners der Einzige und sein Eigentum, Im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik, Trier'sche Zeitung, N°339, 5 December 1845, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2008, p. 49.*

*auch wieder etwas Anderes als Max Stirner. Das „Ich“ bleibt immer etwas Geistiges, es kann den Geist, die Abstraction nicht los werden und so recht egoistisch ist also nur die Unvernunft, der Klotz, der Stein, das Vieh, es beharrt „geistlos“ in sich selbst und hat nichts Anderes als sein brutales Dasein. Stirner muß die Menschen unvernünftig machen, um sie von der „Vision“, von dem „Sparren“ des Geistes zu befreien<sup>261</sup>. »*

Mais en n'exerçant pas son égoïsme sur les choses, mais en fournissant dans tout son livre la preuve de l'effort qu'il fait pour dépasser les choses avec son égoïsme, il reconnaît lui-même l'"essence", l'"esprit" qui se trouve derrière les choses. Cela se résume chez lui à une querelle de mots. Si l'Unique place l'essence de l'homme dans l'esprit, Stirner la place de manière matérialiste dans l'égoïsme". Mais l'essence n'est pas détruite pour autant, elle reste parfaite. De même qu'il devient impossible d'être l'homme, il est impossible d'être l'égoïste. L'égoïsme reste donc tout autant une "hantise" que l'"humanité", et si l'un est "possédé" par l'esprit, Stirner n'est lui aussi "possédé" que par l'égoïsme. Pour l'essentiel, rien n'est changé et il est prisonnier d'une "idée fixe". "L'esprit est autre chose que le je". D'accord. Mais nous ajoutons : le "je" est également autre chose que Max Stirner. Le "je" reste toujours quelque chose de spirituel, il ne peut pas se débarrasser de l'esprit, de l'abstraction, et seul le non-sens, le bloc, la pierre, le bétail est donc aussi égoïste, il persiste "sans esprit" en lui-même et n'a rien d'autre que son existence brutale. Stirner doit rendre les hommes déraisonnables pour les libérer de la "vision", du "dérangement" de l'esprit." (Notre traduction).

Stirner affirme que l'enfant cherche ce qu'il y a derrière les choses, que le jeune homme préfère les idéaux et que l'homme mûr égoïste accepte de prendre les choses telles qu'elles sont, pour en tirer une jouissance. La question profondément philosophique de l'essence n'est tout simplement pas la sienne, sauf si l'Unique se plaît à philosopher. Quant à l'esprit, la distinction se trouve dans le texte. L'Unique rejette les esprits fantomatiques et se contente du sien, parce qu'il en est le détenteur, l'utilisateur et le forgeron. L'essence n'a pas à être détruite, puisqu'elle est en inadéquation avec l'égoïste. Le questionnement qu'elle soulève est tout bonnement inepte pour l'égoïste. Il ne sert à rien de dire que Stirner est possédé par l'égoïsme, il ne change pas seulement d'idée directrice ou de doctrine, mais appelle à ce compte-là chaque individu à être possédé par Son égoïsme propre. La déraison n'est qu'un moment où l'esprit de l'Unique accepte sa singularité.

---

261 *Ibid.*, p. 58.

« Damit sind wir in der Nähe eines Denkers gelandet, der mit einer „Verabsolutierung des subjektiven Ich“ das individualistische Prinzip am konsequentesten ausformuliert hat: Max Stirner. Stirner ist jener Philosoph, über den Martin Buber 1936 schreibt: „Wo der Individualismus aufhört leichtfertig zu sein, beginnt Stirner.“ (Buber, Martin (1992): Das dialogische Prinzip, Gerlingen, S. 205)<sup>262</sup>. »

*Nous nous trouvons ainsi à proximité d'un penseur qui a formulé le principe individualiste de la manière la plus conséquente avec une "absolutisation du moi subjectif" : Max Stirner. Il est le philosophe au sujet duquel Martin Buber écrit en 1936 : "Là où l'individualisme cesse d'être léger, Stirner commence". (Buber, Martin (1992) : Le principe du dialogue, Gerlingen, p. 205). (Notre traduction).*

L'individualisme de Stirner commence par affronter l'histoire des Anciens et des Modernes à travers une lecture des rapports de pouvoir et d'obéissance pour le moins décapante. Son individualisme n'est pas juste sociologique, il est composé de l'histoire de la théologie, de la sociologie, de la psychologie, de l'anthropologie, de la philosophie, etc... Le ton et la critique en imposent pour finalement proposer une nouvelle anthropologie réaliste, qui a pour fondement l'égoïsme.

« Aber gerade hier wäre diese falsche Auffassung des Stirnerschen Buches so leicht zu vermeiden gewesen, hätte man das Buch stets so gelesen, als stünde auf seinem Titelblatte: „Millionen Einzige und ihr Eigenthum“. Vergißt man an keiner Stelle des Buches diesen Titel, ja, substituiert ihn im Gegentheil gerade an jenen Orten ausdrücklich, an welchen der Individualismus am krassesten in der Form hervortritt, dann müssen sich ganz andere Konsequenzen ergeben, als jene, die so gewöhnlich gefunden werden<sup>263</sup>. »

*Mais c'est justement ici que cette fausse conception du livre de Stirner aurait pu être si facilement évitée, si on avait toujours lu le livre comme s'il était écrit sur sa page de titre : "Des millions d'uniques et leur propriété". Si l'on n'oublie à aucun moment ce titre, et qu'au contraire on le substitue expressément dans les passages où l'individualisme se manifeste de la manière la plus criante, alors il doit en résulter des conséquences tout à fait différentes de celles que l'on trouve habituellement. (Notre traduction).*

---

262 Max Adler / Pierre Ramus, *Stirneriana* 22, *Widerreden, Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2005, p. XI.

263 *Ibid.*, p. 12.

Effectivement, le livre n'est pas juste une ode à l'égoïsme bas étage le plus banal ou bestial, mais un appel à la prise de conscience des ressources de chacun. Oui, le moi stirnérien est déstabilisant, parce qu'il se refuse à énoncer des caractéristiques communes à tous les mois. Stirner tend un réceptacle extrêmement souple et dit : voici Ton moi, à toi de le construire comme Tu l'entends, selon Tes propres capacités, modalités et principes.

*« Denn Stirner macht sich durchgehend zum Anwalt der endlichen, sterblichen Menschen. Dies genau ist gemeint, wenn er sagt, er habe seine „Sach' auf nichts gestellt“: das Bewußtsein der Endlichkeit gegenüber allen auf Ewigkeit zielenden „Gesetzen“ – und seien es die Gesetze der Freiheit selbst, die als solche immer umschlagen in die Realität der Unfreiheit, solange sie als unabänderlich den empirischen Menschen übergeordnete erscheinen. Kaum etwas mutet vor diesem Hintergrund aktueller an als Stirners Polemik gegen das, was heute Selbstverwirklichung genannt wird und doch nichts weiter ist als die auf Dauer gestellte Jagd nach dem „wahren Ich“, die zum endlosen Prozeß verflüssigte religiöse Fiktion, der wirkliche, der wahre Mensch sei etwas den realen, empirischen Menschen Übersteigendes und damit etwas erst zu Realisierendes jenseits der eigenen konkreten Existenz<sup>264</sup>. »*

*Car Stirner se fait constamment l'avocat des hommes finis et mortels. C'est précisément ce qu'il veut dire lorsqu'il dit qu'il n'a "fondé sa cause sur rien" : la conscience de la finitude face à toutes les "lois" visant l'éternité - fussent-elles les lois de la liberté elles-mêmes qui, en tant que telles, se transforment toujours en la réalité de la non-liberté, tant qu'elles apparaissent comme étant immuablement supérieures aux hommes empiriques. Dans ce contexte, rien ne semble plus actuel que la polémique de Stirner contre ce que l'on appelle aujourd'hui la réalisation de soi et qui n'est pourtant rien d'autre que la chasse permanente au "vrai moi", la fiction religieuse transformée en processus sans fin, selon laquelle l'homme vrai, l'homme véritable, serait quelque chose qui dépasse l'homme réel, empirique, et donc quelque chose qui doit d'abord être réalisé au-delà de sa propre existence concrète. (Notre traduction).*

Stirner veut autant que Sade se défaire de l'immortalité de l'âme. Ce n'est pas qu'elle est mauvaise en soi, mais ce n'est pas le problème de l'égoïste, qui est déjà largement assez préoccupé de son existence terrestre et de la matérialité des choses. Pour ce qui est du reste, le pari pascalien ne sert à rien, l'égoïste verra bien plus tard, ou bien pas du tout. Il n'a pas à s'encombrer l'esprit avec des

---

264 Jörg Uhlirch, *Stirneriana 31, Max Stirner Kritik der Menschenrechte Oder : die Geburt des Un-Menschen aus dem Geist des freien Individuums*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2007, p. 24.

fantômes. À défaut d'adhérer au pari pascalien, il peut juste superbement l'ignorer, et le résultat produit est le même. La chasse au vrai moi ou le devenir véritablement soi n'ont aucune règle à suivre, si ce n'est encore une fois, celles que l'Unique trouve utiles, dans sa totale subjectivité. L'homme réel ne se transformera pas fictivement en un homme-esprit supérieur, mais dans la concrétude matérielle de son existence. (Le comme de la citation suivante se rapporte à Ubu).

« Comme Max Stirner il rejette l'Homme en tant que catégorie idéale, essence, nature occultant l'originalité de l'individu, sa singularité infinie. L'Humanisme veut la création indéfinissable du Moi. Il ne s'agit pas d'exalter une liberté absolue mais de revendiquer un droit absolu à l'originalité. Retrouver l'unique sous l'abstraction normalisée. La révolte n'est pas la prise de la Bastille ou du Palais d'Hiver mais la prise de conscience du Moi<sup>265</sup>. »

L'homme de Stirner n'est plus qu'une espèce (de mammifères particuliers) et n'est plus une catégorie idéale. Le moi, lorsqu'il devient pleinement lui-même, devient infiniment original, et par conséquent Unique. Il ne ressemble plus à aucun autre et renonce à toute comparaison. La révolte revêt toutefois plusieurs formes. Une fois que le moi devient l'Unique, elle peut se décliner dans le réel comme prise d'une autre Bastille, ou dans des événements strictement intériorisés, qu'il est toutefois préférable de manifester dans l'effectivité, dans l'extériorité du moi, sous peine de gâcher son plein potentiel.

« [...] dans l'histoire de la dialectique Max Stirner occupe une place singulière, car il a renversé la question « was ist der Mensch ? » le jour où il a posé la question « qui est l'homme ? ». Il ne s'agit plus de chercher l'essence de l'homme pour la réaliser, souligne Deleuze, ni de poser la question « qu'est-ce que l'homme ? » tout court, car la réponse est désormais dans les mains de ceux qui posent la question ; Stirner montre jusqu'au bout l'illusion du mouvement dialectique, qui consiste à remplacer Dieu par l'homme tout en laissant intacte la fonction de l'Être suprême<sup>266</sup>. »

Au terme de la première section de *L'Unique et sa propriété*, Stirner pose effectivement la question de savoir qui est l'homme, question que chacun doit s'auto-adresser. Sa maïeutique est très brutale et ne dépend que du sujet. Tu as été éduqué ? Fort bien, adviens à Toi-même et deviens l'Unique en utilisant Tes propres ressources maintenant. Il n'est en tout cas plus question de croire en Dieu, ou

---

265 Daniel Accursi, *La philosophie d'Ubu*, Perspectives critiques, PUF, 1999, § 176 de l'article.

266 Roberto Nigro, « Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique », in *Rue Descartes* n° 75, Paris, Collège international de philosophie, 2012/3, p. 62.

de remplacer l'homme par Dieu tout en le maintenant craintivement et paradoxalement sur la Terre et au Ciel, là où nous pouvons toujours lui obéir et le craindre.

### 1.2.3 : Stirner : textes méconnus.

Le présent mouvement rend compte de quelques textes méconnus de Stirner qui n'appartiennent pas à *L'Unique et sa propriété*<sup>267</sup>. Nous débutons par le commentaire d'un article d'une dizaine de pages qui s'intitule : *A propos de la trompette du jugement dernier* que Stirner écrit en 1841. Ce commentaire a une valeur historique importante puisqu'il traite d'un texte de Bruno Bauer, *La trompette du jugement dernier contre Hegel l'athée et l'antéchrist*, datant également de 1841. Apparemment, le jeune étudiant Karl Marx aurait également participé à la rédaction aux côtés de Bruno Bauer. Cette information est remise en question par quelques commentateurs, alors qu'il semble que dernièrement, il y a consensus sur le fait que Marx a bien écrit avec Bauer. Stirner commence sa recension de façon tonitruante et parle de dialogue interne, de conciliation ou de réconciliation avec soi-même. Comme à l'accoutumée, il montre le caractère extrême de notre déchirure spirituelle interne et l'extrémisme des religieux fondamentalistes. « Mais c'est le fanatique qui a raison : comment concilier Béliel et le Christ<sup>268</sup>? » Pour le fanatique<sup>269</sup>, il ne peut y avoir qu'un combat à mort, binaire, une opposition entre le zéro et le un, le bien ou le mal. Ne pas s'opposer systématiquement au fanatique qui vocifère semble être l'attitude qui tombe sous le sens. Mais, cela nous conduit à une insidieuse somnolence et à l'inaction. Les philosophes chérissent la pensée libre, mais face à la foi, d'après Stirner, même la philosophie se tait et n'ose - en tout cas en ce XIX<sup>e</sup> siècle - pas attaquer frontalement pour faire taire les croyants trop bruyants, les fanatiques forcenés et prosélytes. « La pensée était tout en tout. Mais qu'en est-il de la foi ? Lui fallait-il céder devant la pensée ? Jamais de la vie ! Le contenu de la foi et celui du savoir sont un seul et même contenu, et celui qui porterait atteinte à la foi, celui-là ne se comprendrait pas lui-même et ne serait pas un vrai

---

267 Méthodologiquement, on pourrait éventuellement me reprocher d'écrire un segment chaotique, qui sert de vide-poche stirnérien. Mais il se trouve que ces textes sont soit très éloignés du sujet de la thèse, soit ne méritent pas de figurer dans des mouvements séparés les uns des autres, en raison de leur brièveté. J'en rends donc compte au vu de leur caractère rare et souvent oublié, en en faisant des satellites de *L'Unique et sa propriété*.

268 Max Stirner, *Cahiers de philosophie, À propos de la trompette du jugement dernier*, 1842, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1979, traduction André Sauge, p. 23.

269 Fanatique dont on peut considérer que les trois auteurs étudiés se rapprochent allègrement, chacun à sa manière spécifique.



philosophe<sup>270</sup>! » Stirner critique sournoisement et avec force exagération le fait que les philosophes ne sont pas vraiment indépendants de la foi et se font même régulièrement les valets du christianisme, afin de justifier leurs existences. Stirner compare cet asservissement à une diplomatie douteuse et à une bouffonnerie superficielle. Il accueille donc la *Trompette* de Bauer avec réjouissance, puisque non seulement les jeunes hégéliens comme Marx veulent en finir avec l'asservissement de la philosophie à l'Église et aux croyants et qu'en plus, Bruno Bauer a le culot de dire que l'origine de cette sortie de diplomatie vers une révolte se trouve déjà chez le Maître tant révérend par tous, c'est-à-dire chez Hegel. Donc, avec la chute de Maître Hegel<sup>271</sup>, qui est comme un Dieu, tous les anges tombent également et soufflent dans la trompette du jugement dernier. Subsistent alors les post hégéliens sous la forme d'anges déchus qui ne sont pas morts, des sortes de résidus hégéliens qui en plus, contrefont le message d'Hegel, en essayant d'y insuffler une religiosité qui est celle de la foi ambiante de la société et pas celle du système de pensée. La majorité des disciples de Hegel, s'ils ont eu l'illumination du Maître n'en font pas grand chose, si ce n'est une fausse reconstruction dans le détail de ce que Hegel avait défait dans les grandes largeurs. La tentative de préciser le savoir trop englobant, conceptuellement initié par Hegel, ne trouve aucune force et aucune teneur dans les travaux des disciples d'Hegel qui échouent à continuer son œuvre à la faveur du temps. Stirner réaffirme sa propre rupture, ainsi que celle des *Freien*<sup>272</sup> et assimilés avec les hégéliens puisque la *Trompette* est publiée par Wigand<sup>273</sup>. « Que soit rompu le lien de Nous à Vous ! La guerre à la vie et à la mort<sup>274</sup>! » Stirner oppose alors dès ce moment deux camps : celui des sans-Dieu, c'est-à-dire le sien avec le soutien des *Freien* et celui des craignant Dieu. L'agression viendra de toute façon des craignant Dieu, qui dans leur fanatisme sont incapables d'accepter autre chose que leur propre point de vue. Ce que les Français amorcent avec la Révolution en proposant une idée de liberté universelle n'est pas suffisant, puisqu'ils retombent historiquement dans de nouveaux fers, de nouvelles prisons, de nouvelles illusions. Hegel ouvre la voie de l'audace et de la radicalité. Les jeunes hégéliens ont réussi à abattre la peur des spectres du passé spirituel, la crainte et même le respect de Dieu. Cette philosophie athée menace certes l'Église et l'État au nom de la liberté. Stirner porte alors une accusation terrible : Hegel, une fois décédé, a été utilisé par les

270 Max Stirner, *Cahiers de philosophie, À propos de la trompette du jugement dernier*, 1842, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1979, traduction André Sauge, p. 23.

271 Comme l'écrit Kierkegaard tant et plus....

272 Les Hommes Libres dans les traductions françaises d'usage.

273 Les *Freien* ne sont toutefois pas un groupe homogène et idéologiquement soudé. Il y a par conséquent des survivances et des critiques de Hegel diverses et variées. Otto Wigand était leur principal éditeur.

274 Max Stirner, *Cahiers de philosophie, À propos de la trompette du jugement dernier*, 1842, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1979, traduction André Sauge, p. 27.

institutions de l'État, par l'Église et même par l'université pour le ramener dans le giron de la religion<sup>275</sup>.

« Dans sa version stirnérienne, une certaine trouée d'émancipation reste présente qui peut faire considérer cette variante du nihilisme comme un programme de libération de l'individu de toutes les tutelles – programme qu'on peut à bon droit dire « anarchiste », mais cet anarchisme est-il de droite (par son anti-étatisme individualiste, l'État comme dernière idole) ou de gauche (par son hostilité aux « spectres » de la tradition, Dieu, Esprit, etc...) <sup>276 277?</sup> »

Stirner affirme qu'un lecteur éclairé se doit de lire Bruno Bauer, qui à l'époque a déjà fait l'annonce d'une seconde partie, sous la forme d'un nouvel écrit. Pourtant Stirner fait une ultime plaisanterie, qualifiant la trompette de mascarade, parce qu'elle manque sa propre autocritique et surtout sa propre autodérision, même s'il est évident qu'il respecte le travail de Bauer et les jeunes hégéliens en général.

En 1842, Stirner publie un article d'une dizaine de pages, qui s'intitule *Art et religion*. C'est un fragment important, puisque Stirner est compétent comme penseur de l'art, mais il écrit peu à son propos. Ce n'est par exemple pas du tout l'objet de *L'Unique et sa propriété*. D'emblée, on voit là l'ingéniosité de Stirner, il y a une association de l'artiste avec l'homme qui veut devenir un homme libre. Tout démarre par un processus, l'homme libre veut devenir libre par la morale et l'état de majorité, l'artiste quant à lui veut faire advenir son œuvre à la réalité, en découvrant petit à petit un idéal qui va guider le processus de conception, puis de création. A noter que l'homme y accède en cherchant une lueur qui émerge dans « les ténèbres de son intérieur<sup>278</sup> ». On se situe dans un registre très proche, pour ne pas dire identique à l'intériorité de Kierkegaard. L'art permet de saisir un idéal, et le génie artistique de le représenter dans le réel. Alors que lorsque l'individu tente de devenir lui-même, par tous les moyens qu'il entrevoit clairement en son for intérieur, dans son

---

275 Certains essaieront d'exploiter Kierkegaard de façon similaire en jouant sur le volet de la foi. Comme il est pratique et rassurant d'émousser Kierkegaard et d'en faire un théologien politiquement correct ! Concernant Sade, ce détournement est évidemment impossible.

276 Stirner rejette bien évidemment la religion et l'État, mais s'il apparaît évident de la qualifier d'anarchiste de gauche et ce, sans grande hésitation, cela donnera lieu à débat dans les sections ultérieures.

277 Rémi Brague et al., « Enquête », in *Esprit*, Paris, Revue Esprit, 2014/3 (Mars/Avril), DOI 10.3917/espri.1403.0137, p. 138.

278 Max Stirner, *Œuvres complètes, Art et religion*, 1842, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, traduction Pierre Galissaire et André Sauge, p. 45.

intériorité, il n'y arrive jamais en adéquation exacte. Le vouloir être, l'individu parfait au fond de nous, ne coïncide jamais vraiment avec la réalité des faits. L'art oppose l'homme à un idéal, tandis que la religion fait la même chose, mais maintient délibérément le désir d'un idéal auquel on ne peut accéder et auquel il faut se soumettre. La religion, écrit Stirner, n'est pas une affaire de raison, mais bien d'entendement. Il n'y a pas de génie religieux<sup>279</sup>, puisque chacun est soumis aux mêmes conditions et rites simples à comprendre, par contre il y a un éventuel génie théologique, sous-entendu surtout dans la critique de la religion et des institutions. Stirner attaque de nouveau frontalement : un homme ne saurait être génial grâce à la piété, parce que la piété l'enferme dans des conceptions accessibles à tous et indépassables. Pour qu'un homme soit génial, il faut qu'il soit libre et la religion l'en empêchera toujours. Un croyant pris dans la religion est en fait comme un amoureux qui a perdu l'objet de son amour. Il aime Dieu mais ne connaît rien de l'objet de cet amour, qui dès lors peine à être authentique ou même valable. Cependant, la religion offre une solution à travers deux éléments : d'abord le mystère total de Dieu, et ensuite le renouveau constant de la promesse d'amour dans une foi qui peut tenter de se repenser régulièrement, sans cesse. En d'autres termes, si Dieu était totalement intelligible, il perdrait tout intérêt très rapidement pour les croyants et en toute rigueur on ne pourrait plus l'appeler Dieu puisqu'il ne serait plus infini, ni même transcendant, ni mystérieux, etc... L'art, dans la philosophie de Hegel, survient avant la religion. L'art permet la religion et il est condition *sine qua non, a priori* de la religion. La philosophie quant à elle n'est pas créatrice de religion, elle permet de penser par après et à partir de ce qui préexiste. L'art est une extériorité de l'idéal qui doit rester à l'extérieur pour sans cesse rappeler l'idéal, alors que la religion montre l'idéal pour que chacun puisse chercher à le trouver ou plutôt le retrouver en son intériorité<sup>280</sup>. Le Christ permet au sujet de trouver le divin en lui-même. L'immortalité de l'âme est l'espoir de se retrouver dans l'éternité dans un face-à-face avec Dieu. Encore une fois, la similitude avec Kierkegaard est saisissante. C'est l'art qui crée mais aussi qui détruit une religion, dès lors que celle-ci décline à mesure de l'histoire de l'humanité et que les croyances évoluent. Stirner dénonce ensuite les dérives religieuses qui aboutissent au communautarisme et à la haine, à la division des hommes. Son propos est sans appel, être fervent pratiquant d'une religion entraîne nécessairement un séparatisme et un rejet de ceux qui n'ont pas la même religion, tout simplement parce que les uns ne croient pas en la même chose que les autres. Une fois que le mystère est levé sur une religion, l'art la destitue définitivement par la comédie et la critique, et un nouveau mystère fait évoluer la croyance. La religion ne vit que par enchaînement à l'art. La philosophie est, quant à

---

279 Kierkegaard approuve et propose la distinction supplémentaire entre l'apôtre et le génie théologique.

280 Stirner associe l'intériorité à Dieu comme le fait Kierkegaard, mais à des fins explicatives, pas comme une incitation à la foi.

elle, affaire de raison et le philosophe, s'il opte pour l'athéisme, devient l'athée le plus total. En clair, la liberté si chère à Stirner réside dans la philosophie et dans l'athéisme<sup>281</sup>. Le résultat est au final encore très voisin de celui de Kierkegaard : on cherche à se défaire des institutions et de l'Église, et on conserve éventuellement dans la philosophie l'idée ou le concept de Dieu, sans le vénérer aveuglément.

« L'idéal d'autonomie absolue se heurtant à la finitude de toute vie humaine, la détermination de soi par soi ne peut pas se réaliser au niveau de l'individu, mais à celui du groupe. La référence à soi, l'autos de auto-nomie, ne relève plus alors du réfléchi, mais du réciproque. C'est le groupe humain qui se replie sur soi, largue les amarres par rapport à toute instance extérieure et décide seul du cap à prendre, sans savoir s'il appareille vers un quelconque rivage<sup>282</sup>. »

En 1842, Stirner écrit un autre article relié à l'art, sous la forme d'une recension intitulée *À propos des esquisses de Königsberg de Karl Rosenkranz*. Il ne présente strictement aucun intérêt dans le cadre du présent écrit, tant il est spécifique à son sujet propre et demeure clos sur lui-même<sup>283</sup>. Nous faisons donc l'économie de son commentaire. Le bref texte de 1842 *Über die Verpflichtung der Staatsbürger zu irgendeinem Religionsbekenntnis*<sup>284</sup>, soit *Concernant l'obligation pour les citoyens de professer une religion quelconque* (Notre traduction), sera largement repris et sa teneur philosophique incluse dans *L'Unique et sa propriété* deux ans plus tard. Stirner commence par défendre les *Freien* contre les articles de journaux issus de la *Kölnische Zeitung* et de la *Spencersche Zeitung* en les accusant de rivaliser de « *Altweiberweisheit*<sup>285</sup> » (*commérages de vieilles femmes*, notre traduction). Ces journaux ont défendu éperdument la religion contre la pensée libre

---

281 Athéisme qu'on lui attribue comme une étiquette indélébile, qui peut rester sujette à débat, selon la lecture initiale qu'on fait de Stirner. Son athéisme devient ensuite incontestable une fois *L'Unique et sa propriété* publiée.

282 Rémi Brague et al., « Enquête », in *Esprit*, Paris, Revue Esprit, 2014/3 (Mars/Avril), DOI 10.3917/espri.1403.0137, p. 150.

283 Il résout toutefois la question de la position de Stirner vis-à-vis du judaïsme. Si l'on se pose la question par pure curiosité, il n'y a aucune trace d'antisémitisme chez Stirner. Certains chrétiens haïssent les juifs, selon lui à cause du souvenir de la mort du Christ. Cela s'inscrit en contradiction avec le message de pardon du Christ. Stirner appelle à trouver le pardon dans l'humanité et le christianisme dans l'intériorité, notion qu'il emploie à nouveau.

284 Le texte n'existe pas en français.

285 Max Stirner, *Über die Verpflichtung der Staatsbürger zu irgendeinem Religionsbekenntnis*, 1842, non traduit en français, disponible sur le site des archives de Leipzig, p. 1.

notamment de Strauss, Feuerbach et Bauer. À moins que tout cela soit une stratégie pour créer un clivage entre les hommes libres et les hommes pourtant susceptibles de les suivre de prime abord. L'État et l'Église ont tout intérêt à endormir les citoyens grâce à la propriété et la sécurité.

« [...] die Erinnerung an die Vernunftgöttin als ein Popanz, der für schwache Geister hergestellt wird. Diesen nun mag daher auch die Versicherung gelten, daß sie nach wie vor ruhig schlafen können, wenn sie ein gutes Gewissen zum Kopfkissen haben und der Polizei das wohlverdiente Zutrauen schenken, daß sie meuch- [112] lerische Angriffe auf das Leben friedlicher Bürger und ehrbarer Familienväter zu verhüten wissen werde<sup>286</sup>. »

*Le souvenir de la déesse de la raison n'est qu'un épouvantail fabriqué pour les esprits faibles. C'est donc à ces derniers que l'on peut assurer qu'ils peuvent toujours dormir sur leurs deux oreilles, s'ils ont une bonne conscience pour oreiller et s'ils font confiance à la police et [112] que cette dernière saura protéger la vie des paisibles citoyens et des honorables pères de famille d'attaques perfides. (Notre traduction).*

La religion et l'amour mènent souvent au bûcher et à la persécution, ce que Stirner dénonce sans retenue.

« [...] der größte Bogen, der je aus Englands Papierfabriken hervorgegangen ist, würde nicht genügen, um eine vollständige Martyrologie der Schlachtopfer der Religion aufzunehmen<sup>287</sup>. »  
*La plus grande feuille qui soit jamais sortie des papeteries anglaises ne suffirait pas à inscrire une martyrologie complète des victimes de la religion. (Notre traduction).*

La philosophie quant à elle, se trouve plutôt du côté des persécutés que des bourreaux et cela lui convient parfaitement. Il y a certes moins de violence que par le passé, donc l'État et le clergé ont changé de stratégie : ils renvoient de leur travail et vilipendent les adeptes de la pensée libre qui placent la raison au-dessus du dogme. On fait passer les esprits libres pour des marginaux ou des hors-la-loi. Les *Freien* veulent tout simplement être libres au plus haut degré.  
« Was wollen denn nun die „Freien“, was so lächerliche Anklagen hervorrufen konnte? Die Antwort ist einfach: sie wollen eben frei sein, frei von allem Glauben, aller Überlieferung und Autorität, weil diese unmenschlich sind<sup>288</sup>. »

---

286 *Ibid.*

287 *Ibid.*

288 *Ibid.*

Que veulent donc les "Freien" et qui pouvait susciter des accusations aussi ridicules ? La réponse est simple : ils veulent justement être libres, libres de toute croyance, de toute tradition et de toute autorité, parce que celles-ci sont inhumaines. (Notre traduction).

La religion est imposée de l'extérieur et ne coïncide pas avec la vie spirituelle et intellectuelle qui a lieu dans l'intériorité de tout un chacun. Celle-ci se détache toutefois de l'intériorité de Kierkegaard, puisqu'elle favorise un Dieu dans l'homme et non un Dieu absolu, supérieur et mystique.

« Die „Freien“ kennen keinen jenseitigen, in nebelhafter Ungewißheit schwebenden Gott, keinen geoffenbarten, kein être suprême, oder wie es sonst heißen möge, sondern nur den Gott im Menschen und in der Geschichte, wenn man diesen noch so nennen will. Sie allein sind bei ihm, weil er in ihnen ist. Alle anderen Stufen des Bewußtseins haben nur ein trügerisches Spiegelbild, eine leere Phantasmagorie<sup>289</sup>. »

Les "Freien" ne connaissent pas de Dieu de l'au-delà, flottant dans une incertitude nébuleuse, pas de Dieu révélé, pas d'Être Suprême, ou quel que soit le nom qu'on lui donne, mais seulement le Dieu dans l'homme et dans l'histoire, si on veut encore l'appeler ainsi. Eux seuls sont avec lui parce qu'il est en eux. Tous les autres niveaux de conscience n'ont qu'un reflet trompeur, une fantasmagorie vide. (Notre traduction).

Stirner s'exprime au nom de tous les *Freien* et récuse les idées de révélation, d'immortalité personnelle et de transformation quasi magique du fini en infini. En lieu et place de quoi, les hommes sont amenés à conscience par la pratique de la liberté, leur esprit peut donc devenir immortel, « *und den Geist durch rohe Versinnlichung zu schänden*<sup>290</sup> » (et ne doit pas se laisser profaner par une matérialisation grossière, notre traduction). Les citoyens trop fiers pour la gémulation sont mis au ban de la société. Le clergé et les prédicateurs forcent le trait en faisant croire que la religion est la condition de la moralité, et qu'on ne peut être un homme bon et vertueux sans être chrétien.

« In dem Interesse ihrer Kaste mag es liegen, daß das Christentum als der einzige Quell aller Tugenden erscheine, denn sie sind dessen Verweser; in ihrem Interesse mag es liegen, von einem jenseitigen Gott zu sprechen, denn sie sind seine Leibgarde, seine

---

289 Ibid.

290 Ibid., p. 2.

*Söldlinge, seine Hofschranzen, welche aus guten Gründen die Entfremdung zwischen ihm und uns so viel wie möglich zu erweitern suchen. Aber wir? Wir sollten glauben, daß es ohne Religion, besonders ohne Christentum, keine Tugend, keine Moral, keine Sittlichkeit gebe. Mit solchen Märchen öffnet man Kinder. Wir wissen, wo wir das Rechte und Gute zu suchen haben, und werden uns wohl hüten, es aus zweiter Hand zu nehmen, da wir leider nur zu gewiß sind, daß wir es nicht rein und unverfälscht aus derselben erhalten. Wer wahrhafter Mensch sein will, der greife in seinen Busen, der suche das Edle und Große in der Menschennatur und in der Geschichte der Menschheit, und wem das nicht genügt, der betrachte das als ein Kennzeichen, daß er der Freiheit nicht wert ist, und daß ihm wahre Menschenwürde fehlt. Nein, ihr Pharisäer, das werdet ihr uns nicht vorreden, daß es außerhalb des Christentums keine Moral und keine Sittlichkeit gibt. Dieses hat vielmehr beiden Begriffen den Stempel des Eigennutzes aufgedrückt, indem es die Lehre der Vergeltung und der Belohnung einführt. Seien wir edler und tun wir das Gute nicht im Hinblick auf das Jenseits und den jenseiti-[115]gen Lohn, sondern weil es unserer und der menschlichen Natur würdig ist<sup>291</sup>. »*

*Il est peut-être dans l'intérêt de leur caste que le christianisme soit l'unique source de toutes les vertus, parce qu'ils en sont les administrateurs. Il est dans leur intérêt de parler d'un dieu de l'au-delà, car ils sont sa garde personnelle, ses mercenaires, ses courtisans, qui, pour de bonnes raisons, augmentent autant que possible l'éloignement entre lui et nous. Nous ne pouvons pas nous permettre de ne pas nous sentir concernés. Mais nous ? Nous devrions croire que sans religion, et surtout sans christianisme, il n'y a pas de vertu, pas de morale, pas de moralité. Avec de telles fables, on se moque des enfants. Nous savons où chercher le droit et le bien, et nous nous garderons bien de le faire de bonne foi. Nous nous garderons bien de le prendre de seconde main, car nous ne sommes malheureusement que trop sûrs de ne pas pouvoir l'obtenir pur et authentique. Que celui qui veut être un homme véritable puise dans son sein [115], qu'il cherche ce qu'il y a de noble et de grand dans la nature humaine et dans l'histoire de l'humanité. Si cela ne suffit pas, qu'il considère cela comme un signe qu'il n'est pas digne de la liberté et qu'il lui manque la vraie dignité humaine. Non, Phariséens, vous ne nous direz pas cela, à savoir qu'en dehors du christianisme il n'y a pas de morale ni de moralité. Cela a, au contraire, marqué ces deux notions du sceau de l'égoïsme, en promouvant l'enseignement qui introduit la vengeance et la récompense. Soyons plus nobles et ne faisons pas le bien en pensant à l'au-delà et à la récompense de l'au-delà, mais parce que cela est digne de nous et de la nature humaine. (Notre traduction).*

---

291 Ibid.

De tels mensonges des prêtres ont introduit sournoisement les notions de récompense et de vengeance dans le christianisme. Le propos se rapproche à nouveau inexorablement de ceux du dernier Kierkegaard. Stirner exprime ensuite une des positions cruciales de cette pensée en formation avant *L'Unique et sa propriété*. Il ne faut pas faire le bien ou pratiquer la vertu par crainte d'un jugement et d'un châtement dans la vie éternelle, mais parce que l'être humain vaut la peine d'être vertueux déjà dans le monde matériel, partagé par tous. Stirner veut impérativement séparer l'Église de l'État. C'est d'ailleurs l'État qui perd de son pouvoir en autorisant le clergé à régner sur une dimension morale à sa place, qui, si elle ne fait pas officiellement loi, le fait totalement officieusement en régissant les comportements des hommes.

« *Freilich liegt es wiederum im Interesse der schwarzen Männer, unter dem Schutze des Staates die Gewissen zu binden, die Überzeugungen zu fesseln*<sup>292</sup>. »

*Il est vrai qu'il est dans l'intérêt des hommes en noir, sous la protection de l'État, de lier les consciences et d'enchaîner les convictions.* (Notre traduction).

Les *Freien* acceptent et honorent l'État, mais pas l'État chrétien qui se trouve dévoyé de sa fonction première, ni l'Église, dont l'hypocrisie du message est à proscrire, comme dans la critique kierkegaardienne. On peut observer que Stirner veut conserver ici un État puissant, mais sa critique de l'appareil étatique se fera plus virulente dans *L'Unique*. La position dans cet article est encore nuancée et mesurée, temporaire. Cependant, la revendication finale de Stirner n'en reste pas moins, quant à elle, radicale : les citoyens devraient être libres de ne pas avoir de religion tout en appartenant à l'État de plein droit.

« *Wo die Unvernunft in so vielen Formen herrscht, da wird doch auch der Vernunft eine Existenz vergönnt werden können. Also keine Religion! Austritt aus der Kirche! Aber Moral, Sittlichkeit, Pflichten gegen Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat*<sup>293</sup>. »

*Là où la déraison règne sous tant de formes, on peut aussi permettre une existence à la raison. Alors pas de religion ! Sortie de l'Église ! Mais en conservant la morale, la moralité, les devoirs envers la famille, la société civile et l'État.* (Notre traduction).

L'idolâtrie doit se transformer en un amour de l'humain et de sa vraie valeur. Stirner opère un appel à la liberté dans le monde matériel, dans la vie pratique et dans le discours philosophique qui doit devenir exotérique. Les *Freien* ont la prétention de pouvoir aider les citoyens dans ce processus de libération.

---

292 *Ibid.*

293 *Ibid.*, p. 3.



Cette critique de la religion est également manifeste dans l'article de 1842 intitulé *Christentum und Antichristentum*<sup>294</sup>, *Christianisme et Antichristianisme* (Notre traduction). Stirner débute sans fioritures. La religion ne doit pas en elle-même avoir une valeur absolue. La théologie n'est plus une science indépendante des autres, elle est soumise à comparaison et à critique des autres sciences universitaires. Cependant, c'est dans son enseignement que devrait toujours s'accomplir et se laisser accomplir une séparation des contradictions. Stirner reste dans le clivage archi-classique de la séparation entre la foi et la raison.

« Solange man der Religion wirkliche Vernunft zuschreibt, solange lässt sich die absolute Vernünftigkeit der Vernunft selbst nicht festhalten. Im Grunde und verborgen liegende Vernunft, eine entfernte Ahnung der Vernunft, kann man der Religion schon zugestehen, aber keine wirkliche, d.h. eigentlich allein diesen Namen verdienende Vernunft. Sonst nimmt die Egoistin, welcher man nur einen Finger bieten wollte, gleich die ganze Hand. Darum rein ab, rein ab, bis zu auf den Boden<sup>295</sup>! »

*Aussi longtemps qu'on attribue à la religion une véritable raison, on ne peut pas saisir l'absolue raisonnable de la raison. On peut certes concéder à la religion une raison cachée, une lointaine idée de la raison, mais pas une réelle raison, qui en fait mérite seule ce nom. Sinon l'égoïste saisit toute la main, alors qu'on ne voulait lui donner que le petit doigt. C'est pour cela qu'il faut couper court radicalement.*

L'idée qui prédomine tout l'article est encore la séparation entre l'Église et l'État. Stirner ajoute au sujet de la relation entre la conscience religieuse et la raison :

« Nur explizierte, entwickelte Vernunft ist wirkliche Vernunft. Eine Stufe des Bewusstseins, in welcher die Vernunft nur erst verborgen liegt, noch nicht heraus ist, ist auch keine vernünftige zu nennen ; nur was sie wirklich, in explizierter Weise ist, darf als ihr Wesen betrachtet werden<sup>296</sup>. »  
*Seule une raison explicite et développée est réellement raison. Un degré de conscience dans lequel la raison est encore cachée, pas encore mis à jour, ne peut être davantage appelée raisonnable ; ce qu'elle est vraiment, de façon explicite peut être considéré comme son être.* (Notre traduction).

---

294 Le texte original est disponible dans Max Stirner, *Parerga, Kritiken, Repliken*, Hrsg., von Bernd A. Laska, Nürnberg, LSR Verlag, 1986. La traduction française est à nouveau la mienne.

295 Max Stirner, *Parerga, Kritiken, Repliken*, Hrsg., von Bernd A. Laska, Nürnberg, LSR Verlag, 1986, p. 27.

296 *Ibid.*, p. 26.

Cet écrit dénonce les contradictions inhérentes à la foi et la société moderne. Stirner conclut sur l'inconciliabilité de point de vue entre les hommes libres de pensée et l'alliance autoritaire entre le clergé et l'État.

« *Die Kirche als eine ein bestimmtes Glaubensbekenntnis besitzende und allen einzelnen ihrer Mitglieder auferlegende Gesellschaft und die Forderung des Staates, dass jeder Einzelne sich zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft halten müsse, auf der einen Seite, und die Forderung der modernen Wissenschaft, dass über die Religion hinausgegangen werden müsse, auf der anderen Seite, die Forderung also, Verzicht zu leisten auf das Denken und sich an bestimmte religiöse Voraussetzungen zu binden, und die Forderung, das Denken zu seinem Gott zu machen und alle bestimmten, namentlich religiösen Voraussetzungen aufzugeben, sind die Gegensätze, welche man vergeblich vermitteln zu können glaubt*<sup>297</sup>. »

*Les contradictions qu'on croit pouvoir en vain concilier sont : d'une part, l'Église qui est une société imposant à chacun de ses membres une confession de foi qu'elle possède et l'exigence de l'État qui impose à chaque individu d'appartenir à une certaine communauté religieuse, et d'autre part, l'exigence de la science moderne, de dépasser la religion, donc l'exigence de renoncer à la pensée et de se lier à certains présupposés religieux, l'exigence de faire de la pensée son Dieu et de renoncer à tous les présupposés religieux. (Notre traduction).*

Le texte de 1842 intitulé *Réplique d'un membre de la paroisse berlinoise contre l'écrit des 57 pasteurs berlinois : la célébration chrétienne du dimanche, une parole d'amour à notre paroisse* comporte un intérêt particulier. Stirner y propose un intéressant triangle vicieux que voici : l'ennui incite au péché, puis l'homme regrette et se repend, avant de s'ennuyer et de pécher à nouveau. C'est en tout cas ce que pense Stirner au sujet des hommes du XIX<sup>e</sup> siècle. « Ainsi restent-ils en suspens entre ciel et terre, trop lourds pour s'élever, trop légers pour sombrer : voilà une situation désespérée ! C'est pour gagner de telles âmes que les pasteurs font campagne et ils en saisiront plus d'une<sup>298</sup>. » On observe bien la position contre l'Église de Stirner qui refuse de rester à l'état de minorité dans le giron d'une institution quelconque. Il dénonce une tentative d'infantilisation par la foi, par l'intermédiaire des pasteurs et de Dieu, utilisés comme des outils pour faire courber l'échine aux citoyens. Il faudrait cependant que les citoyens soient à l'état de majorité

---

297 *Ibid.*, p. 31.

298 Max Stirner, *Œuvres complètes, Réplique d'un membre de la paroisse berlinoise contre l'écrit des 57 pasteurs berlinois : la célébration chrétienne du dimanche, une parole d'amour à notre paroisse*, 1848, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, traduction Pierre Galissaire et André Sauge, p. 13.

et pleinement responsables de leurs actes. Il est inutile de stigmatiser ce qui vient de la terre et de sublimer ce qui vient des cieux, ce n'est qu'une stratégie pour affaiblir la liberté des citoyens. « En un mot, n'êtes-vous que de futurs citoyens du ciel et ne l'êtes-vous pas de la terre<sup>299</sup>? » Cette fois-ci, on se situe à l'inverse exact de la pensée de Kierkegaard : Stirner veut inciter les hommes à faire l'expérience de la dignité humaine, au-dessus de celle de la chrétienté. Le christianisme est inférieur à l'humain et le vrai chrétien inférieur à l'homme libre véritable. Il y a une inadéquation entre l'homme libre et le christianisme. Stirner ne fait qu'accentuer cette rupture. « Je ne me soumettrai à rien de ce qui n'est pas moi-même ou dont je ne suis pas pénétré<sup>300</sup>. » Il y a également une critique de la société allemande, qui a en un sens troqué un héritage féodal, ou plus vraisemblablement seigneurial pour un héritage divin. « Vous n'avez fait qu'échanger le sombre seigneur contre le père aimable, mais vous n'êtes pas des esprits qui se font spontanément serviteurs de Dieu<sup>301</sup>. » Chez Stirner, il n'est pas question d'intériorité dans le christianisme de l'Église, jugé vide de sens, mais peut tout de même exister dans une mystique respectable à ses yeux, comme celle de Kierkegaard s'il en avait connaissance. Nous ne pouvons faire un avec Dieu qui est trop parfait et différent de nous. Par contre, nous pouvons passer du stade de chrétiens apeurés par Dieu à celui de simples croyants. Il y a une nécessité de liberté de parole et d'enseignement dans un but existentiel récurrent : devenir soi et devenir libre. Stirner ose la critique des textes bibliques et les désacralise. Max Stirner martèle que les textes sont écrits de la main de l'homme et peuvent donc être critiqués. « Oh ! Combien est répugnant ce raffinement sur ce qui est écrit, à quoi rien ne doit être retranché, simplement parce que cela est écrit ; répugnant que le pasteur ne puisse qu'en faire la louange, n'y puisse rien blâmer<sup>302</sup>. » Cette critique se poursuit de façon très explicite. « Notre christianisme aurait déjà du apprendre non à craindre mais à aimer Dieu<sup>303</sup>. » Mais cela ne fait pas les affaires de l'État ni de l'Église qui préfèrent amplement régner sur des moutons apeurés qui se laissent guider, plutôt que sur des hommes libres à l'état de majorité qui ne manquent pas de courage. Ici, la reprise de Kant est évidente : il faut de la volonté et du caractère pour passer de l'état de minorité à l'état de majorité, autrement que purement légalement ou administrativement. « En réalité, ne peut cesser de craindre que celui qui ne veut plus le Tout-Puissant hors de lui-même mais en soi<sup>304</sup>. » La similitude avec l'intériorité kierkegaardienne est à nouveau flagrante. Si Dieu est en moi, il n'y a plus besoin de

---

299 *Ibid.*, p. 14.

300 *Ibid.*, p. 15.

301 *Ibid.*, p. 16.

302 *Ibid.*, p. 17.

303 *Ibid.*, p. 19.

304 *Ibid.*

l'Église pour décider à ma place. Au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est donc globalement une incitation à la révolte et à la remise en question des institutions en général qui se met en place progressivement. Stirner nous montre à plusieurs reprises que l'égoïsme, qui est censé être positif dans sa pensée, grandit à mesure que la crainte de Dieu diminue. La critique des pasteurs est également acerbe. Ils ne sont pas des cannibales comme chez Kierkegaard, mais des exécutants sans esprit au service de l'État et de l'Église. Voilà ce que préconise Stirner au nom des hommes libres en général. « Nous éviterons la maison de Dieu tant que la parole de Dieu sera prisonnière de la lettre et tant que ses interprètes n'auront pas le droit de parler en esprits libres<sup>305</sup>. » Intéressant, puisque Dieu est la parole et que suite au mauvais usage qu'en fait l'Église, il devient prisonnier de la lettre. Stirner préconise un changement en profondeur, radical, de la piété elle-même. L'homme à l'état de majorité doit privilégier la morale et la raison à la piété infantile. S'il y arrive, il sera vertueux mais n'aura plus forcément envie de se soumettre à l'Église. C'est une invitation à aimer la vie déjà ici bas, ou en ce bas monde, pour reprendre des lieux communs à titre explicatif. Qui plus est, ce n'est plus un bas monde, mais juste le monde, ou même avec un peu d'optimisme, ce bon vieux monde qui est déjà très bien comme ça. « L'enthousiasme pour le monde, éternellement actuel du vouloir et de l'agir et non une aspiration aveuglément soumise à l'au-delà<sup>306</sup>. » Il y a un renversement flagrant qui s'opère, pour Stirner l'homme pieux ne va plus à l'Église et a raison de s'en abstenir, tant que le clergé ne sera pas profondément réformé. La parole d'un homme d'Église n'est ni divine ni humaine. Elle est muselée et n'a donc aucune valeur. Les prédicateurs doivent se libérer de l'esclavage des institutions obsolètes pour qu'éventuellement et après transformation, leur prêche ait à nouveau de la puissance. « Alors vos églises se rempliront et autour des héros de la liberté de parler se rassembleront des foules assoiffées de connaissances<sup>307</sup>. » Nous formulons deux observations pour clôturer le commentaire de *Réplique d'un membre de la paroisse berlinoise contre l'écrit des 57 pasteurs berlinois : la célébration chrétienne du dimanche, une parole d'amour à notre paroisse*. Premièrement, Stirner fait une proposition de redécouverte ou de restructuration du christianisme qui rappelle bien évidemment Luther et Kierkegaard. Deuxièmement, dans ce texte précis, il n'est pas dans un athéisme forcené, mais dans la recherche d'une conciliation en vue de laisser la possibilité de créer une religion de l'humanité qui supplanterait l'Église. Son point de vue à ce sujet va petit-à-petit se radicaliser, comme nous le mentionnons à plusieurs reprises.

---

305 *Ibid.*, p. 22.

306 *Ibid.*, p. 24.

307 *Ibid.*, p. 26.

Le dernier article à l'étude de cette section traite de la recension que Stirner produit sur *Les mystères de Paris* en 1844. Stirner propose cette fois-ci un commentaire extrêmement corrosif et assez distant du texte. Stirner a manifestement lu *Les mystères de Paris* qui ont un véritable succès en France auprès de toutes les classes sociales, depuis le dernier des prolétaires jusqu'à l'aristocratie. Eugène Sue publie *les Mystères de Paris* entre 1842 et 1843 dans la revue *Le journal des débats*. Il s'agit d'une œuvre originale publiée sous forme d'épisodes pour un total d'à peu près 1360 pages, soit un volume non négligeable. Parmi les étiquettes qu'on peut lui attribuer, on retrouve : roman-fleuve, roman populaire, roman bourgeois, roman social et littérature de masse. En effet, *Les mystères de Paris* traitent de façon générale des inégalités sociales, au travers de son personnage principal, Rodolphe. Stirner relève en premier lieu la dissonance profonde entre la morale chrétienne et le moralisme libéral. À travers l'expression première du capitalisme et de l'industrialisation de masse, apparaît un dépassement théorique de ce que Stirner appelle la faible illusion de la morale. L'argent permet de pratiquer sereinement un mensonge de connivence qui éclipse la morale chrétienne. Dans la sphère purement morale, lorsque l'honneur est perdu aux yeux des hommes, la souillure et l'opprobre demeurent dans le temps, voire à jamais, malgré la pénitence. Mais la bourgeoisie ne s'en préoccupe guère, c'est l'argent qui va influencer son jugement.

« Que précisément l'époque du libéralisme et de la bourgeoisie tienne tant à la moralité, n'est pas sans intime connexion : un banquier et un moraliste jugent l'homme d'un seul point de vue, non d'après ce qu'il est par lui-même, mais d'après ce que ses biens font de lui. « A-t-il de l'argent ? » Cette question va de pair avec la suivante : « a-t-il de la vertu ? » Le banquier ne s'occupe pas du démuné, celui-ci lui fait honte. Celui qui ne « possède pas » les vertus d'un honorable bourgeois ne doit pas s'approcher trop près de lui<sup>308</sup>. »

On remarque bien que Stirner s'approprie le récit d'Eugène Sue pour le confronter à sa propre philosophie dans le cadre de la lutte des classes. Le problème sur lequel il appuie lourdement est à nouveau d'ordre moral : la société bourgeoise en éludant la morale parvient au résultat suivant : les hommes dans la sphère morale ne pardonnent pas, ils n'en ont pas même réellement le devoir de le faire. Le pardon devient une affaire individuelle à travers la pénitence qui renvoie à Dieu. Le pardon n'est plus qu'en Dieu. Stirner propose alors une maxime de libération typique de l'égoïsme et même

---

308 Max Stirner, *Œuvres complètes, Les mystères de Paris*, 1844, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, traduction Pierre Galissaire et André Sauge, p. 68.

du solipsisme pratique. « Celui qui se lie est lié, celui qui s'absout est absous<sup>309</sup>. » En somme, la décision revient à l'individu souverain qui choisit pour sa propre existence. Stirner ajoute au sujet des personnages du récit et de l'humanité en général : « On ne trouvera dans le roman, pas un seul personnage à qui l'on pourrait donner le nom de créateur de soi, d'homme qui, [...] se ferait lui-même en prenant fond sur sa toute-puissance créatrice<sup>310</sup>. » Il y a là une claire proposition de devenir individu par ses propres moyens et un discours qui s'adresse principalement à des intellectuels. Vient alors une singulière observation qui fait très nettement écho à ce que le marquis de Sade écrit, lorsqu'il évoque les inclinations que la nature place en chaque homme. Nous précisons que Rigolette et l'enfant boiteux sont des personnages des *Mystères de Paris* :

« En effet, les uns obéissent aveuglément aux pulsions de leur cœur, de leur disposition, de leur naturel. Ainsi de la Rigolette : elle n'est que ce qu'elle est, un cœur satisfait et une heureuse médiocrité, et ce qu'elle est, elle le restera toujours, un être incapable d'évoluer, exactement comme ses canaris. Ils ne peuvent que subir et souffrir les coups du destin, mais tout changement leur est impossible. Le petit boiteux offre l'envers de Rigolette, cet enfant diabolique qui ne se laisse déterminer que par son plaisir à se réjouir du mal, plaisir qui, naturellement grandit avec l'âge chez des êtres pernicieux, jusqu'à ce que l'échafaud y mette le holà<sup>311</sup>. »

On comprend bien qu'aucune des deux existences, l'une vertueuse, l'autre chargée de vices ne seront intéressantes ou investies de sens. Pour reprendre la terminologie kierkegaardienne, spirituellement, ils sont du néant. On se rapproche encore de Sade au sujet du vice ou de la vertu, voici ce qu'écrit Stirner : « Voilà ma position, je n'y puis rien changer<sup>312</sup>. » Stirner critique globalement l'incapacité d'évoluer, ce qui revient à critiquer l'incapacité de devenir individu par ses propres ressources. Avec une position aussi radicalement inflexible et rigide, on se trouve en fait dans le registre de la pathologie : soit on pense ne pouvoir faire que des expériences saintes, soit ne pouvoir faire que des expériences impies, maléfiques. Une vie humaine est bien sûr plus nuancée, mais les personnages de roman ont cette particularité de parfois se cantonner à un seul concept et de l'incarner pleinement dans toute son exagération et dans son extension la plus large possible. On peut penser notamment à l'avare ou au misanthrope de Molière. Stirner critique sans retenue le résultat obtenu par Eugène

---

309 *Ibid.*, p. 70.

310 *Ibid.*, p. 71.

311 *Ibid.*

312 *Ibid.*, p. 73.

Sue. Pour nuancer ce que les personnages devraient être, il questionne : « La majesté de la vertu est-elle essentiellement autre que celle du vice, et le ferme statut de l'une plus supportable que celui de l'autre<sup>313</sup>? » Stirner pense qu'un changement radical attend son siècle, mais qu'un roman comme *Les Mystères de Paris* n'est rien d'autre qu'un palliatif qui n'aidera pas à bâtir un avenir différent. « Notre époque n'est pas malade et ne demande pas à être guérie, elle est vieille et son heure a sonné. Voici pourtant qu'accourent des milliers d'Eugène Sue pour offrir leur médecine de charlatan<sup>314</sup>. » Quand Stirner n'apprécie pas une œuvre et c'est un euphémisme, il le fait savoir, quitte à aller à l'encontre de l'opinion générale. Dans ces dernières critiques expédiées contre tous les Eugène Sue de la Terre, on remarque encore la tentation solipsiste et l'hyper intellectualisme de Max Stirner. Des milliers d'Eugène Sue ne valent pas un intellectuel Unique véritable<sup>315</sup>.

---

313 *Ibid.*, p. 74.

314 *Ibid.*, p. 75.

315 Et probablement pas Stirner non plus, bien qu'il ne soit jamais directement prétentieux en son nom propre.





## 1.3 : Kierkegaard : La redécouverte du christianisme.

### 1.3.1. : *L'école du christianisme.*

Kierkegaard écrit *L'école du christianisme* en 1848 et le publie en 1850 sous le pseudonyme d'Anti-Climacus. Dans l'invocation liminaire, il nous appelle à nous rendre contemporains du Christ. Cette notion est très présente dans ses écrits et est une condition *sine qua non* à la foi chrétienne. Que le Christ ait vécu il y longtemps et que nous ne l'ayons pas connu personnellement ne change rien à la possible contemporanéité du message qui est immuable pour les hommes dans le temps. « Mais aussi longtemps que subsiste un croyant, il faut aussi que, pour l'être devenu, il ait été, et qu'il soit comme croyant contemporain de la présence de Christ exactement comme la génération d'alors ; cette contemporanéité est la condition de la foi et, pour préciser, elle est la foi<sup>316</sup>. » La première section est une ode aux hommes secourables qui sont dans un don total et sans arrière-pensée. Ceux-ci appliquent le devoir d'amour envers tous les hommes nécessiteux en suivant l'appel divin<sup>317</sup> : « Venez, vous tous qui êtes travaillés et chargés, je vous donnerai le repos<sup>318</sup>. » Kierkegaard appelle les hommes délaissés à la vie, en acceptant de prendre la main tendue secourable, plutôt que de rester à côté du tombeau en attendant la mort. Il s'agit d'un encouragement à l'humilité, en trouvant ou en retrouvant Dieu qui pardonne les pécheurs. Dieu accorde le pardon sans rejeter la faute de son malheur sur l'homme affligé. « Il va ; mais non : il est allé, mais infiniment plus loin que le berger ou que la femme ; il a suivi le chemin infiniment plus long : étant Dieu, il s'est fait homme, il est venu chercher les pécheurs<sup>319</sup>! » Le secours commence par un appel : « Venez ! » Une fois présent, le malheureux est incité à la parole et à la confiance. Le silence est ici démoniaque et doit être rompu soit dans l'intériorité avec Dieu, soit dans l'éthique avec les hommes. Le silence d'Abraham est pure manifestation de foi, mais dans le cas des affligés, il n'est que négativité et doit être brisé. Pourtant, les nécessiteux une fois rassemblés ont tendance à

---

316 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 17, *L'école du christianisme*, 1850, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 8.

317 Cf Mt 11, 28.

318 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 17, *L'école du christianisme*, 1850, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 15.

319 *Ibid.*, p. 19.

la fuite plutôt qu'à l'acceptation du message véritable du christianisme. Kierkegaard interrompt son invitation lyrique et religieuse pour basculer dans l'analyse conceptuelle. Il s'intéresse alors à l'invitateur. « L'invitateur. Qui est-il ? Jésus-Christ. Quel Jésus-Christ ? Celui qui, dans la gloire, est assis à la droite du Père ? Non. Du séjour de la gloire, il n'a prononcé aucune parole. C'est donc Jésus-Christ dans son abaissement, dans la condition de l'abaissement, qui a prononcé ces mots<sup>320</sup>. » Le Christ est le même dans l'abaissement ou la gloire, il ne sert à rien de tergiverser sur la gloire qui n'est qu'une promesse de foi. Kierkegaard suggère même que Dieu déambule parfois sur Terre dans le plus profond incognito en vertu de raisons insondables pour les hommes. Il en va de même au sujet de la stricte connaissance du Christ par les hommes. « L'histoire permet-elle de beaucoup savoir - de Christ ? Non, pas de Christ, de qui l'on ne peut rien savoir, car il est seulement objet de foi<sup>321</sup>. » Kierkegaard développe alors une notion de grande importance dans sa pensée : le scandale. Lorsque Dieu se fait homme pour s'abaisser au niveau de ses créatures et se sacrifie pour elles, il s'agit du scandale, puisque les hommes allant à l'encontre de tout ce qu'implique la relation à la divinité, mettent le Christ à mort. Il n'y a aucun besoin de prouver la divinité du Christ, car la foi se dispense de la rationalité. Kierkegaard récuse toute spéculation sur fond historique quant au personnage du Christ. Encore une fois, avec la contemporanéité, il n'y a nul besoin de temps humain pour chercher à prouver la divinité du Christ. La démarche historique est certes possible, mais extirpe l'individu de la foi. On change de catégorie, de perspective et de discipline.

« L'histoire, dit la foi, n'a absolument rien à faire avec Jésus-Christ ; en ce qui le concerne, nous n'avons que l'histoire sacrée (qualitativement différente de l'histoire en général) qui raconte sa vie dans sa condition d'abaissement et rapporte qu'il s'est lui-même donné pour Dieu. Il est le paradoxe que l'histoire est à jamais incapable de s'assimiler ou de transformer en simple syllogisme. Il est dans son abaissement le même que dans son élévation, mais les dix-huit cent ans, même s'ils devenaient dix-huit mille, n'ont absolument aucun rapport avec ce qu'il est<sup>322</sup>. »

Ce qui compte le plus n'est pas le résultat ou le récit de la vie de Christ, mais bien que Dieu ait vécu comme homme dans le monde. Dieu choisit d'être humble parmi les hommes et sait pourquoi il le fait. Son sacrifice est absolue nécessité et rejette toute forme de contingence. Il ne sert

---

320 *Ibid.*, p. 24.

321 *Ibid.*, p. 26.

322 *Ibid.*, p. 30.

à rien de devenir « savant<sup>323</sup> » sur la vie du Christ. Cela n'aide en rien à devenir croyant, ce qui pour Kierkegaard est la plus haute destination de l'individu. La chrétienté s'est emparée de l'histoire du Christ pour en faire une doctrine qui amoindrit le scandale et le paradoxe. « On ne sait en quoi consiste le scandale, et encore moins l'adoration<sup>324</sup>. » Kierkegaard formule précisément ce qui sera au cœur de son combat des dernières années, en particulier dans *L'Instant*. « La chrétienté a aboli le christianisme sans bien s'en rendre compte ; aussi faut-il faire quelque chose ; il faut essayer de réintroduire le christianisme dans la chrétienté<sup>325</sup>. » Le poète du religieux peut le faire suivant un mode particulier, mais Kierkegaard se méfie de toute sensualité excessive qui deviendrait une simple variante du paganisme.

« Néanmoins, l'accès à cette sorte de « stade érotique » ne signifierait pas, à la façon de Kierkegaard, une position éminemment contemplative ni, bien entendu, un tremplin pour le saut vers le stade de la foi, mais l'inclination à entreprendre cette traversée du désir pendant laquelle il veut se concilier le sensuel et le spirituel. Le chasseur d'instant est un apprenti de l'imagination qui aspire à devenir maître de la mémoire<sup>326</sup>. »

Cette mémoire même n'est pas à comprendre au sens historique, comme nous l'avons déjà écarté, mais bien au sens de la contemporanéité au Christ dans laquelle se plonge volontairement l'individu. Il n'est pas question pour Kierkegaard d'insister sur le fait que le Christ ne soit qu'un homme, la différence entre le divin et l'humain demeure absolue et infinie.

« On peut lire cet écart dans les traces laissées par l'attente d'un Messie ou d'une Résurrection ; l'écart est alors entre l'homme et lui-même (le Messie est l'Homme véritable) ou entre l'homme et sa vie (la vraie Vie est dans l'Au-delà). On peut évidemment la trouver dans le legs des religions révélées, entre la créature et le créateur et, après Descartes, entre le sujet et l'objet<sup>327</sup>. »

---

323 *Ibid.*, p. 35.

324 *Ibid.*

325 *Ibid.*, p. 36.

326 Rafael Argullol, « Eros de la mémoire », in *Diogène*, n° 201, Paris, PUF, 2003/1, p. 57.

327 Vincent Béjà, « L'impasse existentielle. Eléments pour une transition paradigmatique », in *Gestalt*, n° 24, Levens, Société française de *Gestalt*, 2003/1, p. 58.

L'individu de Kierkegaard est tout entier tourné vers son devenir et vers l'éternité. S'il ne doit pas attendre passivement la mort, comme nous l'évoquions précédemment, il est certain que son existence terrestre doit lui faire prendre conscience de l'importance de l'au-delà, en le rendant investi dans sa propre existence d'une responsabilité de chaque instant face à l'éternité. L'intériorité et le sérieux sont les outils dont dispose l'individu pour ce faire.

« La « réalité », complètement immergée dans le temps, est donc ce monde en devenir entre création et eschatologie ; le monde n'est pas laissé à lui-même, mais pénétré par cette présence agissante de Dieu dans le Christ, homme et Logos. À son tour, l'être humain est pris dans ce mouvement historique où il partage pleinement la réalité avant- dernière et séculière d'un monde en transition. Il vit donc un peu comme les hommes et les femmes de l'Ancien Testament dans l'en-deçà terrestre et ses ambiguïtés, en prenant ses responsabilités face à l'histoire<sup>328</sup>. »

Précisons toutefois que l'individu n'est pas en attente de l'apocalypse, la crainte et le tremblement ne sont pas maladivement liés à l'eschatologie ou au châtement divin. Quant à la responsabilité de l'individu, elle se tourne plus vers le religieux que vers l'histoire des hommes et de l'éthique. Kierkegaard ne prône aucun obscurantisme, mais la science ne doit pas éloigner Dieu des hommes, pas plus que la sécularisation ou l'effet délétère des institutions de la chrétienté sur le christianisme.

« C'est aussi un refus des manipulations de l'intériorité « pieuse » au sens où Dieu chassé hors du monde par la raison autonome scientifique et philosophique serait rappelé à trouver un dernier refuge dans une intériorité pieuse, marquée par la peur de la mort et la culpabilité, ou détachée de notre responsabilité à agir dans le monde séculier<sup>329</sup>. »

Tout comme le Christ ne saurait être connu intégralement dans son être profond par les croyants, le christianisme ne saurait se limiter à une simple doctrine ou à une notion que l'on analyse et interprète comme une science à l'aide d'une grille conceptuelle.

---

328 Bernard Lauret, « Quand se dérobe le temps. Les poèmes dans Résistance et soumission de Dietrich Bonhoeffer », in *Études théologiques et religieuses*, Tome 87, Paris, Institut protestant de théologie, 2012/1, p. 60.

329 *Ibid.*, p. 62.

« Le christianisme, nous dit-il, ne peut ni ne doit être compris. Naturellement l'attitude vis-à-vis de cette affirmation de Kierkegaard dépend de ce que l'on entendra par *comprendre*. Il veut nous mettre en présence du paradoxe absolu, de l'absurde, de l'incompréhensible. « La dialectique du problème exige la passion de la pensée, non pour la comprendre, mais pour comprendre ce qu'il en est de rompre avec la raison, le raisonnement et l'immanence<sup>330</sup>. »

Le catéchisme est en règle générale inutile, puisque l'individu n'y apprend que peu de choses utiles, si ce n'est l'existence d'un Dieu et d'un Christ. Le principal est affaire d'intériorité et d'assimilation personnelle du christianisme par la lecture de la Bible. « Celui qui se plonge dans la lecture n'est-il pas, au cœur du silence qui s'installe autour de lui, confronté à un colloque avec lui-même par interposition d'un tiers qui introduit la distance nécessaire à l'établissement d'un rapport plus réfléchi à soi-même<sup>331</sup>? » C'est précisément l'objectif du christianisme : faire advenir l'individu à lui-même grâce à une démarche spirituelle personnelle, sérieuse et responsabilisante. « Pour lui, le christianisme n'a d'autre but que cette seconde naissance par quoi l'individu sort de l'impersonnalité de l'espèce pour accéder à l'individualité spirituelle devant Dieu et devant les hommes, en charge d'y faire naître les autres autant qu'il est possible<sup>332</sup>. » Précisons tout de même que si faire naître les autres au christianisme est très positif, le prosélytisme ou l'enseignement religieux ne sont pas du tout adaptés à la pensée kierkegaardienne. La parole prend place dans l'éthique entre les hommes. En se rendant contemporain au Christ, l'individu est seul avec le divin.

« Kierkegaard a pensé l'existence dénudée, en relation nécessaire avec la Transcendance dans ce rapport redoublé qu'est l'homme qui ne s'atteint lui-même qu'en se rapportant à la force qui l'a posé et selon laquelle il lui est impossible d'accéder vraiment à soi-même. Exister, c'est exister en face de la Transcendance, donné à soi par la Transcendance elle-même perçue aux confins de l'âme vivifiée par l'esprit. Devenir une singularité arrachée à l'impersonnalité de l'espèce, c'est s'arracher à l'immédiateté et au confort du troupeau. Cela requiert d'affronter la solitude, le refus de la conformité aux patterns sociaux, à la médiocre et terne moyenne, d'entériner l'opinion qui cherche à s'imposer au prix du viol de l'examen personnel<sup>333</sup>. »

---

330 Jean Wahl, *Kierkegaard, L'Un devant l'Autre*, 1930-1963, Paris, Hachette Littérature, 1998, p. 269.

331 France Farago, *Sören Kierkegaard, l'Individu*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2008, p. 87.

332 *Ibid.*, p. 91.

333 *Ibid.*, p. 93.

Pour aller à la rencontre du Christ, l'individu doit commencer par répondre à l'appel dans l'abaissement. Le Christ n'est pas un dandy bien paré, mais le meneur des démunis et des laissés pour compte. Déjà du vivant du Christ, ses contemporains historiques couraient un risque à le rejoindre, puisqu'il était mal vu de l'autorité en place et même chassé de la synagogue comme un dangereux agitateur. Une fois encore, la contemporanéité historique, n'est pas une excuse valable pour adhérer plus facilement au message du Christ, même les disciples ne comprirent rien à son message de son vivant (Mc 9, 32 ; 10, 32). Bien au contraire, les témoins oculaires durent défier la sphère générale de leur époque et risquer des sanctions. Déjà durant la vie du Christ, trouver la foi était une démarche périlleuse.

« Ce qui est sûr, c'est que la porte de l'individuation véritable, c'est-à-dire de la désaliénation ou encore du salut, est cette voie étroite où spirituellement on ne passe qu'un à la fois. L'individu développé spirituellement emporte avec lui dans la tombe le secret de son développement. Il peut, derrière-lui, laisser des traces, des indices montrant à ceux qui lui succèdent dans cette aventure que, si le chemin a déjà été pratiqué, il faut retailer pour soi-même dans la jungle sociale un sentier capable de mener jusqu'à soi. C'est ainsi que fut exaucé son vœu : « Si je devais demander qu'on mette une inscription sur mon tombeau, je n'en voudrais d'autre que celle-ci : « Il fut l'Individu ». Si ce mot n'est pas encore compris, il le sera un jour<sup>334 335</sup> ». »

La foule suit le Christ, mais cela n'est pas forcément bon signe. « Mais la foule se rend rarement compte de son jugement : elle opine aujourd'hui d'une manière et demain d'une autre<sup>336</sup>. » Le Christ apparaît comme pure sollicitude. Il connaît si bien le cœur des hommes qu'on pourrait le prendre pour un menteur. De plus, ses actions le conduisent délibérément à sa perte, ce qui le fait passer pour fou. Il fait le contraire de tout ce que dicte la mondanité. Il n'a pas d'argent, pas de perspective d'avenir, et très vite le peuple se détournera de lui, le prenant pour un démagogue qui a plus de mots à la bouche que de ressources matérielles et de pouvoir à offrir. Beaucoup ne le suivront donc que très partiellement et pour des motifs intéressés. Mais de là à devenir un disciple authentique, que

---

334 OC XVI, p. 94. Dans une note de 1847, intitulée *L'individu, un Appel*, Kierkegaard écrit : « L'Individu est la catégorie par laquelle, au point de vue religieux, l'époque, la génération, l'histoire doivent passer. Et le héros aux Thermopyles qui y succomba était moins sûr que moi qui me trouve à ce défilé : « l'Individu ». »

335 France Farago, *Sören Kierkegaard, l'Individu*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2008, p. 98.

336 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 17, *L'école du christianisme*, 1850, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 42.

nenni ! Le *ratio* risque / récompense est nul et même largement déficitaire dans la vie terrestre. Déjà pour les contemporains historiques du Christ, la foi impliquait le dénuement et la mise au ban de la société.

« La société ne devrait être qu'un tremplin pour personnaliser davantage les relations entre les hommes, permettre de tisser des liens véritablement humains. Le malheur veut que la volonté de rentabilité, l'économisme dirions-nous aujourd'hui, a tendance à remplacer les fins par les moyens. Il est ainsi salutaire que de modernes monastères - même purement mentaux - rappellent que l'homme, l'unique (*monos*) n'est pas qu'une « particule élémentaire » de la matière sociale mais le pôle singulier d'une relation possible d'amour. Il faut beaucoup de silence pour faire taire l'agitation de la fourmilière. Il faut savoir rentrer en soi-même, dans les sanctuaires de l'intériorité profonde pour que la paix se fasse en nous par la médiation de l'esprit. Alors peuvent sourdre de l'âme les éclats de la parousie, théophanie de la lumière venant déchirer la nuit désespérée des hommes<sup>337</sup>. »

Quant à la parousie, il y a fort à parier que ses contemporains n'y verront que de la tartufferie, à moins d'être forcés de croire devant la gloire rendue tangible. « Sans doute, nous attendons tous un messie ; mais aucun esprit raisonnable n'attend la venue de Dieu en personne ; aussi toute âme religieuse frémit-elle devant le blasphème dont cet homme se rend coupable<sup>338</sup>. » Le Christ n'est pas juge, mais il brille par sa subjectivité qu'il impose. Il ne mène pas de combat contre un adversaire désigné ou dans un but précis. Il devient rapidement dérangeant et dangereux. « Me commettre avec lui, non, ce serait la dernière des erreurs. Je ferai mieux ; je prendrai contre lui toutes les précautions possibles<sup>339</sup>. » Se joindre à pareil homme dans le dénuement est une folie. Le questionnement de l'individu doit bien parvenir à le saisir avant de choisir en toute connaissance de cause. L'individu doit savoir s'il veut rechercher la vérité et à quel prix, avant de s'adonner à la philosophie et plus encore avant de trouver ou non la foi.

« À l'origine, en effet, il y a un individu qui s'interroge sur la manière dont il doit vivre, et la recherche de la vérité pour complexe et sinieuse qu'elle soit n'a de sens que dans l'espace de cette interrogation première, avec cette idée, toujours, qu'une telle question, n'a de

---

337 France Farago, *Sören Kierkegaard, l'Individu*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2008, p. 107.

338 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 17, *L'école du christianisme*, 1850, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 47.

339 *Ibid.* p. 50.

sens que pour l'individu singulier et existant. C'est là le statut paradoxal d'un tel discours : discours à vocation universelle, il n'est jamais que le fruit d'une démarche singulière liée à un individu singulier. « On » ne philosophe pas : « Je » philosophe. Mais Je ne philosophe pas pour rien. La question de la vérité n'est pas un passe-temps ou une recherche désintéressée. Elle ne se pose pas elle-même, elle est *posée* par (par un sujet singulier), et elle est posée dans le cadre d'un intérêt vital<sup>340</sup>. »

Le paradoxe se décline sous une forme différente. Alors que la venue de Dieu sous les traits d'un homme devrait ravir les hommes et les changer instantanément en croyants, elle provoque leur dégoût et leur désapprobation. La recherche de la vérité se heurte à l'incompréhension du général. Il y a probablement un processus inaliénable de transformation du christianisme en doctrine accessible et normée, dont la légifération dogmatique dépend du bon vouloir des institutions chrétiennes. Malheureusement, pareille transformation aliène l'individu à lui-même, lui qui va devoir redoubler d'efforts pour comprendre le message du Christ dans sa subjectivité seule, grâce à l'intériorité.

« La vérité périt, c'est le paradoxe, à mesure qu'elle se diffuse, car pour se diffuser elle doit prendre une forme transmissible objectivement, elle doit gagner, si l'on peut dire, en universalité. Elle passe ainsi dans le médium de l'enseignement et substitue un rapport de savoir objectif au rapport d'appropriation subjective et singulière qu'elle réclame authentiquement. Elle devient « doctrine », ensemble de propositions universelles dont la compréhension requiert un effacement de la subjectivité singulière. La critique de l'Église instituée, de la tradition chrétienne comme aussi bien celle de la tradition philosophique relèvent d'une critique générale de l'histoire et la philosophie kierkegaardienne prétend faire pièce à toute philosophie spéculative de l'histoire. Mais pour lui substituer quoi ? Un simple déni de l'histoire<sup>341</sup>? »

On entend parfaitement la possible critique du zèle kierkegaardien. À trop vouloir rejeter la notion d'historicité dans le récit des hommes au profit de la contemporanéité au Christ, Kierkegaard risque de rejeter l'histoire des hommes en bloc. Mais là n'est pas exactement son propos. L'histoire est une discipline à part entière qui a sa place dans le général et qui est utile à l'éthique. Elle n'est toutefois d'aucun secours lorsqu'il s'agit de croire. L'objectivité et la science évoluent dans une catégorie

---

340 Vincent Delecroix, *Essai sur Kierkegaard*, Paris, le Félin, 2006, p. 64.

341 *Ibid.*, p. 250.



différente de la foi. Celui qui cherche à tout prix à se servir de la science pour réfuter la foi en un scientisme forcené est aussi fanatique que celui qui ignore tout de la science au profit d'une croyance aveugle et obscurantiste.

« Nous pourrions bien être à la fin hégélienne de l'histoire que nous n'en saurions pas plus, car sinon il faudrait admettre que les premiers chrétiens ne l'étaient pas vraiment, que l'Absolu s'était manifesté bien imparfaitement et attendait que les professeurs de philosophie viennent lui apporter son aide. Mais les contemporains strictement historiques (au sens de l'histoire objective) de l'Événement n'étaient pas plus favorisés, car le Dieu était incognito, sa présence était paradoxale et la persécution de la vérité fut (et demeure) le signe qu'elle ne peut être reconnue objectivement et directement. Avec la contemporanéité comme situation ontologique, en revanche, tout commence. Ou plutôt tout *recommence*. Chaque génération, chaque sujet singulier recommence à zéro. La contemporanéité a pulvérisé le cours de l'histoire, l'a réduite en miettes, des miettes où recommence, chaque fois, une autre histoire que la mort du sujet vient clore et dont ne profite aucun successeur. Le « chemin » ne se trouve pas raccourci pour les suivants ; ils doivent recommencer au début, tout raccourci relevant de la médiation, de la tradition, de la transmission - et donc d'une altération qualitative de la relation. La masse générale de l'historico-mondial se scinde alors en une infinité de micro-histoires qui forment la réalité effective du temps. Par ces incessantes solutions de continuité, des temps apparaissent qui ne s'accumulent pas, ceux des existences singulières ou plus précisément des rapports singuliers à un Absolu lui-même dans le temps. La contemporanéité, au lieu d'abolir le temps, en a restitué la réalité en abolissant l'historico-mondial. Chronos vaincu libère *des histoires*<sup>342</sup>. »

L'individu dans la contemporanéité se dresse contre l'ordre historico-mondial, tout comme l'individu de Kierkegaard confronte le système hégélien. Mais tout n'est qu'affaire de sphère. À l'histoire correspond le stade éthique, à la contemporanéité correspond le stade religieux. Les deux coexistent donc harmonieusement en fonction de la perspective et du questionnement de l'individu. En favorisant la subjectivité dans la vie spirituelle et édifiante, Kierkegaard valorise le dialogue avec Dieu dans l'intériorité, puisqu'il l'écrit sans détour : Dieu est une personne. À la fois Dieu et homme, il est une personne transcendante et infiniment supérieure et différente de l'individu. Ce dernier s'adresse en fait au Tout Autre. « Mais surtout, pour la vie religieuse, Dieu ne peut être un « objet » que l'on observe et que l'on étudie en quelque sorte du dehors ; il ne peut être qu'un Sujet, un Toi en face de moi, nourrissant par sa présence le dialogue de l'amour, et mieux encore, par le mystère de

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 253.

la grâce, un seul être avec moi, dans une communion absolument ineffable<sup>343</sup>. » Fort heureusement, même dans la suspension téléologique de l'éthique, l'individu ne quitte jamais l'éthique dans le réel et cette manière de formuler peut même sembler tautologique : l'individu dans l'éthique n'interrompt pas l'éthique. Une fois encore, il s'agit de savoir dans quel stade l'individu se trouve et s'il respecte le commandement d'amour, il ne sera pas scélérat dans sa vie terrestre. Même les chevaliers de la foi ne sont pas purs esprits et retournent à l'éthique de par leur condition d'homme, qui exclut d'être pure intériorité, pur esprit.

« La portée des vérités éthiques qui concernent au premier chef la façon d'être et d'agir de l'être humain dans ses relations avec le monde, avec le temps, avec ses semblables, ne se limite pas aux incidences d'une théorie descriptive d'un état de choses : une vérité éthique ne produit ses fruits et ne devient « vraie » que si on la décline dans sa propre vie, au cœur même de la contingence, des détails, du quotidien, dans la spécificité propre à chaque vie singulière. Dès lors cette vérité n'est plus « seulement » ce qu'elle semblait être - une formule -, mais elle devient, pour citer Wittgenstein, le système de référence d'une existence en son entier : une compréhension de soi et du monde, et surtout un mode d'être et d'agir dans le monde<sup>344</sup>. »

Nul ne saurait maîtriser le temps, malgré ce fantasme récurrent dans la culture populaire à travers de nombreux super héros, mais l'individu comprend qu'il y a un temps terrestre et une éternité et qu'il peut à loisir se rendre contemporain de tel ou tel événement dans son intériorité, en particulier dans le cas du Christ. Il peut aussi se livrer à des robinsonnades pour développer son imagination et son intellect. « Affirmer l'existence d'un temps humain maîtrisable, c'est transgresser l'interdit religieux qui proclame que seul Dieu est maître du temps<sup>345</sup>. » L'individu s'approprie une conception propre du temps et des temps sans aucune prétention à le maîtriser, et en gardant toujours comme horizon d'être tourné vers l'éternité. « Car l'individu est le passage. Il est « la catégorie par laquelle doivent passer » au point de vue religieux, l'époque, l'histoire, l'humanité<sup>346</sup>. » Nous l'écrivons encore jusqu'à la limite de le ressasser, l'individu est seul dans son rapport à la foi.

---

343 Régis Jolivet, « Le problème de la religion de Kierkegaard », in *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 47, n°13, Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université catholique de Louvain, 1949, p. 140.

344 *Europe, Revue littéraire mensuelle*, Sören Kierkegaard, n° 972, « Entretien avec Chiara Piazzesi », Paris, avril 2010, p. 81.

345 Jean Paul Dollé, « *Ni bouffon, ni canaille* », in *Champ lacanien*, n° 2, Paris, EPFCL-France, 2005/1, p. 212.

346 Henri-Bernard Vergote, *Sens et répétition, Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Bar le Duc, Cerf Orante, 1982, p. 165.

Il ne peut chercher que du réconfort, mais aucune vérité définitive au sujet de la foi dans la bouche d'autrui.

« Dans les défilés de la croyance, le chemin s'ouvre pour l'individu et se referme sur lui. On ne passe qu'un à la fois. On ne passe qu'à condition d'avoir ni guide ni compagnon. Ce n'est ici jamais que ma voix que j'entends. Le chevalier de la croyance ne peut aider aucun autre chevalier. L'individu développé spirituellement emporte avec lui dans sa tombe le secret de son développement. Ici nulle société, nulle socialité<sup>347</sup>. »

Dire de Kierkegaard qu'il y a des mystères dans son rapport à Dieu est plus précis que de le qualifier unilatéralement de mystique, ce qu'il n'est en aucun cas. « Kierkegaard ne fut ni un yogi, ni un maître Eckhardt, même s'il se sentait une affinité avec eux et pouvait les suivre longtemps<sup>348</sup>. » Le primat de la subjectivité sur l'objectivité n'en finit pas de s'affirmer, chose que Kierkegaard exposa et expliqua avec le plus d'insistance dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* de 1844, quelques années plus tôt. « Sa thèse : « La subjectivité est la vérité » exprime de façon conceptuelle la même conscience qui a pris la forme personnelle dans le mot de l'Évangile de Jean : « Je suis - ou le je est - la vérité<sup>349</sup> ». » Kierkegaard donne la possibilité à l'individu d'accéder à la vérité divine. Il peut chercher cette vérité dans son intériorité : Je cherche Ta Vérité dans mon intériorité ou Je peux Te trouver. « À l'âge mûr, Kierkegaard juge donc que la sociabilité est une erreur et que seul l'Individu, celui qui s'isole, importe. Mais il s'étonne cependant en constatant que, dans sa jeunesse, il nourrissait déjà des pensées analogues, alors qu'il eut été sans doute normal de rechercher la société des autres<sup>350</sup>. » On ne peut qu'admirer l'incroyable capacité de Kierkegaard dans ses écrits à se mettre dans la peau et la perspective de divers personnages diamétralement opposés, et à les faire converser ou réfléchir le plus naturellement du monde. Tantôt séducteur, tantôt éthicien, tantôt bourgeois, tantôt prédicateur, il semble avoir compris la psychologie humaine à un degré qui en serait presque inquiétant, comme s'il avait vécu d'autres vies parallèlement, avant d'en faire une synthèse critique en tant que Sören Kierkegaard omni-connaissant. « Kierkegaard savait qu'il y avait quelque chose de morbide dans cette incapacité foncière où il était de vivre dans la société des autres, et c'est précisément la conscience angoissée qu'il prenait de sa situation exceptionnelle, jointe à celle de ses dons remarquables, qui lui faisait

---

347 Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1967, p. 270.

348 Johannes Hohlenberg, *Le chemin du solitaire*, Paris, Albin Michel, 1960, p. 309.

349 *Ibid.*, p. 311.

350 Marguerite Grimault, *La mélancolie de Kierkegaard*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, p. 190.

pressentir en lui-même l'alliance du génie et de la folie<sup>351</sup>. » On peut d'ailleurs lui reprocher à loisir d'avoir pris comme objet d'étude et étalé au grand jour la psyché de Régine Olsen. On peut citer comme autres victimes collatérales de l'écriture kierkegaardienne : Schlegel, Adler, Mynster et Martensen.

« Si le bon sens humain pouvait intervenir ici, il dirait peut-être dans sa brutale spontanéité : si tu veux considérer la vie comme une salle de dissection et toi-même comme un cadavre, cela va, déchiquette-toi toi-même tant que tu veux : aussi longtemps que tu ne fais pas de mal à d'autres, la police ne dérangera pas ton activité. Mais de prendre un autre dans sa toile d'araignée, de le disséquer tout vif ou de le supplicier en lui suçant son âme goutte à goutte en vue de son expérience, on en a tout-de-même pas encore le droit, en-dehors des insectes, et la simple pensée de le faire n'a-t-elle pas quelque chose d'horrible, quelque chose de révoltant pour la saine nature humaine<sup>352</sup>? »

Kierkegaard n'a pas pour intention première de nuire, mais il délimite le champ des possibles à travers l'analyse qu'il fait de l'intellect de ses contemporains, comme le ferait le plus radical des behavioristes. Le fait qu'il ne se trompe pas ou peu le rend encore plus énervant et (diablement) efficace dans son écriture et sa critique. « [...] l'Individu est ce que chacun peut devenir ; et non seulement chacun en a le devoir, mais y trouve la condition même de son existence<sup>353</sup>. » Kierkegaard prédétermine le devenir individu de ceux qu'il expose, au nom d'une solitude tellement puissante qu'elle l'aliène aux autres tout en le rendant clairvoyant.

« Pour traduire la solitude en cette occurrence, Kierkegaard emploie les termes les plus forts, il dit par exemple : « Il est abandonné de toute vie. » (*OC IX* 166) ou : « Seul dans le vaste monde » (*Point de vue explicatif, OC XVI* 50 ), expressions qui ressemblent à celles qui sont utilisées pour désigner le chevalier de la foi, appelé « l'isolement absolu » (*Crainte et tremblement, OC V* 169) ou qui, « dans la solitude de l'univers » n'entend jamais une voix humaine. [...] va, seul avec sa terrible responsabilité. (*OC V* 170)<sup>354</sup>. »

---

351 *Ibid.*, p. 193.

352 Frithiof Brandt, *Sören Kierkegaard*, Copenhague, Det Danske Selskab et Les services de presse et d'information du Ministère des Affaires Étrangères, 1963, p. 73.

353 Johannes Hohlenberg, *Sören Kierkegaard*, Paris, Albin Michel, 1956, p. 352.

354 Gregor Malantchuk, *Œuvres complètes de Kierkegaard*, volume 20, Index terminologique des principaux concepts de Kierkegaard, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1986, p. 172.

Le personnage Kierkegaard n'est malgré tout pas unanimement détesté de ses pairs. Il est même apprécié de la grande majorité pour son esprit critique et son grand sens de l'humour. Ce qu'il conserve en lui s'exprime d'ailleurs avec clarté dans ses écrits, pour ceux qui prennent la peine de les lire. « Mais le silence de l'écrivain Kierkegaard n'est qu'oratoire. Son œuvre, elle, se multiplie, se magnifie loin du bruit des discussions dont l'animation rime peu avec la passion du dialogue, de la rencontre en direction de la recherche de la vérité<sup>355</sup>. » Il est néanmoins vrai qu'au niveau de la forme, Kierkegaard n'est pas un incondicional du dialogue direct. Il lui préfère une forme plus indirecte, par le biais de la narration ou par exemple de lettres entre les protagonistes. Kierkegaard ne sera jamais voué aux gémonies, contrairement au Christ dans la deuxième partie de sa vie. « Un homme méprisé, considéré comme un séducteur, un imposteur, un blasphémateur<sup>356</sup>! » Le séducteur est en fait un faux Christ à sa manière, puisqu'il se nimbe de gloire pour duper ses victimes sans jamais sortir de l'esthétique. Quoi qu'il en soit, le peuple se détourne du Christ et les puissants réclament sa mort pour leur souveraine tranquillité dans l'exercice de la coercition. C'est la différence au niveau de la pratique de la compassion qui condamnera le Christ à mort. La compassion divine est trop éloignée de sa pratique strictement humaine. Le message est pourtant clair : « [...] *le péché est la perte de l'homme*<sup>357</sup>. » L'homme qui vient au Christ doit d'abord admettre incondicionallement qu'il est pécheur et que c'est pour cette raison qu'il demande son secours. La vie du Christ n'est pas un passé, mais « une éternelle contemporanéité<sup>358</sup> » donnée pour les hommes. Le croyant doit comprendre la notion de scandale pour ensuite s'en détacher. « Heureux celui pour qui Christ n'est pas une occasion de scandale, mais qui croit<sup>359</sup>. » Un nouveau terme surgit dans le vocabulaire kierkegaardien et non des moindres, « l'Homme-Dieu<sup>360</sup> ». Kierkegaard insiste sur la tristesse divine face à la bassesse des hommes qu'il ne cesse pourtant pas d'aimer. « Nul ne pourrait supporter cette disproportion, seul le peut l'Homme-Dieu, et nul ne peut se faire une idée de cette tristesse<sup>361</sup>. » Kierkegaard approfondit ensuite le concept de l'Homme-Dieu. « Il n'est pas l'unité de Dieu et de l'homme, pareille terminologie résulte d'une grave illusion d'optique. L'Homme-Dieu est l'unité de Dieu et d'un homme particulier<sup>362</sup>. » L'individu se dresse

---

355 Monique Charles, *Kierkegaard, Atmosphère d'angoisse et de passion*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 21.

356 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 17, *L'école du christianisme*, 1850, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 53.

357 *Ibid.*, p. 60.

358 *Ibid.*, p. 64.

359 *Ibid.*, p. 72.

360 *Ibid.*, p. 74.

361 *Ibid.*

362 *Ibid.*, p. 77.

inévitablement contre l'ordre établi comme le fit le Christ. Le véritable scandale ne devrait pas résider dans les actes du Christ contre l'ordre établi, mais bien dans la tentative des hommes de diviniser l'ordre établi, ce qui est le véritable blasphème. « Mais le croyant, pour en venir à croire, a dû passer par la possibilité du scandale<sup>363</sup>. » Stirner prendra un parti différent en désacralisant tout. Par conséquent, il n'y a plus d'État à diviniser, ni d'Homme-Dieu. Pour Sade, le Christ est un imposteur, il n'y a donc pas lieu de tergiverser à son sujet. Kierkegaard conclut en demandant à Dieu d'appeler tous les hommes à lui, et indirectement de les aider à devenir tous individus. « Dans la mesure de leurs moyens ; car Toi seul peux attirer les hommes à Toi, bien que Tu puisses Te servir de tout et de tous - pour attirer tous les hommes à Toi<sup>364</sup>. »

### 1.3.2 : Le séducteur et *La Reprise*.

Kierkegaard rompt ses fiançailles avec Régine Olsen en 1841. L'affaire secoue le tout Copenhague mondain, alors que la séparation est une décision prise unilatéralement par l'auteur. Bien qu'il aimera Régine Olsen toute sa vie durant, l'auteur choisit la solitude pour écrire, plutôt que l'amour terrestre. En 1843, lorsqu'il écrit *Ou Bien... ou bien*, connu également sous le titre de *l'Alternative*, notamment dans la traduction Tisseau, il intègre une section intitulée *Le journal du séducteur* dans son écrit. Kierkegaard propose un récit parsemé de lettres entre deux amants fictifs à l'image de Régine Olsen, soit dans le texte, Cordélia, la jeune fille ; et lui-même, soit dans le texte, Johannes, le séducteur. Tout porte à croire que Kierkegaard écrit *Le journal du séducteur* pour dégoûter définitivement Régine de sa personne et lui faciliter la rupture. Elle ne sera cependant pas dupe, mais finira par se marier avec le dénommé Schlegel. Kierkegaard se situe dans la sphère esthétique et son personnage séduit la jeune fille avant de s'enfuir sans demander son reste. Son héros n'est pas réellement un libertin, tant il est éloigné des frasques des personnages de Laclos et encore davantage de ceux de Sade. Il agit plus comme un romantique en quête d'émotions fortes à des fins créatrices, ou comme une caricature de poète maudit, incapable de basculer dans l'éthique.

---

363 *Ibid.*, p. 94.

364 *Ibid.*, p. 231.

Cette œuvre n'a pas la plus grande vocation philosophique ou édifiante du corpus, elle est davantage de nature littéraire, pourtant elle est une des plus lues des non spécialistes.

« Il était dans l'ordre que de cet homme extraordinaire que fut Kierkegaard, on traduisit d'abord l'œuvre qu'il aurait le moins aimé voir traduite, surtout séparée de l'ensemble du roman *Enten-Eller (L'Alternative)* où elle prend place. Il disait que ce premier ouvrage avait eu des centaines de lecteurs, mais que son art avait été de les semer en cours de route, jusqu'à ce qu'il n'en conservât plus qu'un seul, l'Unique, à qui il s'adressait enfin<sup>365</sup>. »

Lorsque l'éthicien découvre dans un tiroir le manuscrit, cette mise en scène permet de créer de la distance entre le lecteur, le narrateur et le séducteur, et d'un même allant, de réaffirmer la séparation entre l'esthétique et l'éthique. Kierkegaard n'hésite pas à écrire par le biais du narrateur que le séducteur a « l'âme tortueuse<sup>366</sup> », qu'il est « pervers<sup>367</sup> » et perfide. Il a cependant saisi l'intérêt esthétique de l'écriture pseudo poétique et lyrique de pareille aventure. Le séducteur est intéressant du point de vue esthétique. De par la pseudonymie et le faux incognito, Kierkegaard en profite pour déborder vers l'esthético-religieux. Toute l'énigme et la contradiction du récit résident dans le fait qu'il affirme un non amour dans le *Journal du séducteur*, alors même que dans le réel, il est authentiquement épris de Régine.

« De même que l'homme religieux, le séducteur esthéticien créera les contradictions les plus intenses en lui et autour de lui ; il amènera celle qu'il aime à jeter la raison par-dessus bord ; et à apprendre le mouvement de l'infini comme Dieu l'enseignera à l'âme religieuse. Dieu est le plus profond des séducteurs. Et la méthode de l'esthéticien, comme celle du philosophe religieux, comme celle de Dieu lui-même, devra être indirecte, de façon à ce que le développement se fasse par une initiative de l'élève - se fasse à l'intérieur et dans la liberté. Dieu se révélera par son invisibilité comme le séducteur entourant Cordélia de liens invisibles, sans rien affirmer d'abord de son amour. Dieu-homme est l'incognito de Dieu<sup>368</sup>. »

---

365 Jean Wahl, *Kierkegaard, L'Un devant l'Autre*, 1930-1963, Paris, Hachette Littérature, 1998, p. 28.

366 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 3, *L'Alternative*, Première Partie, *Le journal du séducteur*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1970, p. 285.

367 *Ibid.*

368 Jean Wahl, *Kierkegaard, L'Un devant l'Autre*, 1930-1963, Paris, Hachette Littérature, 1998, p. 28.

Il apparaît d'emblée qu'il est inutile de chercher des excuses à la conduite du séducteur. C'est bel et bien un égoïste. « Dans le premier cas, il jouit personnellement de l'esthétique ; dans le second, il jouit esthétiquement de sa personnalité<sup>369</sup>. » Curieux homme que voilà, tout à la fois poète, esthète et dramatiquement seul, dans un solipsisme romantique et psychologique : « Étranger à la réalité, il avait cependant fort à faire avec elle<sup>370</sup>. » Le séducteur n'est pas un vulgaire jouisseur compulsif. Il cherche à charmer la jeune fille jusqu'au moment où elle se livre intégralement à lui, jusqu'au sacrifice le plus total, avant de l'abandonner, mais sans heurts ni fracas. « Il menait une existence beaucoup trop intellectuelle pour être un séducteur au sens ordinaire<sup>371</sup>. » Le résultat de toute l'entreprise de Johannes n'en demeure pas moins une profonde tristesse pour les deux protagonistes. Pourtant, Cordélia lui pardonne tout et est probablement la seule à pouvoir le comprendre, puisque la relation est certes publique, mais investie d'une part de mystère, de secret, qui n'appartient qu'aux deux amants. « Tu as eu le front de tromper une créature humaine, de me tromper en devenant tout pour moi, moi qui mettais toute ma joie à être ton esclave, moi qui suis tienne, tienne pour toujours, tienne pour ta malédiction<sup>372</sup>. » Le désir de laisser Régine à Schlegel dans la vie terrestre avant de la retrouver dans l'éternité est manifeste. La subjectivité de l'individu est soumise au temps et à l'éternité, son espoir et sa promesse d'amour se trouvent dans son intériorité, de laquelle le séducteur ne sort pas, et Kierkegaard pas non plus vis-à-vis de Régine.

« L'archaïsme kierkegaardien, en la matière, est effectivement romantique, à la fois esthétiquement et philosophiquement reconstruit à partir d'une critique du temps présent - des « exigences du temps », pour reprendre ses propres termes -, d'une modernité accusée de défaire justement cette subjectivité-origine dans le procès de l'« histoire mondiale » ou plus précisément dans une pensée de l'histoire qui oblige à excéder de toute part la douillette clôture de la subjectivité<sup>373</sup>. »

Kierkegaard laisse à dessein de nombreux indices quant à ses sentiments réels en les dissimulant sous l'apparence de l'innocente narration. « Ah ! Combien aiment sans fiançailles, et

---

369 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes, Tome 3, L'Alternative, Première Partie, Le journal du séducteur, 1843*, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1970, p. 287.

370 *Ibid.*

371 *Ibid.*, p. 289.

372 *Ibid.*, p. 296.

373 Vincent Delecroix, *Essai sur Kierkegaard*, Paris, le Félin, 2006, p. 54.



combien sont fiancés sans amour... Faut-il renoncer à elle ? La laisser tout au calme de sa joie<sup>374</sup>? » Il mélange donc allègrement les témoignages fugaces de l'amour pour Régine au plaisir de la chasse pour le séducteur : « En toutes choses, il faut jouir à longs traits ; je l'ai dépistée, elle ne m'échappera pas<sup>375</sup>. » C'est dans cette même optique que le séducteur devient petit-à-petit présent dans la vie de la jeune fille, feignant le hasard des rencontres alors que tout est planifié. Il se rend amoureux artificiellement en visant l'obsession, au lieu de tomber honnêtement ou fortuitement amoureux. Il se contraint toutefois à une certaine modération, en opposition avec la furie des libertins de Sade. « La mesure est une condition essentielle de toute jouissance<sup>376</sup>. » Mais une pointe de trouble doit pimenter les états d'âmes, au risque de ne pas stimuler suffisamment son désir : « [...] cet état de violente effervescence n'est pas sans charme en son imprécision<sup>377</sup> », et ce, par la stimulation des sens et de l'intellect : « [...] quelle jouissance que celle de l'âme en pleine effervescence<sup>378</sup>. » Les articles suivants du journal consistent en des incursions du séducteur qui observe la jeune fille à distance en se montrant occasionnellement. Ce sont autant d'occasions pour aviver la passion de l'esthète. Déjà dans la sphère esthétique, l'accent est mis sur la souffrance dans le monde.

« Dès lors, on est prêt à écouter la mémorable parole de Kierkegaard, sans avoir besoin de chercher refuge, dans la mauvaise foi ou l'agitation stéréotypée, contre son douloureux verdict : « Que ce monde est une saloperie, au fond c'est ce que sait quiconque a un peu d'expérience. Mais à l'instar du baigneur où il est de bon ton de ne pas broncher, ce qui passe aussi pour le plus sage est de feindre d'y être au mieux, et de même qu'on a coutume pour ce motif de taquiner et d'embêter celui qui laisse voir qu'il souffre, de même en est-il du monde et des hommes qui l'habitent. En général, qui voudra comprendre la vie humaine dans son ensemble, fera mieux d'étudier le monde du crime — là est l'analogie, la seule vraiment authentique » ( *Journal*, 1854-1855)<sup>379</sup>. »

---

374 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes, Tome 3, L'Alternative*, Première Partie, *Le journal du séducteur*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1970, p. 298.

375 *Ibid.*

376 *Ibid.*, p. 306.

377 *Ibid.*

378 *Ibid.*

379 Jean Granier, *Le désir du moi*, « Première partie, Le moi », PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 1983, § 8 de l'article.

À défaut d'être un criminel, le séducteur poursuit son œuvre d'espionnage et se renseigne plus avant sur la situation familiale de Cordélia pour s'infiltrer étape par étape dans son existence. « J'effleure son existence sans y toucher<sup>380</sup>. » Il y a une réification, même partielle, de la jeune fille. Elle devient l'objet d'étude approfondie du séducteur qui n'agit que par calcul. « Avant de passer à l'attaque, il me faut la bien connaître et m'instruire de tout son état intellectuel et moral<sup>381</sup>. » Poussant le vice encore plus loin, Johannes va introduire un prétendant dans la vie de Cordélia pour se mettre lui-même en valeur par rapport à ce garçon trop naïf. Ce personnage se nomme Édouard et l'analogie avec Schlegel est évidente. « Pauvre Édouard ! Quel amoureux transi ! Il ne sait comment s'y prendre<sup>382</sup>. » Johannes débute l'entreprise en se liant d'amitié factice avec Édouard. Puis il se sert de cette relation pour s'introduire dans la famille de Cordélia, en discutant avec sa tante. Johannes est présent mais ne communique pas directement avec Cordélia qui n'en a pour l'instant que faire de lui et commence à se lasser d'Édouard. La manipulation est d'autant plus parfaite que la tante est conquise par le séducteur. « Cordélia, je le comprends, doit croire sa tante victime d'un sortilège, tellement celle-ci se met à l'unisson de mes paroles<sup>383</sup>. » Les envolées lyriques se succèdent alors que Johannes analyse du point de vue esthétique ce qui enchante ses sens et son esprit. Il oscille entre l'environnement en général et l'observation de Cordélia en particulier, avant de s'approprier le profit esthétique de toutes ces observations. « Aussi, comme un médecin, j'ai plaisir à noter tous les symptômes de cette évolution parfaitement saine<sup>384</sup>. » Cet amour est strictement confiné à la sphère de l'esthétique et est donc pur égoïsme, tandis que l'amour kierkegaardien de l'éthique et du religieux revêt un autre sens qui participe activement au devenir individu.

« C'est pourquoi il me semble juste de dire que le désir de l'autre est une recherche de soi-même. Mais le contraire est juste aussi : se connaître n'est pas un exercice de solipsisme mais plutôt un revirement vers une investigation qui comporte le danger et la fascination de l'inconnu. C'est, au sens étymologique, l'à-venir, une aventure qui, encourageant les risques de l'échec, permet de conquérir un monde. Et c'est précisément dans la réalisation, peut-être même dans la culmination de cette aventure que se juxtaposent le désir de l'autre et la connaissance de soi en un sentiment magique d'unité : ce sentiment exclusif qui, en intégrant l'illusion par

---

380 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 3, *L'Alternative*, Première Partie, *Le journal du séducteur*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1970, p. 320.

381 *Ibid.*, p. 321.

382 *Ibid.*, p. 325.

383 *Ibid.*, p. 331.

384 *Ibid.*, p. 337.

laquelle les scissions de la vie ont disparu, nous fait participer d'une unité supérieure et nous suggère que nous avons pénétré au cœur de l'énigme<sup>385</sup>. »

On le comprend, l'amour joue un rôle clé dans toute la pensée kierkegaardienne, mais celui du séducteur est un amour solipsiste qui ne sort pas de sa vocation purement esthétique. Il aime l'objet de son amour de façon éphémère, pas l'Individu Cordélia.

« Chez Kierkegaard, l'être s'éprouve comme l'immédiate expérience d'une perte de sens, dans l'angoisse que cette perte soit irréparable. L'apparaître est le jeu du monde, son esthétique, et apprivoiser l'apparaître en même temps que s'y engouffrer est ce que cherche le séducteur. La vérité est la foi elle-même, telle qu'elle se décide au feu du présent, par-delà l'angoisse. Le Sujet est commandé par les trois autres notions : éprouver l'être est une expérience éthique, séduire l'apparaître une expérience esthétique, et trouver la vérité, s'y maintenir, définit le sujet religieux<sup>386</sup>. »

Johannes met faussement Édouard en valeur sur tous les plans, dans le but de lasser Cordélia de la banalité. « Jamais il ne me sera redoutable<sup>387</sup>. » Il insiste sur le caractère totalement dénué de savoir-être et de savoir séduire du prétendant. « Il faut bien le pousser, puisqu'il est incapable de se débrouiller tout seul<sup>388</sup>. » Johannes passe à l'étape suivante et converse directement avec Cordélia pour lui faire découvrir la profondeur de l'esprit, avant de retourner à la froideur dans leurs rapports. Vient alors le moment d'éloigner Édouard de Cordélia. Le séducteur veut néanmoins le faire selon ses propres modalités, afin que l'ustensile Édouard serve au mieux son projet. Il ne faudrait pas que le cœur tendre de la jeune fille refuse, puis finisse par accepter quand même la pathétique demande d'Édouard. « Alors, j'aurais complètement échoué dans mon dessein d'utiliser Édouard pour mes fins<sup>389</sup>. » Si le doute était encore permis, la chosification est ici évidente, explicite et totale. Johannes hésite. Il pourrait déchaîner les passions de Cordélia, mais l'excès passionnel dans sa manifestation discursive n'est pas dans la nature de ce séducteur qui préfère la subtilité et la

---

385 Rafael Argullol, « Eros de la mémoire », in *Diogène*, n° 201, Paris, PUF, 2003/1, p. 56.

386 *Europe, Revue littéraire mensuelle, Søren Kierkegaard*, n° 972, Entretien avec Alain Badiou, Paris, avril 2010, p. 93.

387 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 3, *L'Alternative*, Première Partie, *Le journal du séducteur*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1970, p. 339.

388 *Ibid.*

389 *Ibid.*, p. 342.

déstabilisation aux cris et aux larmes. Il opte donc pour des fiançailles et une déclaration en toute modération. « Des fiançailles pures et simples restent de tous les moyens le meilleur et le plus approprié<sup>390</sup>. » Mais déjà le séducteur sait qu'il n'assumera pas la vie maritale. Hors de question de basculer dans l'éthique pour lui. Son tiraillement fait explicitement écho avec le cas de Kierkegaard et Régine, mais n'est cependant pas en adéquation totale avec celui-ci. Kierkegaard avait peur de passer à côté du divin en se mariant avec Régine, de ne plus pouvoir le dire et l'écrire, tandis que le séducteur ne veut tout simplement pas entendre parler de l'éthique comme sphère dominante de son existence. « Le diable, c'est que les fiançailles impliquent toujours un engagement moral. L'éthique est aussi ennuyeuse dans la vie qu'en philosophie. Quelle différence : sous le ciel de l'esthétique, tout est léger, beau, fugace ; mais quand l'éthique intervient, tout se durcit, devient épineux et mortellement ennuyeux<sup>391</sup>. » Johannes tergiverse ensuite sur la façon de s'y prendre du point de vue formel pour obtenir une réponse favorable de Cordélia. « Aimable Cordélia ! Je t'abuse mais pour un beau motif et il ne peut en être autrement ; mais, en compensation, je te donnerai tout ce que je puis<sup>392</sup>. » Johannes fait sa demande en la seule présence de Cordélia, qui le renvoie vers sa tante. Il triomphe. « Je ne me vanterai pas de la poésie de mes fiançailles ; elles sont à tous égards dignes d'un philistin ou d'un épicier. La jeune fille ne sait si elle doit dire « oui » ou « non » ; la tante dit « oui », la nièce répète « oui » ; je prends la belle, elle m'agrée - l'histoire commence<sup>393</sup>. » Johannes calme le conflit avec Édouard pour utilisation ultérieure du jeune homme dupé et travaille maintenant à posséder Cordélia autrement que par un simple engagement bourgeois ou formel. Il commence alors à lui faire entrevoir la puissance de l'infini, puis de l'éros et de l'amour esthétique par de multiples dérobades et jeux de l'esprit. Il introduit alors l'échange épistolaire entre fiancés dans le récit. Les défenses de Cordélia diminuent graduellement, mais le séducteur n'est pas encore satisfait. « Elle oppose encore une résistance, non celle d'une réflexion subjective, mais celle toute générale de la féminité ; car si l'abandon est le propre de la femme, la forme en est la résistance<sup>394</sup>. » Johannes veut faire advenir la jeune fille à elle-même, tout en sachant qu'il ne l'épousera pas. Il y a une velléité maïeutique à travers la duperie pour laisser une marque indélébile sur l'esprit de Cordélia. « Je craignais surtout que toute cette initiation me prît trop de temps ; mais, je le vois, Cordélia fait de grands progrès, au point même que, pour la tenir en haleine, il me faut tout mettre en branle. Pour rien au monde, elle ne doit fléchir avant le temps, je veux dire l'heure où le temps

---

390 *Ibid.*, p. 343.

391 *Ibid.*

392 *Ibid.*, p. 348.

393 *Ibid.*, p. 350.

394 *Ibid.*, p. 362.

sera pour elle révolu<sup>395</sup>. » Cordélia franchit désormais la barrière physique, s'assied sur les genoux du séducteur et l'embrasse. Cependant : « L'énergie fait encore défaut<sup>396</sup>. » Johannes va donc graduellement inspirer le désir charnel à Cordélia. « Ma présence personnelle doit maintenant changer de caractère et se faire tentatrice au lieu d'être un accompagnement sentimental<sup>397</sup>. » La limite des fiançailles se fait entrevoir alors que Cordélia s'en plaint. Le séducteur saute dans la brèche et lui expose ainsi la situation : « L'amour n'a de sens que lorsque nul étranger ne le soupçonne, et il n'est heureux que lorsque tous les importuns s'imaginent que les amants se haïssent<sup>398</sup>. » Une fois la rupture effectuée formellement, Johannes ne rompt pas ses rapports avec Cordélia. Il fomenté un nouveau stratagème pour la retrouver, consommer leur amour charnellement avant de la délaisser définitivement. « Mais c'est fini et je ne souhaite plus jamais la voir. Quand une jeune fille a tout donné, elle est faible : elle a tout perdu ; car si l'innocence est chez l'homme un moment négatif, elle est l'essence même de la nature féminine<sup>399</sup>. » Le séducteur l'efface purement et simplement de sa mémoire et de son existence. Elle n'a plus rien d'intéressant à lui offrir du point de vue esthétique. Il ne bascule pas dans le recommencement sans fin de la sexualité sadienne. Enfantillages que les actions trop timorées de ce séducteur pour le libertin qui n'arrive pas à exciter ses sens sans violence ni pornographie. À noter la différence lourde de sens entre la traduction Tisseau : « elle a perdu tout parfum<sup>400</sup> », et la traduction Prior et Guignot bien plus explicite : « elle est déflorée<sup>401</sup> ». Le séducteur est parvenu à ses fins, mais l'histoire ne s'arrête pas là.

En 1843, Kierkegaard écrit *La reprise*, traduit également comme *La répétition* (traduction Tisseau). Le terme de reprise est plus judicieux, car il implique une nouvelle donne dans les rapports humains, tandis que la répétition sous-entend la même chose qu'auparavant, à l'identique<sup>402</sup>. Régine Olsen se fiance à Schlegel alors que Kierkegaard ne parvient pas à l'oublier et souhaite renouer positivement avec elle. Il réitérera sa demande en 1849, mais Schlegel s'y opposera après avoir épousé Régine. Kierkegaard interroge la notion de reprise, se demandant si elle est conceptuellement possible et souhaitable. Il questionne ce faisant l'existence dans son entièreté et la

---

395 *Ibid.*, p. 376.

396 *Ibid.*, p. 382.

397 *Ibid.*, p. 388.

398 *Ibid.*, p. 395.

399 *Ibid.*, p. 412.

400 *Ibid.*

401 S.Kierkegaard, *Ou bien...ou bien...*, traduction Prior et Guignot, 1843, Paris, Tel Gallimard 1943, p. 346.

402 Nous emploierons donc à titre exceptionnel la traduction de Nelly Viallaneix.

signification de la reprise. Après le mouvement de rébellion et de réflexion de l'individu quant à son existence propre, après le rejet du séducteur, il convient de découvrir une nouvelle modalité pour être pleinement soi, dans la transparence de son intériorité.

« Pour Kierkegaard, le « sens » ontologique n'est pas un sens dans lequel l'existence, dans son auto-interprétation, pourrait reconnaître son être propre ; au contraire elle doit le conjurer ; elle le conjure, sans images, afin d'en prendre possession dans une spiritualité pure et sans apparence. Le sens conjuré par la spiritualité lui est imparti de façon ambiguë et se confond avec la pure et simple existence elle-même : cela renvoie la critique de l'idée kierkegaardienne de vérité à la structure de son concept d'existence en tant que le fondement de cette ambiguïté<sup>403</sup>. »

Kierkegaard le signale : la reprise trouve son origine dans le passé, mais pour être fonctionnelle, elle doit être « un ressouvenir en avant<sup>404</sup> ». Immédiatement le thème de l'amour surgit et l'hypothèse que seul l'amour selon la reprise peut être heureux est formulée. La reprise doit combiner l'espérance, le ressouvenir et la détermination virile. Kierkegaard investit énormément dans cette notion de reprise qui apparaît très positive de prime abord. « Supposons que Dieu lui-même n'ait pas voulu la reprise : le monde n'aurait jamais existé<sup>405</sup>. » Le récit est raconté par un homme féru de psychologie, sous le pseudonyme de Constantin Constantius qui va traiter du cas d'un jeune homme amoureux enfermé dans ses contradictions. Le jeune homme, pris d'un amour-passion ne sort pas de la mélancolie et souffre avant même la perte de la relation et de l'être aimé. Il n'aime pas réellement la jeune fille comme le ferait un homme dans l'éthique. Celle-ci a fait naître la poésie comme faculté chez le jeune homme. Le malheur semble inévitable. Les tourments du poète ne s'apaiseront ni dans la présence, ni dans l'absence de la jeune fille. Cependant, le voilà doté d'une force créatrice lyrique. Mais le narrateur l'encourage à se garder de trop de souffrance. Il conseille au jeune homme de se comporter comme un rustre inconstant pour encourager la jeune fille à rompre avec lui. Le jeune homme se montre donc au bras d'une autre jeune fille pour faire croire à une liaison dans les lieux mondains. Le jeune homme est supposé quitter sa bien-aimée, faire croire à une relation factice et opérer la reprise. Mais il n'en est pas capable et choisit la fuite. Il devrait sortir de la confusion poétique pour redécouvrir sa capacité à aimer réellement la jeune fille. Il l'aime sincèrement, mais n'est pas capable du sacrifice visant à l'élever, ou à le faire basculer dans

---

403 Theodor W. Adorno, *Kierkegaard*, 1962, Paris, Éditions Payot, 1995, p. 126.

404 S.Kierkegaard, *La reprise*, 1843, traduction Nelly Viallaneix, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 66.

405 *Ibid.*, p. 67.

l'éthique, voire même au-delà de cette dernière, dans l'esthético-religieux ou dans l'éthico-religieux. La reprise devrait le métamorphoser en profondeur et pour le mieux. « La reprise est la nouvelle catégorie qui doit être découverte<sup>406</sup>. » On peut remarquer l'emploi du terme Unique au sujet du génie artistique et de son expression par l'individu dans l'esthétique, qui n'a dans ce contexte rien à voir avec celui de Stirner.

Le narrateur tente une reprise en retournant vivre dans le même appartement à Berlin, mais il déchanté très vite. Il a effectué une fausse reprise par pur ressouvenir et l'expérience est stérile. Le narrateur généralise alors et affirme que la reprise n'existe pas du tout, qu'elle n'est que perte de temps et dégoût. Après avoir conclu qu'il faut renoncer, il réinterroge sous un nouveau jour la reprise, mais sans succès. Ne rien faire ou laisser aller les choses pour être le moins déçu possible, voilà qui conclut la première partie de la reprise lorsqu'elle est considérée dans le général. Puis le second moment débute et le jeune homme reprend contact avec le narrateur, comme le Kierkegaard d'autrefois reprend contact intellectuellement avec le Kierkegaard du présent. Le jeune homme est toujours peiné par son histoire d'amour passée et le narrateur conclut que seule la foi peut à présent le sauver. « Si l'affaire s'enchaîne ainsi, il ne lui reste plus qu'à faire un mouvement religieux. C'est ainsi que l'amour mène un homme de plus en plus loin<sup>407</sup>. » Le jeune homme est maintenant conscient que son amour humain ne peut aboutir, mais il culpabilise d'avoir abandonné la jeune fille. Soit la jeune fille est l'occasion qui le met en mouvement intellectuellement, auquel cas il ne l'aime pas réellement, mais est juste tourmenté ; soit il l'aime réellement et a donc le choix entre renoncer et croire en cet amour jusqu'à l'absurde, en un acte de foi. Dans tous les cas, il s'agit bien de la question de la reprise. « Le problème sur lequel il achoppe c'est, ni plus ni moins, celui de la reprise<sup>408</sup>. » Il est venu l'instant pour le jeune homme de faire un choix quant à la sphère dans laquelle il doit traiter la reprise, la faire sienne et se décider en son intériorité avec le plus grand sérieux.

« L'organon de l'« acte » moral est pour Kierkegaard le « sérieux » de la décision de soi. C'est en lui que les schèmes anthropologiques du soi et de l'existence devraient trouver leur contenu. Mais, comme ce sérieux ne peut tirer ses déterminations du monde objectif, il est défini à partir de la même intériorité à laquelle il devrait conférer le « sens » ; et de nouveau, par conséquent,

---

406 *Ibid.*, p. 87.

407 *Ibid.*, p. 126.

408 *Ibid.*, p. 130.

par une tautologie : « Mais cette même chose à laquelle le sérieux doit revenir avec le même sérieux ne peut être que le sérieux lui-même<sup>409 410</sup>. »

Kierkegaard en profite pour donner son interprétation de l'histoire de Job à travers les lettres du jeune homme, à partir du 19 septembre.

« Job ! Job ! ô Job ! N'as-tu réellement prononcé que ces belles paroles : « Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté, que le nom du Seigneur soit loué » ? N'as-tu rien dit de plus ? As-tu passé tout le temps de ta détresse à les reprendre uniquement ? Pourquoi garder le silence sept jours et sept nuits ? Que se passa-t-il alors dans ton âme ? Alors que l'existence tout entière s'écroulait d'un coup sur toi, ne laissant autour de toi que tessons et débris, est-ce que tu eus aussitôt cette attitude surhumaine ? Est-ce que tu eus aussitôt l'interprétation de l'amour, et le franc courage de la confiance et de la foi ? Et ta porte, est-elle fermée à l'affligé ? Ne peut-il attendre de toi d'autre soulagement que ce qu'offre la piètre sagesse du monde, en récitant un couplet sur la perfection de la vie<sup>411</sup>? »

Job devient le parangon de vertu des affligés. Il reste silencieux comme le fit Abraham, mais contrairement à ce dernier, il conteste la décision de Dieu et réclame justice dans son intériorité. Job craint et aime Dieu mais ose comparaître devant lui et défendre son point de vue. Il ignore ses amis et la clameur du général quant à la marche à suivre et l'attitude à adopter. Le jeune homme hésite à nouveau, sait qu'il ne peut épouser la jeune fille, mais voudrait l'aimer quand même, *a fortiori* si elle l'aime encore en retour. Puis il en revient à l'histoire de Job comme sa seule planche de salut.

« Le secret, la force vitale, le nerf, l'idée de Job, c'est qu'il a, malgré tout, raison. Par cette prétention, il excipe contre toutes les observations humaines ; la force de sa persévérance prouve l'autorité et le bien-fondé de sa cause. Toute explication humaine n'est pour lui qu'un malentendu et toute sa détresse n'est pour lui, par rapport à Dieu, qu'un sophisme qu'il ne peut sans doute lui-même résoudre, mais il espère avec confiance que Dieu pourra le résoudre<sup>412</sup>. »

---

409 O. C., VII, p. 245.

410 Theodor W. Adorno, *Kierkegaard*, 1962, Paris, Éditions Payot, 1995, p. 132.

411 S. Kierkegaard, *La reprise*, 1843, traduction Nelly Viallaneix, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 141.

412 *Ibid.*, p. 151.



En s'opposant à l'éthique des hommes, Job témoigne contre le général de sa liberté en Dieu. Contre le général, il sait qu'il n'a pas tort. « Job maintient en outre sa prétention, si bien qu'on voit en lui l'amour et la confiance assurés que Dieu peut fort bien tout expliquer, pourvu qu'on lui parle à lui en personne<sup>413</sup>. » Ses amis prétendent qu'il est châtié par Dieu, mais lui ne les écoute pas. Job comprend qu'il subit une épreuve et reste calme et paisible malgré la tentation du diable et sa peine. Job engendre la catégorie de l'épreuve pour tous les hommes. Dorénavant la réconciliation est accomplie avec tous et Job reçoit tout au double. On peut à loisir objecter que sa première famille a été sacrifiée et leur existence réduite à néant par Dieu, mais là n'est pas le propos. Job a effectué dans la foi le mouvement qu'exige la reprise véritable. « Quand se produisit-elle ? Lorsque toute certitude et vraisemblance humaines *pensables* devinrent impossibles<sup>414</sup>. » Job refuse de courber l'échine et obtient gain de cause. Il est un autre chevalier de la foi, suivant sa propre individualité face à Dieu. À partir de ce récit, le jeune homme veut maintenant devenir un époux potentiel et se transformer en profondeur. Mais le narrateur est sceptique. Selon lui, le jeune homme fait une erreur d'interprétation. Il reste un poète et ne peut se métamorphoser de lui-même. Il était nécessaire de blesser la jeune fille avant de revenir vers elle. Effectivement, le narrateur avait raison. La jeune fille est mariée. Elle a choisi l'éthique. Le jeune homme tord alors le concept de reprise et le comprend différemment. Le voilà redevenu lui-même, c'est donc bien une reprise. Kierkegaard l'écrit dans sa conclusion : « Un poète est une exception de ce genre ; il constitue le passage vers les exceptions proprement aristocratiques : les exceptions religieuses. Un poète est communément une exception<sup>415</sup>. » Il est néanmoins condamné de par sa nature de poète à ne jamais rien éclaircir concernant sa propre existence. Le trouble et l'orage sont sa quintessence. « Un individu religieux, au contraire, repose en lui-même et dédaigne tous les enfantillages de la réalité<sup>416</sup>. » Le terme d'enfantillages en dit long sur l'intériorité du religieux, son silence, sa solitude et le primat du spirituel sur le réel, jusqu'au... solipsisme religieux. Quant à la reprise en elle-même, le concept a été exploré à travers les stades de façon implicite, mais sa possibilité reste une affaire qui ne concerne que l'individu et son intériorité, au cas par cas.

« Du point de vue d'une proposition de la foi chrétienne, il est bien évident que *La Répétition* demeure dans la sphère de l'humour, au sens technique du mot : le seuil indécis entre l'éthique et le religieux. La question de l'éternel est posée à partir de

---

413 *Ibid.*, p. 153.

414 *Ibid.*, p. 157.

415 *Ibid.*, p. 172.

416 *Ibid.*, p. 175.

l'intérêt le plus profond pour l'existence et de l'existence dans le temps. On y voit que la passion de la liberté en devenir exige la « reprise » de ce qui est pour nous raisons de vivre. On y voit aussi que la question de la souffrance est inévitable, qu'une réponse sur l'éternel ne pourra tricher avec elle, et en particulier qu'on ne pourra recourir n'importe comment à la catégorie d'épreuve<sup>417</sup>. On y voit enfin que si la répétition n'est pas possible sans transcendance, il reste à identifier le « point archimédique » qui nous permettrait de nous élever au-dessus de nous-mêmes<sup>418</sup>. »

Ce point archimédique ne se trouve pas dans le général. Le narrateur ne le découvre pas. Dans l'esthétique, la reprise est inutile, puisque le séducteur cherche toujours la nouveauté, sauf éventuellement pour faire sciemment du mal. Dans l'éthique, la reprise se heurte à la renonciation et à la résignation. Elle ne peut être qu'affaire du religieux et de la croyance jusqu'à l'absurde. Pour Sade, la reprise se passe de Dieu, elle correspond à une volonté individuelle ou à une répétition mécanique frénétique qui procède des passions. Pour Stirner, la reprise n'a rien de sacré, l'individu décide dans le réel en fonction de ce qu'il veut et peut faire. Cette perspective stirnérienne, la plus simple et la plus réaliste, montre bien qu'un élément clé est occulté par Kierkegaard dans sa solitude : que peut bien vouloir la jeune fille et que veut profondément Régine ? Que veut la femme, l'autre individu en face de lui ?

---

417 Cf. la section du livre constituée par les lettres du « jeune homme » et faisant intervenir la figure de Job (OC V 56-81, S. V. III 249-277). Autour de ce thème, lire dans l'article de H.-B. Vergote, « La pureté du cœur chez Sören Kierkegaard », dans *Les Études philosophiques*, Paris, t. 27/4, 1972, pp. 503-524, le paragraphe sur « repentir et répétition », pp. 519-523 : le repentir apparaît comme « la réflexion du désir dans l'absolu qui empêche le désir de s'égarer ».

418 François Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard, devenir chrétien par passion d'exister*, Paris, Desclée, 1999, p. 154.

### 1.3.3 : Angoisse et désespoir.

L'angoisse et le désespoir sont deux notions clés de l'œuvre de Kierkegaard, parmi les nombreuses autres que nous exposons dans le présent écrit. Sa pensée en général n'est pas particulièrement joyeuse ou optimiste, bien que l'espoir fasse partie intégrante de l'existence chrétienne, mais contrairement à Schopenhauer dont il est le lecteur, il ne sombre pas dans le pessimisme. Kierkegaard publie *Le concept d'angoisse* en 1844 et *La maladie à la mort* en 1849. Nous pouvons formuler deux remarques liminaires. Premièrement, les deux livres ne sont pas écrits à la suite, mais ils sont fréquemment exposés conjointement en raison de la proximité thématique abordée. L'angoisse est une proche parente notionnelle du désespoir. Deuxièmement, *La maladie à la mort* répond également au titre plus approximatif de *Traité du désespoir*. Il est donc possible d'employer l'un comme l'autre de façon indifférenciée<sup>419</sup>. Il y a une seule façon de se délivrer de tous les tourments de l'existence pour Kierkegaard, c'est de trouver la grâce par la foi. Kierkegaard est fondamentalement croyant et est persuadé qu'il existe une vie après la mort, une immortalité de l'âme, etc... Mais le vrai chrétien est toujours obligé de souffrir et il ne peut en être autrement dans la pensée kierkegaardienne. Au final, Kierkegaard a tendance à s'ériger lui-même en martyr, comme sacrifié au nom de l'intellect et du christianisme pour l'humanité, thème récurrent dans le présent écrit. On réalise alors que cette manière d'inciter au dénuement et à l'abnégation n'est autre qu'une imitation du Christ que l'on trouve déjà chez Rousseau et que Kierkegaard va radicaliser. Il incite à l'imitation du Christ, qui est le seul bon individu à imiter sans perdre sa propre originalité ou son caractère unique. Tout comme chez Stirner, l'individu ne peut être pleinement lui-même s'il imite autrui. L'Unique, ou être unique, implique une radicalité totale de l'individu qui vise avant tout à être lui-même. Mais malheureusement, il est impossible à tout un chacun de devenir un chevalier de la foi. D'un point de vue romantico-tragique Kierkegaard fait partie des auteurs qui considèrent que le pire ennemi d'un individu n'est autre que lui-même. Si l'on devait résumer toute la pensée de Kierkegaard en une seule notion, ce serait l'intériorité, par opposition à l'extériorité. C'est donc dans un dialogue interne avec lui-même que l'individu doit s'efforcer de devenir soi, d'être dans la transparence du moi, de plonger en soi-même en toute limpidité, etc... soit autant de formules existentielles consacrées. Mais y parvenir durablement ne paraît décidément pas être atteignable par tout le monde. En fait ce n'est à la portée de personne, sauf du chevalier de la foi, qui n'existe d'ailleurs probablement pas et que Kierkegaard décrit dans *Crainte et tremblement* en 1843. Quoi

---

<sup>419</sup> Nous utiliserons dans la présente section la traduction de Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, aux éditions Tel Gallimard de 1991.

qu'il en soit, chacun au cours de son existence - *a fortiori* s'il tente de devenir authentiquement croyant, ou existentiellement de devenir véritablement lui-même - sera confronté à l'angoisse et peut-être au désespoir. Kierkegaard lorsqu'il se compare au chevalier de la foi, déclare qu'il n'arrivera jamais à en être un. En revanche, l'individu Sören Kierkegaard est capable de devenir un chevalier de la résignation infinie grâce à son intériorité. Mais cette résignation comme abandon le préservera-t-elle de la souffrance ? Pas le moins du monde car voilà le chevalier de la résignation en proie à l'angoisse. Comment la contrecarrer ? Est-ce seulement possible ? N'en devient-il pas ce faisant un chevalier du solipsisme ? Kierkegaard innove en un sens parce qu'il avertit le lecteur qu'il démarre de la sphère psychologique pour aboutir au religieux. Comme souvent, Kierkegaard fait usage de la Bible pour appuyer son propos. Cette fois-ci, c'est le premier homme de la Genèse, Adam, qui est aussi le premier à avoir souffert de l'angoisse. Kierkegaard le clame et le répète : « Le plus haut degré de l'intériorité chez un sujet existant, c'est la passion<sup>420</sup>. » Cette passion est la passion d'exister singulièrement, tout en cherchant Dieu dans l'intériorité. En effet : « La foi est la plus haute passion dans un homme<sup>421</sup>. » Il y a une conjonction entre l'existence et la recherche de la foi, comme le montre l'intériorité silencieuse tournée vers Dieu. Pourquoi l'angoisse surgit-elle en l'intériorité ? Selon Kierkegaard, elle est le fruit du péché, tout simplement. N'est-elle qu'angoisse de mort, ou excède-t-elle ce cadre en étant aussi angoisse d'exister ? Aucune des deux possibilités ne sauraient expliquer pleinement le concept d'angoisse. La première faute connue de l'humanité vis-à-vis de Dieu, est celle commise par Adam et Ève dans le jardin d'Éden. Ainsi, selon la tradition théologique dans le récit de la *Genèse*, le premier homme est aussi à l'origine de la chute de l'humanité. Le serpent tente Ève, qui persuade Adam de commettre la faute. Mais qu'est-ce qui nous lie à Adam ? C'est à travers le péché que nous sommes proches d'Adam. C'est la pensée qui nous rattache à lui, car selon Kierkegaard : « Ce qui explique Adam explique aussi le genre humain et réciproquement<sup>422</sup>. » La peccabilité est entrée dans Adam qui jusque lors était innocent, ce qui nous donne une nouvelle indication quant à la nature du péché, qui n'a d'autre fondement que lui-même. « Le péché est entré dans le monde par un péché. Autrement le péché serait survenu comme quelque accident, ce qu'on se garderait d'expliquer<sup>423</sup>. » Mais pourquoi Adam, à l'état supposé d'innocence a-t-il ressenti de l'angoisse ? « C'est le mystère profond de l'innocence d'être en même temps de l'angoisse<sup>424</sup>. » L'innocence pourrait être conçue comme le bastion qui aurait protégé Adam de

---

420 Sören Kierkegaard, *Journal, Extraits*, Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, 1963, p. 30.

421 Sören Kierkegaard, *Œuvres Complètes*, Tome III, Paris, Cerf / Orante, 1977, p. 186.

422 Sören Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, 1844, Paris, Tel Gallimard, 1990, p. 188.

423 *Ibid.*, p. 190.

424 *Ibid.*, p. 201.

l'angoisse. Du fait qu'elle relève de l'éthique, l'innocence n'est ni perfection ni imperfection, mais « ignorance<sup>425</sup> ». Pourtant, selon Léon Chestov : « L'angoisse d'Adam n'avait aucun motif et fut cependant insurmontable<sup>426</sup>. » L'innocence n'est en fait rien de plus que l'impossibilité de discerner le bien du mal. Or, l'angoisse d'Adam se rapportait justement à cette impossibilité, à la fois tentation et rejet de l'envie de manger le fruit de l'arbre de la connaissance, pour finalement succomber. Cette angoisse est un reflet de ce qui pour Adam n'existait pas encore, mais qui pourtant était bien présent sous la forme de l'angoisse. « L'état d'innocence excluait l'angoisse car il ne connaissait pas de limites au possible. L'homme innocent vivait en présence de Dieu ; or, qui dit Dieu dit tout est possible. Le serpent qui tenta l'homme ne disposait lui que du Néant<sup>427</sup>. » Dans notre rapport à Adam, il y a d'un même tenant, une notion de généalogie et de singularité. Car nous ne pouvons rien connaître d'Adam, sauf par le biais de la pensée et de la similarité du péché. « Pour les hommes, toute connaissance, même l'existence de Dieu, est un produit de l'homme<sup>428</sup>. » Mais, il y a dans le péché une dimension à la fois quantitative et qualitative. Quantitative, parce que le nombre de péchés introduits dans le monde est mesurable tout au moins par Dieu, qualitative, car chaque individu a sa propre relation au péché et recommence l'histoire de la venue du péché dans le monde par sa propre existence.

On devine dès lors que le péché a une plus grande signification pour Kierkegaard sous le jour de la singularité plutôt que comme un genre, qui par ailleurs résiste par essence à une généralisation qualitative. En somme, chaque péché est unique tout comme l'est chaque pécheur. Le péché doit être considéré via l'individu. Inexorablement, l'angoisse a un effet vertigineux et paralysant sur l'homme. Du fait qu'elle se manifeste par le possible chez l'homme, elle force au choix. Elle est pareillement la possibilité de la liberté, qui n'est atténuée que par la crainte qu'elle inspire à l'individu pourtant désireux d'être libre ! « L'angoisse est une antipathie sympathisante et une sympathie antipathisante<sup>429</sup>. » Elle n'est pas non plus la même pour tous les hommes, selon leurs facultés et le degré d'intériorité qui caractérisent leur existence. D'après Kierkegaard : « Moins il y a d'esprit, en effet moins il y a d'angoisse<sup>430</sup>. » Cette réflexion sera reprise au sujet du désespoir. L'homme est pris dans un rapport ambigu d'amour et de rejet de l'angoisse suivant lequel il est à la

---

425 *Ibid.*, p. 197.

426 Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, 1939, Paris, Vrin, 1998, p. 132.

427 *Ibid.*, p. 134.

428 Sören Kierkegaard, *Journal, Extraits*, Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, 1963, p. 174.

429 Sören Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, 1844, Paris, Tel Gallimard, 1990, p. 202.

430 *Ibid.*

fois coupable et innocent de sa faute. L'angoisse est un pouvoir inquiétant qui s'empare de l'homme alors même que celui-ci l'inquiète. D'autre part, au moment de sombrer dans l'angoisse, au lieu d'y résister, l'homme l'aime tout en la craignant, et de cette crainte naît la négation de sa propre liberté.

Après quoi, Kierkegaard expose un rapport assez ardu entre l'angoisse et la progression du péché originel à travers la sexualité dans le genre humain entier et dans la singularité. L'angoisse et le désespoir sont prépondérants dans l'anthropologie kierkegaardienne et sont considérés - outre l'aspect chrétien - sous un jour psychologique qui inspirera considérablement les disciplines concernées par l'esprit humain. L'angoisse est toujours tournée vers le devenir, vers l'avenir. L'individu n'a pas d'angoisse sur les choses du passé qui se sont produites, qui sont déjà arrivées, mais a de l'angoisse maintenant, dans le présent, sur les choses à venir dans le futur et qui sont incertaines. Pour formuler cela en des termes philosophiques, lorsque l'événement qui est l'objet de l'angoisse surgit dans la réalité, lorsqu'il s'actualise dans le réel, alors l'angoisse est réduite à néant. Mais malheureusement, l'angoisse est perfide, elle est sournoise. Donc, lorsque l'individu a fini d'avoir des angoisses à propos d'un sujet donné, cette dernière va se transformer et choisir un nouvel objet. On pourrait la comparer aux désirs de l'éternel insatisfait qui changent de forme très rapidement et sans discontinuer. Mais alors comment vaincre l'angoisse ? La réalité peut être dérangeante ou accablante, mais pas angoissante, car elle est une, et non multiple ou possible. Cependant, aucune angoisse n'est plus intense que celle liée à l'éternité, que l'homme a tendance à rejeter. L'éternité ne doit pas être considérée trop abstraitement, l'individu isolé qui a le courage de la solitude doit la chercher ailleurs que dans le temps terrestre. L'éternité nous effraie car nous sommes incapables de la penser. « Mais l'éternité, on ne veut pas la penser, on a peur d'elle, et l'angoisse invente mille échappatoires ; mais c'est cela le démoniaque<sup>431</sup>. » Comment chercher l'éternité ailleurs que dans le temps humain, existentiel ? Une fois encore, l'intériorité réconcilie l'individu avec tout l'effroi qu'elle suscite en lui. L'intériorité affronte ici l'angoisse du possible et de la liberté et lutte contre elle grâce au sérieux, à la vérité et à la certitude. Il faut se livrer tout entier à l'angoisse du possible par la foi, et anticiper l'infini par le biais de la certitude intérieure. « Le possible a un si absolu pouvoir de formation<sup>432</sup> », parce qu'il peut être réalisé d'infinies façons. La seule raison, selon Kierkegaard, de se préserver des horreurs que le possible réserve, ou peut réserver dans une existence, est de se tourner vers la foi. La solution consiste à embrasser l'angoisse sans fuir et à tenter de la comprendre. Il faut idéalement y parvenir en formant son esprit au possible et devenir par là-même un individu authentique par l'intériorisation. Accepter ce qu'est l'angoisse,

---

431 *Ibid.*, p. 327.

432 *Ibid.*, p. 331.

c'est amorcer le cheminement vers la foi et la délivrance de l'angoisse. « En nous formant donc pour la foi, l'angoisse détruira justement ce qu'elle produit elle-même<sup>433</sup>. » L'angoisse n'a de cesse de se manifester, si on l'affronte, elle persiste, si on la fuit, elle se transforme et reparaît. L'individu n'a alors que deux choix qui s'offrent à lui. Le premier est d'accepter de ne vivre que dans la finitude tout en subissant l'angoisse. Le second est d'opposer respectivement l'angoisse et la faute à la Providence et la Rédemption, grâce à la foi trouvée dans l'intériorité en cherchant l'infini. « L'homme qui ne souhaite pas alors sombrer dans la misère des finitudes n'a pas d'issue, il lui faut hardiment affronter l'infini<sup>434</sup>. » Pourtant ce n'est pas chose aisée, et l'angoisse peut s'accompagner de désespoir, tant l'infini est un adversaire contre lequel nous restons démunis, comme l'écrit sur un ton dramatique Léon Chestov : « L'éternité dévore tout et ne rend jamais sa proie. Elle n'admet pas la « répétition », et avec un calme toujours égal ravit à l'homme ce qu'il a de plus précieux : son honneur, sa fierté, son Isaac, sa Régine Olsen<sup>435</sup>. »

Le désespoir, quant à lui, peut être défini comme une angoisse chronique, non anéantie par le réel, comme une aggravation de l'angoisse. Mais il n'est pas que cela, en toute rigueur. Le désespoir est une défaite anticipée. Cette attrayante définition est à l'opposé de ce qu'est l'espoir, même si le *La maladie à la mort* véhicule aussi ultimement un message d'espérance chrétienne. Face à la vie, lorsque pris dans l'existence, nous sommes saisis d'inquiétude et d'incertitude, Kierkegaard recommande le recours au sérieux, attitude existentielle décidément centrale dès lors qu'il s'agit d'angoisse et de désespoir. Le sérieux n'est pas l'attitude qui consiste à prendre de la distance avec sa propre existence, et à en devenir pour ainsi dire spectateur, comme le ferait un esthète. Au contraire, il est l'examen minutieux de l'existence qui se considère sous l'angle de l'éthique et lui attribue une pleine importance<sup>436</sup>. Le sérieux est une source édifiante<sup>437</sup> pour l'individu en quête de lui-même par la foi. Cependant, s'il permet de canaliser jusqu'à un certain point l'angoisse, il est de même confronté au désespoir sans pouvoir l'anéantir définitivement. Quant au désespoir, de toute évidence : « [...] il est la maladie, non le remède<sup>438</sup>. » Il y a quelques différences fondamentales entre l'homme naturel et le chrétien, et l'une d'elle est d'avoir appris à connaître le désespoir. « L'horrible leçon du chrétien, c'est d'avoir appris à connaître la Maladie

---

433 *Ibid.*, p. 333.

434 *Ibid.*, p. 334.

435 Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, 1939, Paris, Vrin, 1998, p. 109.

436 Voir le long dialogue entre l'esthète et l'éthicien dans *Ou Bien..Ou Bien, Diapsalmata*, Paris, Tel Gallimard, 2008.

437 Terme courant chez Kierkegaard, voir les *Discours Édifiants* dans leur totalité.

438 Sören Kierkegaard, *Préface au Traité du désespoir*, 1849, Paris, Tel Gallimard, 1990, p. 340.

Mortelle<sup>439</sup>. » Tout comme l'angoisse peut revêtir plusieurs formes et se manifester de diverses manières, Kierkegaard relève trois formes de désespoir : celle du désespéré inconscient d'avoir un moi, ce qui n'est pas du véritable désespoir, celle du désespéré qui ne veut pas être lui-même, et celle du désespéré qui veut l'être. Le désespoir est une maladie de l'esprit assimilée au moi. Le moi est à la fois une synthèse de fini et d'infini, et un rapport se rapportant à lui-même dans sa sphère propre, en un dialogue intérieur incessant. L'avantage du désespoir est qu'il donne la supériorité sur les animaux et les hommes naturels. Nous précisons au passage que l'homme naturel de Kierkegaard ne fait pas référence à l'homme à l'état de nature de Rousseau<sup>440</sup>, mais tout simplement à l'homme vivant dans le paganisme, et de manière plus étendue, l'homme désespéré visé ici est celui du christianisme ou disons du monothéisme, car il semble avoir une propension plus grande au désespoir véritable. Le désespoir, à l'instar de l'angoisse, se rapporte étroitement au possible. Par conséquent, ne pas désespérer, c'est extirper le possible de notre esprit. Le réel n'est plus du possible détruit, mais comblé sans cesse, devançant le possible sans le laisser raviver la flamme du désespoir. « D'ordinaire, le réel confirme la possibilité vis-à-vis du réel à chaque instant possible, ici, il le nie<sup>441</sup>. » Le désespoir est en nous, il trouble et rend confuse la synthèse du moi lorsqu'elle veut s'opérer et ce processus est encore rendu plus compliqué par la solitude.

« Il y a donc du jeu au sein de l'ego, et même un curieux creux, pas assez important pour aboutir à une séparation du moi et du soi, mais malgré tout trop grand pour que l'identité ne soit pas vécue par moi comme une aliénation en soi. Et ce vide ne s'éprouve jamais tant que dans le plein effort, qui prouve bien à l'individu le nœud gordien qui le lie à lui-même, attendu qu'il y « retrouve le poids de l'existence qu'implique sa liberté même d'existant<sup>442</sup> ». Conséquence : « la peine et la douleur, voilà les phénomènes auxquels se réduit en dernier lieu la solitude<sup>443</sup>. » Emmuré en moi-même, je vis ainsi mon existence comme entièrement privée. Celle-ci me paraissant vaine liberté, « liberté fruste » comme le dit cette fois Pessoa, je me languis, « prisonnier », dans une « cellule infinie<sup>444 445</sup> ». »

---

439 Sören Kierkegaard, Exorde au *Traité du désespoir*, 1849, Paris, Tel Gallimard, 1990, p. 345.

440 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 1972.

441 Sören Kierkegaard, *Traité du désespoir*, 1849, Paris, Tel Gallimard, 1990, p. 354.

442 Le Temps et l'autre, op. cit., p. 54.

443 *Ibid.*

444 Bernardo SOARES, *Livro do Desassossego*, 1982, Lisbonne, Assiro & Alvim, 1998, p. 345.

445 Christophe Perrin, « D'une voie sans issue par une voix sans éclat. Levinas autrement », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 100, Paris, Vrin, 2016/4, DOI 10.3917 / rspt.1004.0609, p. 630.



La précédente citation fait très largement écho avec la solitude, avec l'emprisonnement et même avec l'isolisme sadien. En ce qui concerne l'intensité du désespoir kierkegaardien, elle croît avec la véracité de la relation de l'individu à Dieu. Le désespoir qui est ancré dans le moi provient déjà du moi et de la tension entre fini et infini, du rapport de sa synthèse rapportée à elle-même. Il n'est pas comparable en tant qu'atteinte de l'esprit à une maladie corporelle, puisqu'à chaque instant de désespoir, on « attrape<sup>446</sup> » le désespoir dans sa pleine nouveauté recommençante. Dans le désespoir, « Être malade à mort, c'est ne pouvoir mourir<sup>447</sup> ». C'est « éternellement mourir, mourir sans pourtant mourir, mourir la mort<sup>448</sup> ». On désespère d'abord d'une chose, qui est un objet de convoitise souvent inatteignable, puis on désespère de soi. Désespérer en voulant être un autre que soi revient à ne pas vouloir être soi. Il y a ici une volonté de « détacher le moi de son auteur<sup>449</sup> » et de sortir de l'éternelle appartenance de l'un à l'autre qui ne font qu'un, en une discordance éprouvée et éprouvante. Au final, l'éternité, quelle que soit la manière dont on cherche à s'en défaire ou à l'oublier, rappelle toujours l'homme à son moi, comme son avoir et son être propre insécable de lui. La fatalité en sa plus haute expression, c'est donc d'être soi, éternellement soi, sans arriver à l'être. D'après Kierkegaard, le désespoir est présent en chaque chrétien, bien qu'il soit plus difficile à diagnostiquer que chez le malade qui consulte un médecin, essentiellement, parce qu'il n'est pas communément admis en psychologie que nous sommes tous désespérés. Tout en se soumettant à la crainte, le désespoir révèle l'exigence fondamentale du christianisme d'être esprit, et d'être un esprit singulier. Seul celui qui est intégralement chrétien, qui n'est plus que chrétien, c'est-à-dire le chevalier de la foi, ne connaît pas le désespoir. Il y a de l'éternité dans le désespoir, ce qui le rend si redoutable. Il n'a pas de début, sauf à l'échelle de l'existence, qui ne se confronte à l'éternité que suite à la naissance, et plutôt qu'une fin, il concède des périodes de suspension ou de rémission en une hypothétique béatitude. Même l'absence de désespoir en est une possible manifestation qui peut s'éveiller spontanément, du néant d'où naît l'angoisse. Effectivement, on peut noter un certain mutisme enveloppant le désespoir, car celui qui pense s'y trouver n'y est pas forcément et ne sera pas compris, tandis que celui qui n'est pas conscient d'être désespéré ne parlera point de désespoir avec ses pairs. Mais le désespoir est aussi un point de départ de l'incertitude du chrétien cherchant la foi, sans lequel le mouvement vers l'intériorité ne saurait s'opérer. « Kierkegaard ne déroge pas de cette conviction que l'incertitude est l'élément vital de la foi et à l'instar de Pascal, il prône le Dieu

---

446 Ibid., p. 356.

447 Ibid., p. 356.

448 Ibid., p. 357.

449 Ibid., p. 359.

sensible au cœur, non à la raison<sup>450</sup>. » C'est dans cette optique que Kierkegaard soutient que le désespoir comporte une part positive intrinsèque. « Le désespoir est la maladie, peut-on dire, que le pire des malheurs est de n'avoir pas eue<sup>451</sup>. » Mais alors comment vaincre le désespoir ? En croyant au pardon biblique et en renonçant en grande partie à son ego face à l'éternité. Il faut rester individu en dialogue avec Dieu, mais dépouillé de toute prétention. Cette démarche a aussi une utilité existentielle, puisque pour Kierkegaard, être pleinement soi implique de vouloir l'être en acceptant le Christ sans plus désespérer. De cette manière, la foi n'est plus un asservissement par l'Église, car Kierkegaard est totalement anticlérical. Telle est la définition de la foi en se présentant à Dieu dans l'intériorité. « Dans son rapport à lui-même, le moi plonge à travers sa propre transparence dans la puissance qui l'a posé<sup>452</sup>. » Néanmoins, il n'y a rien de définitif dans ce plongeon intérieur. La foi implique un renouvellement au quotidien. « La conclusion de la foi n'est pas une conclusion, mais une décision, un acte de liberté, une manifestation de la vérité<sup>453</sup>. » Ultimement, l'angoisse de la mort est inévitable. Si l'on pense la mort, nous n'avons aucune réponse, juste un mystère terrorisant et paralysant. Le chevalier de la foi ou le croyant accompli peut la craindre moins, mais un athée ou un homme de raison aura un tout autre rapport, insoluble d'ailleurs, à la mort. *L'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig de 1921 l'illustre bien. La lecture par l'auteur des écrits de Kierkegaard est manifeste. Le lyrisme époustouflant et la pertinence de cet extrait sont grandement appréciables.

« Sans fin le sein de la terre inépuisable accouche du neuf, et chacun est soumis à la mort, chacun attend avec crainte et tremblement le jour de son passage aux ténèbres. Mais la philosophie conteste ces angoisses de la terre. Elle s'échappe par-dessus la tombe qui s'ouvre sous ses pieds à chaque pas. Elle abandonne le corps à la merci de l'abîme mais l'âme libre prend son envol pour le franchir sans encombre<sup>454</sup>. »

Malheureusement, la mort n'est pas quelque chose que l'on peut berner, ignorer ou affronter sereinement comme le font Socrate et Jésus.

---

450 Monique Charles, *Kierkegaard, Atmosphère d'angoisse et de passion*, Paris, l'Harmattan, 2007, p. 90.

451 Sören Kierkegaard, *Traité du désespoir*, 1849, Paris, Tel Gallimard, 1990 p. 367.

452 *Ibid.*, p. 496.

453 Sören Kierkegaard, *Œuvres Complètes*, Tome 10, Paris, Cerf / Orante, 1977, 186 / V 208. p. 101.

454 Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, 1921, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2003, p. 19.

« Mais en vérité, ce n'est point là une ultime conclusion, mais un premier début, et la mort n'est véritablement pas ce qu'elle paraît, non pas néant, mais un quelque chose impitoyable, impossible à éliminer. Même du brouillard dont l'enveloppe la philosophie, retentit, ininterrompu, son dur cri ; la philosophie aimerait bien l'engloutir dans la nuit du néant, mais elle n'a pas pu lui arracher son dard venimeux, et l'angoisse de l'homme qui tremble devant la piqûre de ce dard inflige de tout temps un cruel démenti au mensonge compatissant de la philosophie<sup>455</sup>. »

Quoi que nous fassions, que nous parvenions à vaincre l'angoisse ou même le désespoir, il n'en reste pas moins que la mort n'est pas un phénomène dont nous connaissons le contenu après que le décès soit survenu. Aucune sagesse, aucun savoir sur ce qu'elle est véritablement ne saurait nous aider ou nous apaiser. On ne peut rien enseigner à son sujet et le recours collectif ne sert à rien. C'est dans la subjectivité que nous faisons l'expérience de l'angoisse de mort, en attendant sans cesse la mort, et rien ne saurait nous consoler. Ce n'est pas la mort en général qui nous tourmente, c'est bien la mienne, celle de mon moi, ma mort, qui me paraît si terrible et inéluctable.

« La puissance du changement tient à ce que l'interrogation fait retour du questionné au questionneur. Car elle dévoile, maintenant, le vrai *centre* de la question : *le moi*. Si nous nous soucions de découvrir le sens de la vie, c'est en effet parce que l'expérience du monde nous révèle une discordance tragique entre le monde et le moi, et qu'à chaque déception ou frustration chacun se trouve gagné par le soupçon que sa vie est absurde. Toutes les questions naissent ainsi de l'angoisse du moi devant l'absurde. Et l'on s'aperçoit que l'interrogation initiale cachait, sous la banalité apparente, le plus extraordinaire des paradoxes : l'existence du moi lui-même, *la condition d'individuation*<sup>456</sup>! »

Le moi kierkegaardien est d'emblée à l'opposé de tout moi sociologiquement constitué. Il n'est pas en contact avec l'extérieur dans un processus de construction constant. Il est un rapport se rapportant à lui-même, indéniablement auto-centré et en chemin vers le solipsisme. Le questionné et le questionnant s'envoient questions et réponses dans un mouvement interne. Le monde est source de dissonance et de désespoir pour le moi qui aspire au calme. Il peut lancer des interrogations dans chaque sphère d'existence. Dans l'esthétique, l'instabilité et le tourment lui sont utiles dans un processus de créativité ; dans l'éthique, l'angoisse et le désespoir sont réduits à néant artificiellement

455 *Ibid.*, p. 21.

456 Jean Granier, *Le désir du moi*, « Première partie, Le moi », Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 1983, § 3 de l'article.

par l'engagement dans le général. En se crevant les yeux de l'esprit, l'éthicien se préserve de ce qui pourrait lui arriver s'il choisit de devenir réellement individu. Dans la sphère religieuse, la souffrance est la plus forte dans l'épreuve, mais si l'individu fait face et triomphe, il vient à bout de l'angoisse et du désespoir.

« Seul le moi peut lancer une interrogation absolue, parce qu'en lui l'universalité de la pensée, condition d'une compréhension englobante, est le porte-parole d'un être pour qui exister veut dire *réclamer un destin*. La compréhension du sens jaillit, chez lui, de *l'angoisse de l'individuation* ; il tient donc pour régionale et relative toute réponse qui ne dévoile pas le pourquoi de cette individuation, *le pourquoi de la condition égotiste*. Il est le souci du sens, tandis que raison ou pensée, affranchies de l'individuation, se contenteraient d'agencer des structures formelles ; elles seraient les gestionnaires avisés du cosmos<sup>457</sup>. »

Le moi peut et doit lancer une interrogation absolue concernant sa propre personne, son propre devenir individu. Il comprend qu'il a en lui l'universalité et peut appréhender et saisir toute la sagesse et la connaissance humaine. Cet excellent point de départ pour l'intellectuel compétent est néanmoins insuffisant. L'injonction de Kierkegaard est la suivante : maintenant que te voilà prêt à connaître et comprendre tout le terrestre et les hommes, préoccupe-toi de croire jusqu'à l'absurde pour devenir véritablement toi. L'individu réclame son épreuve pour demander à avoir un destin inestimable et unique, le sien.

« En effet, ce qui suscite l'effroi et scandalise le plus vivement, c'est le caractère d'échéance immédiate qui se rattache à la vie. Autrement dit, ce qui horrifie et fait si mal, c'est que le désespoir soit *imminent*. Plus exactement, le désespoir est l'imminence de l'échéance, de cette échéance que chacun, pour sa part, est à soi-même et contre quoi il ne cesse de buter ou de donner de la tête. Cette imminence du désespoir est certes fonction de l'immanence de la vie ; elle s'explique par le fait que la vie ne peut échapper à soi-même, mais ce qu'elle signifie d'abord, c'est que le désespoir est toujours sur le point de se déclarer, qu'il veille et surveille le moindre mouvement, le moindre souffle, le moindre geste que l'on fait ou songe à faire. Or s'il est déjà effrayant de s'apercevoir de l'imminence réelle du désespoir, combien l'est davantage le fait qu'on en éprouve la présence comme la chair de sa chair<sup>458</sup>. »

---

457 *Ibid.*, § 42 de l'article.

458 Paul Audi, *L'éthique mise à nu par ses paradoxes, même*, « La fin », PUF, Perspectives Critiques, 2000, § 18 de l'article.

Lorsque l'individu émet cette question radicale en face de Dieu, qu'il cherche son idée pour laquelle vivre et mourir, l'angoisse s'atténue par ce courage, mais ne disparaît que pour laisser plus de place au désespoir. Celui-ci va très clairement montrer à l'individu que s'il veut véritablement être lui-même, il est très loin d'avoir triomphé. L'individu réclame en quelque sorte le bâton pour être battu. L'individu chrétien oscille alors entre angoisse et désespoir. Il a le choix de la sphère, mais seul le saut de la foi pourrait le secourir pour de bon. Autrement, il sera chevalier de la résignation infinie, incapable de goûter pleinement aucune des trois sphères.

« Le commandement essentiel, ce n'est pas de comprendre le monde mais d'exister ; d'exister silencieusement, séparé de tous, muré dans l'angoisse. Car l'existence, la plus haute valeur qui soit, est, en tant que séparation, individualisme, la faute, le péché. Déjà ici nous saisissons l'ampleur du clavier que le christianisme a mis à notre disposition, et comment la note la plus haute que nous puissions frapper fait vibrer en même temps la note la plus basse, celle du péché<sup>459</sup>. »

Kierkegaard centre ses écrits sur une perspective, une pensée existentielle. Mais à aucun moment, il ne rassure l'individu sur l'absence de compréhension. Bien au contraire, il nous donne des clés de compréhension d'une grande précision sur l'angoisse et le désespoir. En exposant le contenu conceptuel et l'extension de ces concepts, il donne à ses lecteurs, ses frères en Christ, la possibilité de lutter contre eux. L'individu ne peut se contenter d'exister, il a le devoir de comprendre autant qu'il le peut tout ce qui relève de la connaissance et du conceptuel. Par contre, il ne doit pas perdre de vue qu'il ignore presque tout du divin et que pourtant, paradoxalement, sa relation personnelle à Dieu est plus importante que toute la connaissance objective du monde.

« Maintenant qu'il a rompu avec le premier péché et la faute comme fait unique, et qu'il a fait éclater l'insertion de la peccabilité dans l'histoire des hommes, Kierkegaard est en mesure d'éclairer ce passage de l'innocence à la faute, qu'il appelle aussi "cercle dialectique". Il nous livre alors une analyse approfondie du rapport de l'angoisse à l'innocence et au péché - analyse dont la subtilité psychologique n'a pas échappé aux philosophes et aux pys contemporains, même s'ils ne se réfèrent pas souvent à Kierkegaard<sup>460</sup>! »

---

459 Jean Wahl, *Kierkegaard, L'Un devant l'Autre*, 1930-1963, Paris, Hachette Littérature, 1998, p. 45.

460 Monique Charles, *Kierkegaard, Atmosphère d'angoisse et de passion*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 55.

Voilà l'originalité de l'angoisse exposée par Kierkegaard, telle que nous l'avons signalée précédemment. La notion d'angoisse est rattachée au christianisme dans un traité de psychologie. Kierkegaard marque donc l'histoire de la religion, de la philosophie et de la psychologie, même en toute discrétion concernant cette dernière. Il en va ensuite de même concernant le désespoir, le même procédé s'applique.

« Personne n'est donc exempt psychologiquement et en tant qu'être dans son être de la catégorie du désespoir. L'absence supposée en soi du désespoir n'est qu'ignorance de soi. N'être pas désespéré peut être le meilleur ou le pire signe du désespoir en soi. L'ignorer, c'est ajouter au poids du désespoir le poids de l'erreur. C'est se refuser à être "simplement homme", se vouloir trop "ange" ou pas assez "bête"<sup>461</sup>! »

L'homme kierkegaardien, synthèse de fini et d'infini, alors même qu'il comprend l'angoisse peut tenter de se rassurer. Maintenant qu'il maîtrise l'angoisse parce qu'il la comprend, le désespoir ne saurait l'atteindre. Grave erreur ! Une nouvelle introspection profonde est nécessaire, même s'il n'y a pas trace de désespoir à l'instant donné. Le désespoir s'engouffre dans la brèche entre la fausse connaissance de soi et la véritable transparence à soi. Alors que l'homme découvre le péché et qu'il est nécessairement pécheur, il est forcé d'admettre que l'innocence ne lui est plus accessible. Le serpent l'a troqué - malgré l'homme - avec la connaissance. « Le péché a pour l'esprit la puissance de l'œil du serpent. Le sensible devient le sensuel ; la pudeur naît ; le moi se forme ; l'esprit s'étonne du corps et le péché n'est pas loin. L'angoisse devant le péché engendre le péché<sup>462</sup>. » Le sensible n'est pas neutre, il devient sensuel et par dégénérescence, par le péché, sensualité et concupiscence. L'homme se comprend nu, devient pudique et cache une partie de lui. Kierkegaard montre encore une fois sa méfiance envers la nudité, le charnel et le sexuel. Le péché trouve souvent son origine dans le charnel, et du sexuel naît le péché, sournoisement relayé par les frasques de l'angoisse. On comprend également par ce récit que Kierkegaard reste très fidèle au récit de la Genèse. C'est la connaissance qui provoque le malheur des hommes, donc la relation subjective à Dieu doit être préférée à l'objectivité des sciences et à l'ensemble des connaissances scientifiques humaines, même si elles sont potentiellement nobles et géniales. Quand Sade se sert du péché à son compte pour pratiquer le mal, il tombe dans l'hédonisme.

---

461 *Ibid.*, p. 64.

462 *Ibid.*, p. 49.

« Sous l'hédonisme, nous découvrons le démonisme. Le génie romantique, c'est l'homme dépassant le domaine du général. Est démoniaque, dit Kierkegaard, toute individualité qui, sans médiation, seule, par soi-même est en relation avec l'idée, en relation particulière avec le divin. L'homme démoniaque a dépassé le domaine du général, précisément parce qu'ayant une relation particulière avec le général, il le transforme en particulier. Il est un être replié, enfermé dans son individualité, vivant dans son silence, dans le domaine sacré du particulier. Mais ce silence sera tantôt ruse du démon, et tantôt le témoignage de Dieu<sup>463</sup>. »

La nuance entre le silence vertueux du chevalier de la foi et l'hermétisme de l'individu démoniaque est de grande importance, comme nous le signalons dans le texte un certain nombre de fois. Le chevalier de la foi est replié sur lui au nom de l'épreuve de foi, mais il est sensé retourner à l'éthique et ne jamais perdre le commandement et la promesse d'amour ; même quand il suspend l'éthique, Abraham est infiniment convaincu que tout finira bien, que Dieu ne le trompera pas et ne saurait être maléfique. À l'inverse, l'homme dans le démoniaque a aussi dépassé le général, mais exclut Dieu comme pourvoyant la bonté. Il est dans le subjectivisme et n'en a plus que faire de sa relation à Dieu. Il est capable de l'exposer mais refuse la soumission ou la démarche d'humilité de celui qui cherche la foi, il préfère la connaissance et le terrestre. Cette piste de réflexion est importante, en effet, Kierkegaard pointe de lui-même du doigt les écueils de la mauvaise subjectivité. L'individu démoniaque dénoncé par Kierkegaard est celui du solipsisme. Parmi les formes qu'il peut revêtir, il peut être l'égoïste de Stirner ou le libertin de Sade.

« Le démoniaque d'en bas sera tout traversé du sentiment de la douleur de l'existence, et pourtant, il refusera la pitié. Humilié et offensé, c'est par le refus de la pitié qu'il se révélera d'abord. Il sera dans un état de révolte désespérée, dans un paradoxe perpétuel ; il veut désespérément être soi, - non pas comme le faible s'échapper de lui, mais être si pleinement soi, qu'il fait de soi un horrible dieu. Dans la fureur démoniaque, l'homme veut, par haine de l'existence, par haine de soi-même, être soi-même dans toute son horreur, et protester par ce tourment contre tout l'être<sup>464</sup>. »

Si Job, tout dévasté qu'il était, avait dégénéré au lieu de rester dans la foi, il serait très certainement advenu à une démarche démoniaque. Il souffre mais ne veut ni pitié, ni compassion ni aide. Il n'est

---

463 *Ibid.*, p. 51.

464 *Ibid.*, p. 52.

pourtant pas dans un désespoir-défi intégral. Sa démarche reste un acte de foi. Lorsque le libertin affirme son athéisme forcené, Kierkegaard ne voit que du désespoir-défi. Quand il renonce à Dieu et s'érige comme son propre Dieu, Kierkegaard ne voit aucune possibilité autre que le fait de ne pas arriver à être soi. Ni l'égoïsme, ni le libertinage, ni l'hédonisme ne sauraient anéantir Dieu. L'individu athée est juste une bête, un humain incomplet et dans l'erreur pour Kierkegaard.

« Ici, l'intériorité ne peut plus être traduite par l'extérieur, ainsi que la morale le demande. L'homme religieux est aussi forcément enfermé en lui-même que le criminel et l'hypocrite. Il se cache, mais c'est ce qu'il y a de meilleur en lui qu'il cache ; tel l'homme de l'Évangile qui cache son visage quand il prie. Tous deux sont situés au-delà de la moralité, au-delà du général et du continu. Simulation et brusquerie, tels sont les deux traits essentiels par lesquels le démoniaque d'en bas et le démoniaque d'en haut se répondent. L'un dissimule le pire ; l'autre dissimule le meilleur. Le messenger de Satan sort de ses ténèbres avec la rapidité de l'éclair ; avec la même rapidité apparaît l'envoyé de Dieu. L'un nous présente la soudaineté des actes manqués ; l'autre la soudaineté de son élan vers Dieu<sup>465</sup>. »

Le démoniaque se divise entre deux pôles, celui du haut et celui du bas. Les deux sont dans l'erreur, l'un voulant retourner vers Dieu, même malgré lui, et l'autre s'en défaire pour de bon. L'individu démoniaque connaît très bien l'angoisse et le désespoir, mais il choisit de les ignorer au profit de la connaissance. Pourtant, l'objectivité de la connaissance n'est pas une manière de retourner à l'éthique, mais de nourrir un subjectivisme radical qui l'éloigne de Dieu et des hommes. L'égoïste de Stirner dans son matérialisme n'a au moins aucune prétention à sortir du général. Le libertin de Sade s'inscrit complètement dans ce que dénonce Kierkegaard. Les moines retirés du monde qui s'emparent de Justine sont en adéquation avec le démoniaque que Kierkegaard dépeint. Un ermite malveillant qui parlerait d'un Dieu maléfique s'inscrirait dans la même perspective.

« C'est parce qu'il y a temps qu'il y a angoisse. Le moment où se produit l'angoisse, le moment du vertige et celui de la conscience de la faute, comme aussi chez le démoniaque le moment du refus universel et de l'angoisse devant le bien, sont des crises, des ruptures dans le temps, et c'est par ces ruptures que l'on peut accéder en quelque sorte à l'éternité, à la plénitude du temps où le futur et le passé viennent se fondre dans un présent qui déborde. Par le défilé de l'angoisse, l'homme est parvenu à la hauteur<sup>466</sup>. »

---

465 *Ibid.*, p. 56.

466 *Ibid.*, p. 66.



L'angoisse s'inscrit dans le temps. Elle est ultimement angoisse de mort, mais pas uniquement. Elle est tournée vers le devenir de l'individu. Le démoniaque refuse l'éternité. Le moment de l'angoisse se traduit par un rejet du divin chez Sade, afin que le libertin ne connaisse ni angoisse ni désespoir. Pour Kierkegaard, le libertin ne sort pas du désespoir-défi. Les occurrences de l'angoisse sont autant de moments qui sont supposés replacer l'individu en face de l'infini.

« Kierkegaard semble un mystique auquel la grâce a manqué souvent, et qui reste la plupart du temps dans l'état de sécheresse, ou plus exactement il n'est pas un mystique, pas plus qu'il n'est un théosophe ou un théologien ; il est un homme religieux, un homme avide de religion, et il apparaît comme un témoin sur la roue de l'angoisse, comme le cri de la subjectivité vers ce qui la dépasse<sup>467</sup>. »

Kierkegaard n'est pas un mystique au sens strict de la définition, mais il y a une part de mystère dans le projet qu'il propose pour l'individu. Le mystère n'est pas dans le général, l'éthique et la connaissance. Le mystère n'est pas non plus philosophique. Il se produit dans la sphère privée de l'intériorité où l'individu dialogue seul avec Dieu.

« « Le bonheur et le malheur, nous dit Kierkegaard, sont opposés à la souffrance. » La réalité de la souffrance c'est sa permanence essentielle, et son rapport essentiel avec la vie religieuse<sup>468</sup>. Il écrit dans son *Journal*, dès 1836, que l'époque actuelle est celle du désespoir, celle du Juif errant. Et comme on sait, trois idées ont dominé sa méditation, au début, Don Juan, le Juif errant, Faust. Dans *L'Alternative* (dont nous traduirions plutôt le titre par : *De deux choses l'une*), où Kierkegaard distingue différentes sortes d'individus malheureux, il cherche le rapport du malheur et de l'idée de passé, et d'autre part de l'idée de malheur et de celle d'espérance. Il cherche aussi à étudier la combinaison des deux sortes de malheur. Toute conception esthétique de la vie est, nous dit-il, désespoir. Don Juan, Néron sont de grands désespérés. C'est en nous éloignant de la sphère esthétique, que nous entrerons dans la sphère de la joie, où domine ce qu'il appelle la « contradiction religieuse » qui fait qu'on est au-dessus de soixante-dix mille brasses et cependant joyeux<sup>469</sup>. »

---

467 *Ibid.*, p. 68.

468 Les textes cités sont empruntés à Kierkegaard, *L'Existence*, textes traduits par P-H Tisseau et choisis par Jean Brun, Paris, PUF, 1962.

469 Jean Wahl, *Kierkegaard, L'Un devant l'Autre*, 1930-1963, Paris, Hachette Littérature, 1998, p. 266.

La souffrance, et c'est un des reproches que nous adressons à la théologie de Kierkegaard de façon très directe, conditionne à la fois le bonheur et le malheur. Dans une conception plus naïve ou simple, la souffrance devrait se rapporter au malheur uniquement. Mais, à travers l'angoisse et le désespoir, le chrétien accède aussi au bonheur, à la félicité, en surmontant des épreuves. Il n'y a rien de gratuit dans le kierkegaardisme. L'individu doit donner, sacrifier, souffrir, pour parvenir à un bonheur éphémère dans le terrestre, et éternel dans l'après-vie.

« Étymologiquement, l'innocent est celui qui ne nuit pas et la faute qui lui ôte son innocence consiste, généralement parlant, à nuire à autrui, à lui faire du tort. C'est ainsi que l'innocent se mue en coupable. L'inverse est impossible. Un coupable ne peut pas devenir innocent. Sa faute peut être effacée par le pardon ou par des sanctions, mais ni pardon ni sanctions ne peuvent effacer la réalité de l'acte coupable. Cet ordre des choses tient au fait que l'innocence précède toujours la faute. Elle est là la première, puisqu'elle n'a pas besoin de la faute pour exister, alors que la faute n'existe qu'aux dépens de l'innocence qu'elle supprime<sup>470</sup>. »

À partir du moment où l'homme comprend le péché et la faute, il renonce à son innocence. Il découvre l'angoisse et le désespoir, et l'impossibilité de revenir en arrière. Mais la faute ou le péché ne sont pas une fatalité, mais un recommencement pour l'individu qui cherchant à devenir à la fois chrétien et authentiquement lui-même, accepte son imperfection. C'est dans l'humilité que son devenir individu se met en mouvement et lui fait découvrir la grâce, le pardon, la révélation et la rédemption. Le mouvement typiquement protestant amorcé par Luther du devenir individu est une quête de perfection qui ne peut advenir que dans l'éternité et ne cesse jamais de se repenser et se redécouvrir.

« Première conclusion : le rapport à soi n'est *pas* une supposée transparence immédiate. Ce qui lui permet de le devenir est d'entretenir en même temps un rapport pour le moins paradoxal. Alors, dans l'ouverture à une altérité de source, le soi est rendu vivant et ouvert dans son rapport à toute l'altérité. Le désespoir serait la solitude du sujet clos ; l'espérance est cette foi, cette confiance ouverte, issue du rapport à l'Autre, qui constitue le rapport à soi comme accueillant à toute altérité<sup>471</sup>. »

---

470 Flemming Fleinert-Jensen, *Sören Kierkegaard, le chant du veilleur*, Lyon, Éditions Olivétan, Figures protestantes, 2011, p. 90.

471 François Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard, devenir chrétien par passion d'exister*, Paris, Desclée, 1999, p. 243.

La précédente citation est très claire mais ne résout rien. Que le désespoir se dissipe à l'occasion d'une découverte de l'altérité est appréciable. Mais cette ouverture dans la pensée kierkegaardienne est encore tournée vers l'intérieur et n'en est donc pas une. Ce n'est pas l'Autre de Levinas que rencontre l'individu kierkegaardien, c'est le Dieu de l'intériorité convoqué par le moi questionnant toujours en vase clos. Dans son opposition totale à Hegel, Kierkegaard rejette aussi en bloc toute réinterprétation de l'histoire de la sortie de l'Éden. « Hegel, si odieux à Kierkegaard, répète avec insistance que dans l'histoire de la chute ce ne fut pas le serpent mais Dieu qui trompa l'homme : le serpent découvrit la vérité aux premiers hommes<sup>472</sup>. » Kierkegaard ne veut rien entendre quant à une réhabilitation éventuelle du serpent. Il est responsable de la distanciation nouvelle imposée par Dieu aux hommes. La connaissance ne justifie pas une telle perte de paternité quotidienne entre l'homme et Dieu.

« Nous savons qu'il dut écarter le serpent du récit biblique. Le serpent ne cadrerait pas avec notre idéal éthico-religieux et l'offensait même. Selon notre entendement, le péché ne pouvait pas et ne devait pas pénétrer dans l'âme humaine de l'extérieur. Kierkegaard ne parvient pas non plus à accepter les paroles de la Bible qui affirment que le soleil se lève également sur les justes et les pécheurs. Chaque fois qu'il a l'occasion de les rappeler, il s'indigne et proteste énergiquement : dans notre monde spirituel la « loi » est différente. Là, « celui qui ne travaille pas, ne mange pas », et le soleil ne se lève que sur les bons, pas sur les méchants<sup>473</sup>. »

Encore une fois, l'éthico-religieux est l'occasion d'un passage qui ne supporte tout simplement pas l'aspect terrestre du général. Ce qui importe le plus dans l'éthico-religieux est bien le religieux. D'Adam, le premier homme, jusqu'à l'individu Kierkegaard et ceux qui suivront, l'essentiel est de retourner au religieux, coûte que coûte.

« Il faut croire que cette angoisse que Kierkegaard attribue au premier homme était l'angoisse devant la possibilité de se trouver privé de la tutelle de la raison. Et c'est de cette angoisse que profita le serpent pour l'inciter à goûter aux fruits de l'arbre de la science. Il serait, sans doute, plus exact et plus conforme à la Bible de dire que cette angoisse fut suggérée à l'homme par le séducteur et que c'est de l'angoisse que vint le péché. La seconde thèse de Kierkegaard - que cette angoisse fut l'angoisse du Néant - est une des

---

472 Leon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle : (Vox clamantis in deserto)*, 1939, traduction T. Rageot et B.Schloesser, Paris, Vrin, Poche, 1998, p. 129.

473 *Ibid.*, p. 195.

intuitions les plus profondes sur le mystère de la chute : le tentateur ne disposait que du Néant pur, ce Néant dont Dieu tira par un acte créateur l'univers et l'homme, mais qui sans l'intervention de Dieu n'aurait pu surgir des limites de sa non-existence et n'aurait eu aucune signification dans l'être. Mais si la toute-puissance divine pouvait créer le monde du Néant, par contre la limitation de l'homme et l'angoisse que lui suggéra le serpent transformèrent le Néant en une force démesurée, destructrice, anéantissante<sup>474</sup>. »

Ce n'est pas de la tutelle de la raison dont Adam sera privé. C'est de la paternité de Dieu, alors que l'arbre de la science ou de la connaissance va offrir aux hommes le don de la raison. C'est de la chute, par la connaissance, que le clivage entre raison et foi voit le jour en l'humanité. Dieu n'est plus donné, offert et protecteur ; c'est le travail immense, l'épreuve de chacun que de le retrouver dans l'intériorité. Dieu dit et garantit dans l'intériorité : je suis toujours déjà là, je te le promets, mais c'est ta responsabilité immense que de venir me trouver.

« Lorsque Hegel affirmait que le serpent n'avait pas trompé l'homme et que les fruits de l'arbre de la science étaient devenus la source de la philosophie pour tous les temps, il était de bonne foi et disait vrai : notre philosophie (c'est-à-dire la philosophie spéculative) commence à la chute d'Adam. Nous considérons le « réel » abandonné au pouvoir du Néant et pénétré entièrement par ce Néant, comme étant effectivement « raisonnable », à tout jamais justifié, c'est-à-dire invariable et désirable. Quoi qu'il apporte, il faut tout accepter, tout aimer, et considérer que la sagesse dernière réside précisément dans cette acceptation du réel<sup>475</sup>. »

Si Hegel veut l'acceptation du réel, s'en tenir à la raison et à la connaissance nouvellement trouvée, issue de la chute, Kierkegaard ne supporte pas l'idée d'y demeurer. Puisque la chute a eu lieu, c'est à l'homme de retrouver et récupérer la foi, en favorisant l'éternité plutôt que le terrestre.

« Pourtant, si Kierkegaard a vu juste, si la connaissance humaine se maintient uniquement par l'angoisse du Néant, pourquoi nous efforçons nous si obstinément de purifier l'Écriture de tout le « surnaturel » et à qui voulons-nous complaire en agissant ainsi ? À qui adressons-nous nos questions ? À celui évidemment à qui s'adressait jusqu'ici la philosophie spéculative, c'est-à-dire au Néant ; or c'est l'angoisse du Néant qui a poussé l'homme à se détourner de l'arbre de vie et à rattacher ses espoirs à l'arbre de la science. Tant que nous

---

474 *Ibid.*, p. 309.

475 *Ibid.*, p. 311.

questionnons, nous sommes entièrement au pouvoir du péché originel. Il faut cesser de questionner, il faut renoncer à la vérité objective, *il faut refuser à la vérité objective le droit de disposer des destinées humaines*. Mais comment l'homme peut-il y parvenir, l'homme dont la volonté est « en syncope », asservie, paralysée ? N'est-ce pas « exiger l'impossible »<sup>476</sup> ? »

L'attitude de l'individu n'est pas aussi polarisée. Il ne peut ni ne doit opérer une sorte de retour en arrière utopique. Il ne peut oublier l'arbre de la science complètement. Il ne peut retourner en Éden, ni à l'état de nature. Le combat qui est proposé à l'individu est en fait plus intéressant qu'il n'y semble. L'individu doit trouver la force en lui-même pour accepter ses connaissances et l'objectivité du monde, tout en conservant le désir primitif et éthico-religieux de retourner vers l'arbre de la vie. Tout en acceptant la merveille intarissable de la connaissance qui grandit génération après génération, l'individu est invité à retourner vers la foi dans la subjectivité et l'intériorité. L'individu pécheur et connaissant doit concilier la connaissance avec la foi. « La philosophie existentielle de Kierkegaard est en rapport de filiation avec la *sola fide* luthérienne. La tâche de l'homme ne consiste pas à accepter et à réaliser dans la vie les vérités de la raison, elle consiste à disperser par la force de la foi ces vérités ; autrement dit, sa tâche consiste à renier l'arbre de la science et à revenir à l'arbre de vie<sup>477</sup>. » Bien au contraire, l'individu ne doit pas renier la connaissance, mais puisque l'humanité de par sa propre intelligence en est arrivée de par ses propres ressources à un tel degré de connaissance et d'objectivité, choisir de retourner par prédilection vers l'arbre de vie. L'individu ne saurait se déposséder de la connaissance, il doit juste lui préférer la foi. Même si Kierkegaard le voulait, il ne saurait nier que c'est précisément son intelligence et sa connaissance si raffinées et humaines qui le font revenir vers l'arbre de vie. L'angoisse conserve une polysémie. Elle est tout à la fois possibilité de retour vers Dieu ou enfermement dans la connaissance. L'angoisse est en tension avec le diable et la tentation qui n'ont de cesse de rappeler à la terre et à la finitude.

« L'angoisse kierkegaardienne est le point de résistance à un individualisme indifférentiste. Kierkegaard n'entend pas nous enfermer dans l'isolement. L'angoisse, telle qu'il la définit, n'est pas retraite, mais ouverture à l'Autre selon des liens authentiques. Répétons-le avec force : c'est dans une relation verticale à Dieu que s'instaure une véritable communauté horizontale. Certes, l'angoisse de la foi chrétienne s'éprouve dans la solitude du rapport à Dieu. Croire, c'est se décider seul. Cependant, cet individualisme ne fonde pas une association d'égoïstes, mais une communauté d'individus. L'être singulier n'est tel que devant Dieu. Et c'est en Dieu qu'une

---

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 361.

réelle communauté humaine s'édifie. Dieu-Amour « n'a qu'une seule joie : communiquer<sup>478</sup> ». Or, pour communiquer avec Dieu, encore convient-il de se mettre à son écoute<sup>479</sup>. »

L'ouverture kierkegaardienne est avant tout ouverture à Dieu dans la fermeture du moi. Cependant, une fois que les individus se toisent et s'estiment les uns les autres, une communauté se forme puisque chacun est un individu avec un rapport singulier et subjectif à Dieu. Cette communauté d'individus n'est pas à comprendre sociologiquement, mais lorsque les individus retournent dans l'éthique, ils sont à nouveau ensemble. Si la communication éthique entre les individus est assez peu valorisée, se rendre compte que chacun est égal vis-à-vis de la relation à Dieu les réunit dans l'éthico-religieux. « Mais Kierkegaard n'abandonne pas l'individu à l'angoisse. Celle-ci n'a de sens que si l'individu vainc les possibilités temporelles par une foi en l'Éternel. L'angoisse est à elle-même sa propre sortie puisqu'elle révèle en chacun la part divine qui le compose<sup>480</sup>. » Dans un principe de reconnaissance mutuel, chaque individu peut reconnaître en ses pairs la possibilité de la relation à Dieu, non pas dans sa teneur toujours personnelle, mais dans son occurrence en chaque autre moi.

« Moment de l'angoisse suprême. Quand le Christ dit à Judas : « *Ce que tu fais, dépêche-le.* » C'est ce que souligne déjà Kierkegaard lui-même, que cette parole-là, bien plus encore que le « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », exprime la souffrance de l'angoisse avec la plus grande force – car « cette parole-ci désigne un état où le Christ se trouvait, tandis que l'autre désigne un rapport à un état qui n'est pas encore<sup>481</sup> ». »

La souffrance est un autre point de raccord possible entre les individus. Comme je souffre, la possibilité de souffrance est la même en chacun, et chose intéressante, chez mon prochain que je suis tenu d'aimer comme moi-même. Dans une optique sadienne, tout cela n'a aucun intérêt, puisque l'empathie est précisément ce à quoi les libertins veulent renoncer. Dans l'égoïsme stirnérien, la reconnaissance entre les individus est bien présente, mais sous le jour de l'égoïsme, l'empathie reste terrestre, dans l'éthique et le général.

---

478 *Papirer*, X (3), A, 585 ; *Journal IV*, 1850, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1942-1961, p. 159.

479 Robert Tirvaudey, « L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 137, Paris, PUF, 2012/3, p. 350.

480 *Ibid.*, p. 352.

481 Alain Juranville, *La philosophie comme savoir de l'existence*, « Livre I. Existence et inconscient », Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 2000, § 162 de l'article.

« Les deux philosophes s'ignorèrent de leur vivant, mais leurs pensées ont des points communs. Sören Kierkegaard (1813-1855) est aussi un défenseur farouche de l'individu et de sa singularité qui s'oppose avec force « à la masse, au public, à la foule ». Il refuse « que l'homme, sa nature, ses intérêts et sa liberté soient rapportés à quelque entité infinie, immanente ou transcendante qui prétendrait l'absorber<sup>482</sup> ». » L'Unique de Stirner ne connaît pas cependant l'angoisse kierkegaardienne, ce sentiment de malaise qui s'empare de l'individu devant l'inconnu de la possibilité existentielle<sup>483</sup>. »

### **1.3.4 : Le saut vers l'éthique ou la possibilité de vivre ensemble.**

Après avoir fait état de l'aspect psychologique de la pensée de notre individu solipsiste, isolé du monde de par sa nature propre, force est de constater qu'aussi solipsiste qu'il souhaite être, cet individu n'en est pas moins jeté au monde, qu'il le veuille ou non, même si ce monde et ces autres ne sont que des mirages de son esprit, ou une sorte de rêve éveillé. C'est à ce moment précis que l'individu peut choisir la sortie du solipsisme dans la sphère générale, ou au contraire prendre le parti d'y demeurer s'il n'y accorde aucune importance. Sade n'est pas adepte d'un solipsisme immatérialiste. L'homme existe bien au sein de cette nature abondante et tout simplement réelle. Toute spéculation à ce sujet n'est que foutaise pour le divin marquis. Il y a d'autres hommes et une société qui existent bel et bien en-dehors de notre esprit. Qu'à cela ne tienne, que le moi en profite pour en jouir égoïstement, au détriment de tout le reste<sup>484</sup> s'il le faut. Pour l'esthète ou l'égoïste unique, il en va de même. Le réel surgit et s'impose, ouvrant ainsi la possibilité d'un choix, d'un saut ou d'un mouvement de bascule. Après tout, le réel n'est pas si néfaste que cela, l'individu peut donner sa chance à la sphère générale. « Il y aurait complaisance morbide à se laisser aller à la « caresse du gouffre » tandis que la « caresse du vertige » tient du choix singulier (ou éthique, comme le nommait Kierkegaard) en cette sempiternelle négociation existentielle qu'est la vie humaine<sup>485</sup>. » Stirner et son égoïsme sont résolument empreints de matérialisme et il n'existe pas

---

482 Charles Le Blanc, *Kierkegaard*, Paris, Belles Lettres, 1998, p. 107.

483 Tanguy L'Aminot, *Max Stirner, le philosophe qui s'en va tout seul*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 134.

484 Tout ce qui n'est pas Moi étant relégué au rang de « reste », alors même que dans toute conception intellectuelle humaine classique, ce tout est infiniment plus que le Moi.

485 Anne Mounic, « À propos de Peut-être, retour sur un malentendu », in *La Revue des revues*, n° 51, Paris,

dans ses écrits de théologie spéculative, ni de promesse d'une vie après l'existence terrestre. Pour Sade comme pour Stirner, les stades esthétiques et éthiques suffisent amplement à l'existence. Le scélérat Sade préfère l'esthétique dépravée et le rigoureux Stirner est un homme de l'éthique, appliquée à un monde dur sans concession<sup>486</sup>.

« L'individualisme kierkegaardien n'est pas à confondre avec celui de Stirner, par exemple. Nelly Viallaneix les a rapprochés de façon ambiguë, puisqu'elle affirme simultanément que Kierkegaard et Stirner retiennent le même terme « au même moment et pour les mêmes raisons<sup>487</sup> », alors que Stirner, afin d'obtenir une totale désaliénation, estime nécessaire de ne “fonder sa cause sur rien”, c'est-à-dire d'extraire son Unique du “néant créateur” et de l'y faire retourner. La seule relation possible entre les “uniques” doit, alors, revêtir la forme d'une simple “association d'égoïstes”. [...] Mais Kierkegaard ne saurait encourir un pareil reproche. Il établit fermement que l'Unique n'est possible que devant Dieu, parce que, seul, le Dieu qui se révèle en Christ est capable, dans son absolue toute-puissance paternelle, d'assurer la liberté créatrice de sa créature ainsi que son originalité, au sein de la communauté humaine. C'est donc Nelly Viallaneix elle-même qui se voit contrainte de dissocier Stirner et Kierkegaard. Il est clair, en effet, que l'individu selon Kierkegaard et « l'Unique » selon Stirner n'ont rien de similaire. Le terme même d'Unique (traduction adoptée par N. Viallaneix) n'est pas opportun quant à Kierkegaard et risque d'entraîner de graves contresens. Mais conservons de l'analyse de N. Viallaneix ce qu'elle a de meilleur : son insistance sur le « devant Dieu » à quoi est invité chaque individu, et par quoi est réellement fondée la dimension d'authentique communauté humaine<sup>488</sup>. »

Cependant, il n'est pas encore question de se présenter devant Dieu dans l'éthique ou le général, mais bien pour l'individu solipsiste de se rendre compte qu'il est entouré d'égoïstes qui s'efforcent de vivre ensemble. Il n'est pas non plus question de considérer que la liberté individuelle s'arrête là où commence celle d'autrui, comme dans l'adage populaire, mais bien de créer l'exception

---

Association Ent'revues, 2014/1, p. 103.

486 On peut à loisir me reprocher de me saisir des stades de Kierkegaard pour les appliquer à la pensée des deux autres protagonistes, mais l'opportunité me semble bonne à des fins structurelles et explicatives. L'ensemble du présent écrit suit les mouvements des trois stades dans son articulation, de l'esthétique à l'éthique, pour aboutir au divin.

487 N. Viallaneix, *Kierkegaard. L'Unique devant Dieu*, Paris, Le Cerf, 1974, p. 18.

488 Robert Tirvaudey, « L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 137, Paris, PUF, 2012/3, p. 349.



par rapport à autrui et ainsi, de n'être le même ou l'égal d'aucun autre et sous aucun prétexte, au nom d'un Moi souverain tout puissant, dont la valeur s'avère être suprême<sup>489</sup>.

---

489 Sauf vis-à-vis de Dieu pour Kierkegaard.



## Deuxième partie

### 2. L'individu solipsiste au milieu d'une société d'égoïstes.

« Le divin est la cause de Dieu, l'humain la cause de "l'homme". Ma cause n'est ni le divin ni l'humain, ni le Vrai, ni le Bon, ni le Juste, ni le Libre, etc... mais seulement le Mien ; elle n'est pas générale, mais... Unique, comme Je suis unique. Pour Moi, il n'est rien au-dessus de Moi<sup>490</sup>! »

---

490 Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, 1844, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, p. 81.



*Figure 3: Max Stirner, wikiberal.org, 2005, inspiré du croquis de Engels en 1842.*

## 2.1 : Sade et la société.

### 2.1.1 : Un Sade moral.

Le présent chapitre n'a pas pour vocation de réhabiliter le marquis de Sade, ses écrits et son comportement dans le giron de la morale, ou de le faire passer pour un homme débonnaire, loin s'en faut. Par contre, il est l'occasion de prendre en considération ses écrits courts et méconnus, sous la forme des *Opuscules* de 1782 et des *Historiettes, Contes et Fabliaux* de 1788. On peut déjà y déceler ce qui deviendra la philosophie sans concession des romans, mais toutes ces histoires courtes ne sont pas teintées de l'horreur littéraire qui les suivra. Nous ne passerons pas chaque histoire en revue, mais mettrons en évidence les fragments qui font état de cette autre manière d'écrire, d'ailleurs plutôt joyeuse, de Sade. Dans les *Étrennes philosophiques (Lettre à Mademoiselle de Rousset)*, Sade met en évidence, avec beaucoup d'humour, les disparités qu'il y a entre les droits des hommes du peuple et ceux des privilégiés. Le conflit entre les lois des hommes et la nature est déjà bien établi dans la pensée sadienne. « Quoi ! sans hermine et sans mortier, il s'est fourré dans la cervelle qu'il y avait une nature pour lui comme pour nous, comme si la nature pouvait être analysée, violée, bafouée, par d'autres que par les interprètes de ses lois, et comme s'il pouvait y avoir d'autres lois que les nôtres ! De la prison, morbleu ! de la prison, messieurs<sup>491</sup> ! » L'arrangement que passent les puissants avec la nature est totalement malhonnête. Ils l'asservissent au nom des lois humaines pour justifier leurs privilèges. Sade est assez amer. Il montre bien que les lois sont liberticides et les robins des hypocrites sans cœur. « Et voilà donc, en France, à quoi tient l'honneur, la vie, la fortune et la réputation du citoyen. La bassesse, la flatterie, l'ambition, l'avarice, commencent sa ruine et l'imbécilité la finit<sup>492</sup>. » L'homme ne doit pas surinterpréter les lois de la nature ou essayer de la domestiquer, puisqu'il ne connaît pas les causes premières qui la mettent en mouvement. « Tu veux analyser les lois de la nature, et ton cœur, ton cœur où elle se grave, est lui-même une énigme dont tu ne peux donner de solution<sup>493</sup> ! » La plupart des hommes, dans l'ignorance la plus totale, ne sont pas capables de comprendre le vice et la vertu et essaient malgré tout de dogmatiser leurs connaissances. La nature est à l'origine de ce « [...] contraste profond qui les rend

---

491 Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 13-14, *Étrennes philosophiques, Lettre à Mademoiselle de Rousset*, 1782, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, p. 34.

492 *Ibid.*

493 *Ibid.*, p. 35.

tous deux nécessaires<sup>494</sup> ». Sade annonce quelques années en avance le système qu'il bâtira autour de la lutte entre le vice et la vertu. Mais Dieu n'est pas encore totalement rejeté, puisque l'homme laisse à « l'Éternel<sup>495</sup> » le soin de punir. Encore plus surprenant, la destination voulue par la nature pour l'homme vertueux s'exprime comme une ouverture à autrui. « Songe, en un mot, que c'est pour rendre heureux tes semblables, pour les soigner, pour les aider, pour les aimer, que la nature te place au milieu d'eux, et non pour les juger et les punir, et surtout pour les enfermer<sup>496</sup>. » L'homme vertueux ne peut se réclamer à la fois de la nature et des lois injustes des hommes, sous peine d'entretenir une grave contradiction. L'homme vertueux doit suivre les inclinations placées en lui par la nature et ne pas faire usage des lois pour condamner les conduites, même immorales, de ses semblables. À l'inverse, si la nature a placé le vice en l'homme, il doit tout autant suivre ses inclinations et perpétrer des forfaits, tout en se cachant de la justice humaine qui aura têt fait de le condamner ou de le supprimer.

Le prochain écrit étudié est le relativement célèbre *Dialogue entre un prêtre et un moribond*. Le prêtre attend du moribond qu'il fasse repentance. Ce dernier acquiesce. Le moribond refuse l'extrême onction du prêtre, qui n'a pas compris sa repentance. Le moribond regrette de ne pas avoir assez usé des forces que la nature a placé en lui, même si leur emploi aurait été très certainement criminel aux yeux de la société et du prêtre. Le prêtre rétorque que le moribond use de sophismes et que la nature en laquelle il croit est corrompue. Le prêtre fait le distinguo entre Dieu et la nature, et subordonne celle-ci à un créateur. « Le créateur est le maître de l'univers, c'est lui qui a tout fait, tout créé, et qui conserve tout par un simple effet de sa toute-puissance<sup>497</sup>. » Le moribond rétorque qu'un tel Dieu n'a aucune raison de faire une nature corrompue. Le prêtre répond à côté de l'interrogation et affirme que c'est pour mettre l'homme à l'épreuve que Dieu lui laisse son libre arbitre. Le moribond réplique : « Ainsi ton Dieu a voulu faire tout de travers, uniquement pour tenter ou pour éprouver sa créature : il ne la connaissait donc pas, il ne se doutait pas du résultat<sup>498</sup>? » Si Dieu est omniscient, pourquoi en a-t-il quoi que ce soit à faire de laisser à l'homme son libre arbitre ? Il connaît d'avance tous les résultats. Le prêtre se réfugie derrière l'impénétrabilité des voies du Seigneur. Le moribond en appelle à la physique et à la raison en vue de l'athéisme.

---

494 *Ibid.*, p. 36.

495 *Ibid.*

496 *Ibid.*, p. 37.

497 Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 13-14, *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, 1782, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, p. 54.

498 *Ibid.*, p. 55.

Sade est à nouveau totalement contre le pari pascalien de la foi, et aux antipodes d'une vérité divine dans l'intériorité de Kierkegaard. La définition qu'il donne de la foi entre en collision frontale avec celle du christianisme. « [...] il est parfaitement impossible de croire ce qu'on ne comprend pas. Entre la compréhension et la foi, il doit exister des rapports immédiats ; la compréhension est le premier aliment de la foi ; où la compréhension n'agit point, la foi est morte, et ceux qui, dans tels cas, prétendraient en avoir, en imposent<sup>499</sup>. » La nature n'a pas besoin d'un maître invisible, elle se suffit à elle-même comme cause première. Quand bien même un Dieu existerait au-dessus d'elle, tant qu'il demeure caché, c'est qu'il ne gagne rien à être connu et vénéré des hommes, et par conséquent, les hommes n'ont aucune raison de le louer. L'explication organique suit : l'homme-machine est la somme de ses organes, dont le fonctionnement a généré tantôt le vice, tantôt la vertu en fonction de ce que la nature attendait. La nature et ce qui se produit dans le monde relèvent de la pure nécessité, mais sans aucune sagesse. La question du libre arbitre de l'homme-machine ressurgit, et tout son aspect contradictoire avec. Si la nature n'est pas sage, elle n'est pas non plus omnisciente et ne fait que produire des causes et des effets. Mais si l'homme peut réfléchir sur lui-même, exprimer des regrets et affirmer qu'il aurait pu faire autrement, c'est qu'il conserve sa faculté de choix, toute machine qu'il est. Le rejet de la religion procède du fait qu'il n'y a pas de Dieu et que tout cet édifice n'est qu'imposture. La justice des hommes a toujours eu tort, sauf lorsqu'elle condamna Jésus à mort, tant il a fait de mal à l'humanité en l'enfermant dans la religion au détriment de la nature. Sade n'a pas encore renoncé à la monarchie, contrairement à ce qui sera énoncé presque vingt ans plus tard dans Juliette. « [...] les rois et leurs majestés sont les seules choses qui m'en imposent, les seules que je respecte, et qui n'aime pas son pays et son roi est indigne de vivre<sup>500</sup>. » Après la vie, il n'y a que le néant, mais ce néant n'est pas à craindre, puisque rien n'est définitif, et tout est redistribué. Il n'est pas question d'immortalité de l'âme, comme nous l'évoquions déjà, ni de réincarnation systématique dans un autre corps humain. Le moribond expose avec une très grande clarté la vision de la mort de Sade. « D'ailleurs, il n'est ni affreux, ni absolu, ce néant. N'ai-je pas sous mes yeux l'exemple des générations et régénérations perpétuelles de la nature ? Rien ne périt, mon ami, rien ne se détruit dans le monde ; aujourd'hui homme, demain ver, après-demain mouche, n'est-ce pas toujours exister<sup>501</sup>? » De ce fait, la grâce, la rédemption, la repentance et le remord sont inutiles à l'individu sadien. Le moribond s'inscrit quand même du côté de la vertu, ce qui désarçonne très certainement les moralistes et les religieux.

---

499 *Ibid.*, p. 56.

500 *Ibid.*, p. 62.

501 *Ibid.*, p. 63.

« La raison, mon ami, oui, la raison toute seule doit nous avertir que de nuire à nos semblables ne peut jamais nous rendre heureux, et notre cœur, que de contribuer à leur félicité est la plus grande pour nous que la nature nous ait accordée sur la terre. Toute la morale humaine est renfermée dans ce seul mot : *rendre les autres aussi heureux que l'on désire de l'être soi-même* et ne leur jamais faire plus de mal que nous n'en voudrions recevoir. Voilà, mon ami, voilà les seuls principes que nous devrions suivre, et il n'y a besoin ni de religion, ni de dieu pour goûter et admettre ceux-là : il n'est besoin que d'un bon cœur<sup>502</sup>. »

Bien évidemment, le moribond appelle le prêtre à quitter les ordres, la religion et la foi. Il ne saurait y avoir ni crainte, ni espérance pour l'individu sadien. Pourtant Sade place sa propre espérance en l'humanité sans Dieu. Son aimez-vous les uns les autres se passe juste du divin. Le moribond, qui aime la volupté, meurt en compagnie de six femmes magnifiques, profitant ainsi de la vie jusqu'à son terme. Force est de remarquer encore une fois que l'écriture sadienne n'a pas encore dégénéré vers l'horreur et l'indicible comme elle le fera quelques années plus tard dans les romans majeurs.

Dans *Pensée*, Sade affiche d'entrée de récit son athéisme. Dieu est pour le croyant la même chose que les couleurs pour un aveugle de naissance. Mais Dieu est supposé exister, même si l'homme ne le comprend pas.

« Dieu n'existe donc pas plus pour l'homme que les couleurs pour l'aveugle de naissance. L'homme est donc aussi en droit d'affirmer qu'il n'y a pas de Dieu, que l'aveugle l'est d'assurer qu'il n'y a point de couleurs, car les couleurs ne sont point une chose réelle, mais seulement une chose de convention, et toutes les choses de convention ne peuvent acquérir de réalité sur l'esprit de l'homme qu'autant qu'elles affectent ses sens et qu'elles peuvent en être comprises<sup>503</sup>. »

Sade ne sort pas du clivage entre la foi et la raison. Il ne conçoit pas un seul instant qu'un homme raisonnable puisse décider de croire en vertu de l'absurde, comme Kierkegaard. La foi réside dans l'acceptation de l'inconnaissable et de l'abandon de la raison dans la sphère religieuse. Cependant, vue l'absence totale de stade religieux ou de découverte de la voix de Dieu chez Sade, on comprend que fidèle à sa conception de la philosophie naturelle, il n'y ait aucun Dieu sans tangibilité. Le

---

502 *Ibid.*, p. 64.

503 *Ibid.*, p. 68.



croyant est un aveugle volontaire, surtout s'il ajoute encore à ses croyances une clôture supplémentaire par le biais de la religion. Kierkegaard aura au moins le mérite de vouloir la foi sans la religion d'église institutionnelle. « [...] mais la religion est la chose du monde qu'il faut le moins consulter en matière de philosophie, parce qu'elle est celle qui en obscurcit le plus honteusement l'homme sous ce joug ridicule de la foi, destructeur de toutes les vérités<sup>504</sup>. »

*La vérité* est un poème en rimes plates et aux strophes irrégulières par lequel Sade emploie le lyrisme pour affirmer son athéisme. L'infâme Dieu n'est que le sujet des blasphèmes. Il a fait verser plus de sang que tous les autres sujets de conflit des hommes. Les prêtres sont sans exception des imposteurs qui tantôt réconfortent, tantôt terrorisent. Il ne faut toujours croire qu'en la nature. La pensée sadienne s'exprime dans ce condensé de ses grands principes. Ce poème très virulent est déjà aussi engagé, intense et blasphématoire que les futurs écrits. L'évolution de l'écriture sadienne est en elle-même digne d'intérêt et se prêterait volontiers à une analyse chronologique.

« Autrement dit, la question que posait Jean-Marie Goulemot dans un article de la Revue des sciences humaines<sup>505</sup>, me paraît parfaitement justifiée : « Divin Marquis » ou objet d'études ? Précisons : après n'avoir vu chez Sade que le grand seigneur méchant homme ou après avoir jeté sur les turpitudes de Juliette ou des Cent vingt journées le voile du mépris silencieux, faut-il, par réaction « anti-bourgeoise » et par fidélité à un mythe révolutionnaire, en rester à l'affirmation d'Apollinaire : « Sade, cet esprit le plus libre qui ait existé ! » ? Il y aurait quelque naïveté et quelque danger pour des démocrates ou des esprits libéraux de notre temps à se satisfaire du mythe romantique et vieillot d'un Sade, apôtre de la liberté et de la Révolution<sup>506</sup>. »

Le divin Marquis est un surnom qui repose sur l'ironie, parce qu'il fait directement allusion à l'athéisme de Sade. Mais, ce sont les écrits dans leur ensemble, qui forment un très solide objet d'étude, aussi complexe qu'évolutif. Sade n'est effectivement pas juste un personnage maléfique, un grand méchant digne de l'échafaud que la bien-pensance doit condamner. Il n'est pas non plus juste un révolutionnaire sans envergure philosophique. Le texte lui-même, en révélant différentes facettes, résiste au lecteur par son hermétisme et l'isolisme moral et psychologique dont les personnages font preuve. Sade est-il un romantique ? Si le personnage historique a indéniablement

---

504 *Ibid.*, p. 70.

505 Octobre-décembre 1966, pp. 413 - 421. 412 ÉTUDES FRANÇAISES III, 4.

506 Jean-Claude Margolin, *Lectures de Sade*, Montréal, Études françaises, 1967, p. 3.

quelques caractéristiques du romantisme, les écrits, eux, n'en sont pas une seule seconde empreints. Défaire le texte de la sexualité et du vice reviendrait tout simplement à le dénaturer et à perdre tout ce qui le rend unique dans l'histoire de la pensée.

« Mais en dépouillant les scènes « sadiques » (ou « sadiennes »: on notera la nuance) de leur contenu pour les transformer en un jeu de figures logico-grammaticales, en transposant aussi sur le plan esthétique et sur celui d'une imagination lucide les « opérations » du libertinage le plus raffiné ou le plus dévergondé, le critique se donne la liberté de traiter, selon les termes d'une analyse structurale et dans un système parfaitement codé aux relais remarquablement organisés, ce que j'appellerai l'ethnographie du village sadien<sup>507</sup>. »

La différence entre sadique et sadien est évidente, nous employons d'ores et déjà l'un comme l'autre, mais expliquer la distinction n'est peut-être pas superflu. Est sadique un homme qui a le goût pervers de faire souffrir comme en atteste la définition de l'introduction, tandis que l'adjectif sadien renvoie à la pensée et aux écrits du marquis de Sade. En prenant les scènes exposées de façon dépassionnée, comme pure construction littéraire, on observe toute la solidité de l'écriture sadienne, même dans l'irréalisme et la démesure. L'ethnographie du village sadien est très bien organisée. Il serait d'ailleurs intéressant de répertorier tous les protagonistes des écrits et de les classer selon leur appartenance au vice ou à la vertu. Il serait également possible de les hiérarchiser selon leur rang social et l'intensité avec laquelle ils agissent en bien, ou en mal. La morale sadienne balance d'ailleurs entre le vice et la vertu, même si les écrits majeurs penchent du côté du vice. Les *Historiettes*, *Contes et Fabliaux* donnent quelques exemples attestant de la stabilité de la morale sadienne, mais aussi quelques contre-exemples de fin heureuse où la vertu est privilégiée. Dans *L'aventure incompréhensible et attestée par toute une province*, Sade montre son ouverture d'esprit, et admet que même la philosophie et la raison ne permettent pas de tout comprendre. « Il faut éviter de croire aux chimères sans doute, mais quand une chose est universellement attestée, et qu'elle est du genre de singularité de celle-ci, il faut baisser la tête fermer les yeux et dire : Je ne comprends pas comment les mondes flottent dans l'espace, il peut donc y avoir aussi des choses sur la terre que je n'entende pas<sup>508</sup>. » Reconnaître son ignorance est communément perçu comme la marque d'un esprit ouvert. La démarche socratique débute, après tout, par l'acceptation de la plus grande

---

507 *Ibid.*, p.4.

508 Marquis de Sade, *Contes licencieux, L'aventure incompréhensible et attestée par toute une province*, 1788, Genève, Crémille, 1973, p.16.

ignorance comme point de départ de la connaissance future. La nature occupe toujours une place de prédilection, puisque rien ne lui est supérieur, même dans les écrits les plus brefs.

« La plus haute de toutes les folies disait-elle est de rougir des penchants que nous avons reçus de la nature ; et se moquer d'un individu quelconque qui a des goûts singuliers, est absolument aussi barbare qu'il le serait de persifler un homme ou une femme sorti borgne ou boiteux du sein de sa mère, mais persuader ces principes raisonnables à des sots, c'est entreprendre d'arrêter le cours des astres<sup>509</sup>. »

On peut noter qu'à l'image des traits physiques, c'est la nature qui donne à chacun, dès le départ, une prédisposition singulière à de particulières inclinations et passions. Certaines se révéleront, d'autres resteront très certainement dormantes, peu ou sous-exploitées, mais c'est en tout cas la nature qui offre à l'individu son possible devenir, ou au minimum, son orientation. La nature permet à l'individu d'exister dans sa singularité.

« [...] il est si doux de parler deux ou trois heures sans avoir rien dit, si délicieux de briller aux dépens des autres et d'annoncer en blâmant un vice qu'on est bien éloigné de l'avoir... c'est une espèce d'éloge qu'on prononce tacitement sur soi-même ; à ce prix là on consent même à s'unir aux autres, à faire cabale pour écraser l'individu dont le grand tort est de ne pas penser comme le commun des mortels, et l'on se retire chez soi tout gonflé de l'esprit qu'on a eu, quand on a foncièrement prouvé par une telle conduite que du pédantisme et de la bêtise<sup>510</sup>. »

S'unir pour blâmer l'individu isolé qui témoigne de sa singularité est particulièrement lâche, hypocrite et inutile. Sade procède implicitement à l'éloge de la souveraineté de l'individu. Par contre, si l'association des vertueux ou des pseudo-vertueux contre un vicieux esseulé est décriée, c'est précisément l'attitude que Sade encourage lorsque de vicieux libertins s'associent pour mettre à mort un vertueux isolé, dénigrant ainsi dans leur cercle fermé la différence de celui qu'ils immolent. Toujours à l'écoute de la nature, Sade renchérit. « Doucement, dit le marquis, je n'ai jamais vu qu'on pratiquât beaucoup la vertu qu'on analyse autant ; ce que j'appelle équité moi, mon ami, c'est tout simplement la loi de la nature ; on est toujours intègre quand on la suit, on ne devient injuste que

---

509 *Ibid.*, *Augustine de Villeblanche ou le stratagème de l'amour*, p. 63.

510 *Ibid.*, p. 65.

quand on s'en écarte<sup>511</sup>. » L'équité ne saurait être bafouée si l'on suit la loi de la nature. La question qui découle de cette affirmation est la suivante : suis-je bien sûr que mon action découle de la loi naturelle ? Faut-il à l'instar de Kant avec la loi morale, vérifier que la maxime de mon action peut être érigée comme universellement naturelle ? Il est très certainement préférable de ne suivre aucune des lois humaines si une loi naturelle la contredit.

« [...] quel citoyen sera tranquille quand, environné de valets soudoyés par vos soins, son honneur ou sa vie seront à tout instant dans les mains de gens qui, seulement aigris de la chaîne qu'ils portent, croiront s'y soustraire, ou l'alléger en vous vendant celui qui la leur impose ? Vous aurez multiplié les coquins dans l'État, vous aurez fait des femmes perfides, des valets calomnieux, des enfants ingrats, vous aurez doublé la somme des vices et n'aurez pas fait naître une vertu<sup>512</sup>. »

La justice ne fait naître que la rancœur, l'avidité et l'opportunisme dans le cœur des hommes. Elle permet de condamner et donc de faire souffrir, ou de mettre hors jeu, des hommes qui, dans le meilleur des cas, n'ont fait que suivre la voix de la nature, et, dans le pire des cas, qui sont innocents, mais qui ont suscité l'ire, la jalousie ou la cupidité d'un tiers.

« - A la bonne heure, mais c'est la loi, nous devons la suivre : nous ne sommes pas des législateurs, nous autres, mon cher marquis, nous sommes des opérateurs. - Dites mieux, président, dites mieux, répliqua d'Olincourt qui commençait à s'échauffer, dites que vous êtes des *exécuteurs, d'insignes bourreaux* qui, naturellement ennemis de l'État, n'avez de délices qu'à vous opposer à sa prospérité, qu'à placer des entraves à son bonheur, qu'à flétrir sa gloire et qu'à faire couler sans raison le sang précieux de ses sujets<sup>513</sup>. »

Le magistrat se justifie de ses actions. Il n'y a pas d'autre choix que de suivre la loi, il n'est lui-même qu'un simple exécutant. Mais Sade se place cette fois-ci du côté des opprimés et dénonce directement la tyrannie exercée par l'État sur les hommes, par le biais du système juridique. Le président de Cour, vexé, va alors affirmer qu'en tant qu'homme de loi, il est intrinsèquement intéressant pour l'État.

---

511 *Ibid.*, *Le président mystifié*, p. 126.

512 *Ibid.*, p. 127.

513 *Ibid.*, p. 128.

Il sous-entend qu'il l'est également pour la société et les hommes, défendant ainsi sa fonction et son individualité. Mais Sade n'en démord pas, les robins sont des êtres abjects.

« - Ta personne intéressante à l'État, président, il y avait longtemps que je n'avais ri, mais je vois bien que tu as envie d'obtenir de moi cette convulsion ; et par où diable t'es-tu figuré, je te prie, qu'un homme communément d'une naissance obscure, qu'un individu toujours révolté contre tout le bien que peut désirer son maître, ne le servant jamais ni de sa bourse ni de sa personne, s'opposant sans cesse à toutes ses bonnes intentions, dont l'unique métier est de fomenter la division des particuliers, d'entretenir celle du royaume et de vexer les citoyens... je le demande, comment peux-tu t'imaginer qu'un tel être puisse être jamais précieux à l'État<sup>514</sup>? »

Insister sur la naissance est un coup bas porté par le marquis, de l'aristocrate à l'homme du peuple. En revanche, la suite de l'accusation, plus pertinente, insiste sur les actions destructrices, même pour l'État, des magistrats qui ne font rien d'autre que diviser les hommes et attiser la haine. Ils sont aussi détestables que les prêtres. Le président tente alors de justifier son rôle par une affirmation strictement structurelle et institutionnelle.

« - Mais il faut bien qu'il y ait des juges.

- Il vaudrait bien qu'il n'y eût que des vertus, on en acquerrait sans juges, on les foule aux pieds avec eux.

- Et comment voulez-vous qu'un État se gouverne...

- Par trois ou quatre lois simples déposées dans le palais du souverain, maintenues dans chaque classe par les vieillards de cette classe : de cette façon chaque rang aurait ses pairs, et il ne resterait pas au gentilhomme condamné la honte affreuse de l'être par des faquins comme toi si loin de les valoir<sup>515</sup>. »

Le modèle proposé par Sade n'est évidemment pas applicable à un État gouvernant une société de la taille de la France. Sade donne dans une sorte de lutte des classes très originale, qui n'a rien à voir avec ce que les *Freien* proposeront, mais qui est plutôt un rejet en bloc de certaines fonctions au sein de l'État, qui gagneraient à être tout simplement abolies. Avant toute condamnation, c'est l'idée même de procès qui dérange Sade, surtout lorsqu'une multitude de lois vient entraver la nature.

---

514 *Ibid.*, p. 132.

515 *Ibid.*, p. 135.

« Allez plus loin, interrogez un jeune homme sur ses véritables devoirs envers la société, demandez-lui ce qu'il se doit à lui-même et ce qu'il doit aux autres, comment il faut qu'il s'y conduise pour être heureux : il vous répondra qu'on lui a appris à aller à la messe et à réciter des litanies, mais qu'il n'entend rien à ce que vous voulez lui dire, qu'on lui a appris à danser, à chanter mais non pas à vivre avec les hommes<sup>516</sup>. »

Sade critique la justice, mais aussi le fondement de l'éducation prodiguée par la société. Tout y est organisé pour réduire à néant l'originalité des sujets et les empêcher de devenir individus. Les têtes agitées sont maîtrisées, le dressage stirnérien nuit déjà au développement de l'individu au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les *Historiettes*, *Contes et fabliaux* ont une dimension extrêmement critique, mais certaines d'entre elles ont une vocation strictement comique, comme *La fleur de châtaignier*, tandis que certaines ont une fin heureuse, comme *Le cocu de lui-même ou le raccommodement imprévu*. La posture de Sade vis-à-vis de la morale, notamment de par son indignation envers les lois, est décidément singulière.

« Mais, Beauvoir ne s'en tient pas à cette explication. Un des aspects surprenants de sa lecture de Sade est qu'elle considère que son comportement, comme ses écrits (qui sont après tout une forme de comportement), sont structurés par des considérations d'ordre éthique. Même son « sadisme », pour utiliser ce néologisme de façon anachronique, doit être compris comme étant provoqué et forgé par des considérations éthiques<sup>517</sup>. »

La posture éthique adoptée par Sade est en fait la suivante : il est tellement évident, lorsqu'on use de la raison, que la nature est infiniment préférable aux lois des hommes. Il est du devoir de Sade de s'insurger contre la fausse morale artificielle. Si la nature tend à la destruction et justifie une certaine immoralité, alors tant pis ! Elle est toujours préférable à l'hypocrisie des hommes et à leur morale dévoyée et aliénante.

---

516 *Ibid.*, *Le cocu de lui-même ou le raccommodement imprévu*, p. 180.

517 Judith Butler et al., « Beauvoir sur Sade. De la sexualité à l'éthique », in *L'Homme & la société*, n° 150-151, Paris, ARSSH, 2003/4, DOI 10.3917/lhs.150.0069, p. 73.

« Ainsi, Sade s'oppose à l'hypocrisie de la morale bourgeoise en prenant lui-même une position moraliste. Il réproouve l'indifférence nourrie par la morale bourgeoise, il s'oppose au fait que des abstractions comme l'universalité et l'égalité soient aveugles à la violence qu'elles-mêmes infligent, il s'oppose à la destruction de la nature et de la vie accomplie par la morale abstraite<sup>518</sup>. »

Sade devient le moralisateur naturel, contre la morale bourgeoise. S'il avait connu la révolution industrielle, il se serait probablement insurgé avec encore plus de force contre les artifices humains et l'avènement de la déshumanisation, par la bourgeoisie triomphante du XIX<sup>e</sup> siècle. L'indifférence tue les passions dans l'œuf, ce qui est encore bien pire que la lutte entre le vice et la vertu. Universalité et égalité nivellent l'homme vers la médiocrité, en réduisant à néant l'individu et ses possibilités, son originalité et son caractère unique. Loin d'être un précurseur de l'écologie, Sade veut néanmoins que la nature conserve une place dominante dans son rapport à l'homme qui essaie pourtant par tous les moyens de la domestiquer, comme lorsqu'il est question de se rapprocher de l'état de nature, ou de réduire le nombre d'humains sur la Terre. « Mais d'autres arguments de Beauvoir montrent qu'elle admet la possibilité d'un solipsisme individuel sadien. Elle écrit, par exemple, que Sade conteste seulement l'existence d'une relation *a priori* entre soi et l'Autre<sup>519</sup> et qu'il n'est pas possible d'admettre cette relation comme une réalité abstraite antérieure à toute action<sup>520</sup>. » Effectivement, l'égalité et l'universalité sortent l'homme de l'isolisme moral et psychologique par le droit, par les lois, mais le déshumanisent également et réduisent à néant le génie individuel, en normalisant sournoisement ce qu'il est permis de faire et de penser. L'argent devient, encore davantage qu'auparavant, un facteur de séparation des hommes, qui sont répartis dans des classes sociales très hermétiques. La globalisation et la mondialisation sont les ennemis de Sade, puisqu'elles coupent toujours plus le lien avec la nature. La raison, au sens où Sade l'entend, n'aura bientôt plus court et les philosophies naturelles disparaîtront. Cette raison autorise toutefois une perte de contrôle sous la forme de la rage libidinale, nécessaire à l'individu sadien pour entrer en contact avec le monde et les êtres qui l'entourent, au moins charnellement.

« Sans la capacité de perdre sa lucidité, d'éprouver vertige et passivité, Sade demeure distant, comme coupé du reste, « souverain » et finalement, présent à lui-même ou, dans les

---

518 *Ibid.*, p. 79.

519 Simone de Beauvoir, op cit. p. 76-77.

520 Judith Butler et al., « Beauvoir sur Sade. De la sexualité à l'éthique », in *L'Homme & la société*, n° 150-151, Paris, ARSSH, 2003/4, DOI 10.3917/lhs.150.0069, p. 92.

propres termes de Beauvoir « autiste ». Cet autisme, le corrélat psychique du solipsisme philosophique était ce qui empêchait Sade de reconnaître la présence authentique d'un autre être humain. Dans la conception de Beauvoir, c'est seulement par un vertigineux et passif « oubli de soi » que l'on peut parvenir à saisir la présence authentique de l'Autre<sup>521</sup>. »

Entre la conception de l'homme-machine, la non immortalité de l'âme et l'égoïsme comme principe existentiel directeur, la place d'autrui chez Sade est effectivement réduite à une portion congrue. Beauvoir admet l'existence du solipsisme philosophique chez l'écrivain, et le terme d'autiste correspond parfaitement à cette psyché qui n'arrive pas à se lier aux autres êtres. L'individu est souverain et isoliste, dans un monde matériel qui jamais ne sort de sa sphère organique et mécanique, à l'opposé d'un Kierkegaard, autiste au centre d'un monde qui n'a aucune saveur, puisqu'il est extériorité plutôt qu'intériorité.

« Pour comprendre l'importance éthique de Sade, on doit suspendre tout jugement à son propos et adopter l'attitude de sympathie critique du biographe. La question éthique, pour elle, n'est pas de savoir si une telle conduite devrait ou ne devrait pas être absoute, mais ce qu'une telle conduite nous dit à propos de ce que nous sommes et comment nous pourrions parvenir à connaître l'ensemble des possibilités humaines. En réponse à l'injonction éthique de se connaître soi-même, on doit, pour ainsi dire, entreprendre de connaître Sade, même si - ou précisément parce que - il présume qu'une telle connaissance de l'Autre n'est finalement pas possible<sup>522</sup>. »

En lisant Sade, on adopte parfois la position du biographe pour analyser et critiquer, même si le biographique est plus discret que dans le cas de Kierkegaard où il est indirect, mais relativement visible et omniprésent. En allant à l'encontre de toutes les conventions humaines, Sade invite le lecteur à l'auto-analyse. Pour l'individu lecteur, la rencontre avec Sade est intéressante et révélatrice. Le texte est tellement hermétique et cryptique que cette rencontre avec l'auteur est maintenue à une certaine distance, mais toute l'astuce réside dans le fait que le texte se suffit à lui-même pour que le lecteur s'en empare en tant qu'individu souverain.

---

521 *Ibid.*, p. 94.

522 *Ibid.*, p. 97.



## 2.1.2 : Justine et la vertu.

Le marquis de Sade publie *Les infortunes de la vertu* en 1787. Ce qui à l'origine aurait pu n'être qu'un récit court du même genre que les *Contes et fabliaux* se transforme en une esquisse d'un plus grand projet. Celle-ci deviendra ensuite *Justine ou les malheurs de la vertu* qui sera publié en 1791. Sade continuera de développer l'histoire de Justine, et la *Nouvelle Justine* paraîtra possiblement dès 1797, ou en 1799 au plus tard. Le type de narration change suivant le projet du marquis, comme en attestent les cent-onze notes publiées par Maurice Heine<sup>523</sup>, et le récit devient de plus en plus extrême. Justine y perd l'usage de la parole et ne peut donc plus limiter l'horreur du propos au nom de la vertu. Comme nous procédons dans le présent écrit à une analyse détaillée de *Juliette ou les prospérités du vice*, nous nous cantonnerons strictement à *Justine ou les malheurs de la vertu* dans le contexte de notre démarche de recherche<sup>524</sup>.

L'avis de l'éditeur, écrit de la main de Sade, prévient de la banalité des propos tenus dans la production littéraire qui va suivre. Mais cela n'est qu'une mise en scène humoristique, puisque personne n'écrit comme Sade au sujet des forfaits que sont capables de commettre les hommes. Mais dans tous les cas, le vice provient de la nature et la lecture de l'histoire de Justine ne changera pas le cœur des hommes. Les libertins ne sont pas faits pour la pratique de la vertu et l'écrivain a un droit inaliénable de décrire toutes leurs pratiques dépravées. Il s'ensuit une dédicace de Sade à son amie Constance, c'est-à-dire Marie-Constance Quesnet, qui dépeint déjà les malheurs occasionnés par la pratique de la vertu. Sade va procéder à l'envers de ce qui est habituellement fait dans la littérature et va à dessein sans cesse faire triompher le vice. Ses libertins n'auront de cesse de placer le vice au-dessus de la vertu et d'imposer leurs vues, pour rappeler aux lecteurs qu'il est important d'aimer la vertu. Du moins, c'est ce qu'il prétend dans sa dédicace. Sade s'amuse encore de polysémie et de contradiction. Écrit-il en tant que moraliste pour faire redécouvrir la morale aux hommes à travers l'immoralité ? Ou bien écrit-il l'histoire de Justine afin de l'opposer ensuite à Juliette et faire triompher son système de pensée naturelle et libertine ? Chaque lecteur sera libre

523 Notes consultables sur le site de la BNF, Maurice Heine, *Compléments de papiers concernant Sade*. Notes exploitées pour la première fois en 1926 et publiées par H. Pastoureau intégralement en 1956.

524 Ce choix peut à loisir être taxé d'arbitraire, mais le présent travail de doctorat ne s'intéresse pas aux auteurs dans l'intégralité de leur production et suppose une certaine concision, ainsi que l'établissement de priorités. Dans le cadre de la réflexion sur le solipsisme, il est préférable de prendre en compte la version du texte où Justine se débat et se défend contre ses oppresseurs par l'usage de la parole.

d'interprétation, mais force est de constater que le vice triomphe de la vertu dans la presque totalité des écrits sadiens. On peut toutefois rappeler que le tout n'est pas d'adhérer au vice et de s'y complaire, mais d'être en adéquation avec ce que la nature place - au cas par cas, individuellement - en chaque homme. Ainsi, peut-être que Marie-Constance Quesnet se félicitera d'aimer la vertu au terme de sa lecture, tandis qu'un libertin chevronné se verra conforté dans ses pratiques vicieuses.

La première partie du récit commence par une proposition de conduite pour les hommes désireux d'éviter les nombreuses embûches de l'existence. Sade pointe du doigt le fait que bien souvent, on peut observer que les vertueux échouent ou se font piétiner par la société alors que les hommes mauvais prospèrent et réussissent en tout. C'est véritablement frappant d'observer que Sade avoue mettre dans la bouche de ses personnages des systèmes erronés pour mieux mettre en évidence la réalité. « [...] nous demandons au lecteur de l'indulgence pour les systèmes erronés qui sont placés dans la bouche de plusieurs de nos personnages, et pour les situations quelquefois un peu fortes, que, par amour pour la vérité, nous avons dû mettre sous ses yeux<sup>525</sup>. » Pareil avertissement n'est pas prodigué dans les autres œuvres mettant en scène les pires libertins. Cela illustre une fois de plus la complexité de la pensée sadienne qui évolue avec les années. Justine et Juliette sont séparées dès le début du récit, suite au décès de leurs parents. Juliette se dédie au vice et Justine, sensible, a la ferme intention de rester dans le droit chemin de la vertu. « Toutes deux se firent donc un éternel adieu, et toutes deux quittèrent le couvent dès le lendemain<sup>526</sup>. » Justine, qui utilise pour pseudonyme Thérèse, découvre dans l'adversité que, maintenant qu'elle est pauvre et orpheline, elle ne trouvera aucun secours auprès d'autrui. Les malheurs de l'infortune débutent. Le curé local lui refuse son aide, sauf contre des faveurs sexuelles. Justine est donc « condamnée à l'isolisme<sup>527</sup> ». Ce terme surgit, non pas pour décrire le solipsisme psychologique d'un libertin, mais la mise au ban de la société d'une pauvre enfant vertueuse. Dès le départ, les dés sont pipés, et la grandeur d'âme n'y change rien. Justine est une proie au milieu de prédateurs dévoyés et sans limites. Sade résume ensuite ce qu'il advient de Juliette, histoire qu'il n'a pas encore écrite, et se fait à nouveau étonnamment moraliste.

---

525 Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 3-4, *Justine ou les malheurs de la vertu*, 1791, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, p. 56.

526 *Ibid.*, p. 59.

527 *Ibid.*, p. 60.

« Il est donc vrai que la prospérité peut accompagner la plus mauvaise conduite, et qu'au milieu même du désordre et de la corruption, tout ce que les hommes appellent le bonheur peut se répandre sur la vie ; mais que cette cruelle et fatale vérité n'alarme pas ; que l'exemple du malheur poursuivant partout la vertu, et que nous allons bientôt offrir, ne tourmente pas davantage les honnêtes gens. Cette félicité du crime est trompeuse, elle n'est qu'apparente ; indépendamment de la punition bien certainement réservée par la providence à ceux qu'ont séduits ses succès, ne nourrissent-ils pas au fond de leur âme un ver qui, les rongant sans cesse, les empêche d'être réjouis de ces fausses lueurs, et ne laisse en leur âme, au lieu de délices, que le souvenir déchirant des crimes qui les ont conduits où ils sont ? À l'égard de l'infortuné que le sort persécute, il a son cœur pour consolation, et les jouissances intérieures que lui procurent ses vertus le dédommagent bientôt de l'injustice des hommes<sup>528</sup>. »

À cet instant bien précis, Justine peut encore trouver du réconfort dans une forme d'intériorité que procure la vertu. Sade reprend le récit en faisant se rencontrer les deux sœurs séparées après quinze ans de péripéties. Justine va donc raconter sa vie à Juliette, sans que les deux se soient reconnues. La vertueuse est condamnée pour des crimes qu'elle n'a pas commis, pendant que la vicieuse est devenue une riche comtesse. L'argent comme facteur clivant entre les hommes est à nouveau exposé : « [...] plus je devenais pauvre, plus j'étais méprisée<sup>529</sup> », affirme tristement Justine. Sa rencontre avec Dubourg pose les bases de ce qui va suivre. Une femme vertueuse est aussi inutile qu'ennuyeuse. Il n'y a que l'abandon du corps qui suscite l'intérêt. Les libertins ne donnent que pour recevoir une contrepartie. Dubourg a le mérite de l'honnêteté envers Justine, malgré l'horreur des principes qu'il énonce.

« On est revenu de cette manie d'obliger gratuitement les autres ; on a reconnu que les plaisirs de la charité n'étaient que les jouissances de l'orgueil, et comme rien n'est aussitôt dissipé, on a voulu des sensations plus réelles ; on a vu qu'avec un enfant comme vous, par exemple, il valait infiniment mieux retirer pour fruit de ses avances tous les plaisirs que peut offrir la luxure, que ceux très froids et très futiles de la soulager gratuitement ; la réputation d'un homme libéral, aumônier, généreux, ne vaut pas même, à l'instant où il en jouit le mieux, le plus léger plaisir des sens<sup>530</sup>. »

---

528 *Ibid.*, p. 65.

529 *Ibid.*, p. 67.

530 *Ibid.*, p. 69.

La valeur d'une vie humaine est inexistante, puisqu'il y a bien assez d'hommes sur terre. Cette notion est reprise régulièrement par les libertins dont les plus exaltés estiment même qu'il est de leur devoir de commettre des crimes pour réguler et réduire le nombre d'hommes dans le monde. Autant que les forts tuent les faibles au nom de l'espèce. Dubourg tente de violer Justine qui se libère et l'invective dans sa fuite. La logeuse de Justine donne néanmoins raison à Dubourg et réclame de l'argent. « — Oui, oui, pitié... on meurt de faim avec la pitié<sup>531</sup>! » Justine retourne chez Dubourg qui se livre aux premières exactions sur sa personne. Mais le libertin demeure impuissant. Justine rembourse sa logeuse et remet Dubourg aux mains du jugement divin. Celui-ci connaît bien évidemment une suite heureuse malgré sa mauvaise conduite. « Mais mes imprécations, loin d'attirer sur lui la colère de Dieu, ne firent que lui porter bonheur ; huit jour après, j'appris que cet insigne libertin venait d'obtenir du gouvernement une régie générale qui augmentait ses revenus de plus de quatre cent mille livres de rentes ; [...]<sup>532</sup> », Justine est ensuite placée dans une maison où règnent le vol, la cupidité et l'avarice. Monsieur du Harpin tente de convaincre Justine de voler un voisin, mais elle refuse. Elle en retient amèrement que lorsqu'on s'oppose à un malfaiteur, mieux vaut le dénoncer directement ou partir loin de sa zone d'influence, parce qu'il n'en restera pas là et se vengera. « Avec un peu plus d'expérience, j'aurais quitté la maison dès l'instant, mais il était déjà écrit dans le ciel que chacun des mouvements honnêtes qui devrait éclore de moi serait acquitté par des malheurs<sup>533</sup>! » Justine ne croit pas si bien dire, puisque du Harpin la fait arrêter pour un vol qu'elle n'a pourtant pas commis. Emprisonnée avec Dubois, les deux femmes s'évadent pour échapper à la mort. Dubois, à l'aide de complices, provoque un incendie qui fait de nombreux morts. Pour une fois, le crime semble servir collatéralement la vertu. Dubois incite Justine à la suivre dans le vice pour garantir sa survie. Justine refuse et Dubois donne un point de vue intéressant, celui du bandit qui pratique le mal non par plaisir, mais par nécessité.

« La nature nous a fait naître tous égaux, Thérèse ; si le sort se plaît à déranger ce premier plan des lois générales, c'est à nous d'en corriger les caprices et de réparer, par notre adresse, les usurpations du plus fort. J'aime à les entendre, ces gens riches, ces gens titrés, ces magistrats, ces prêtres, j'aime à les voir nous prêcher la vertu ! Il est bien difficile de se garantir du vol quand on a trois fois plus qu'il ne faut pour vivre ; bien malaisé de ne jamais concevoir le meurtre, quand on n'est entouré que d'adulateurs ou d'esclaves dont nos volontés sont les lois ; bien pénible, en vérité, d'être tempérant et sobre, quand on est à chaque heure entouré des mets

---

531 *Ibid.*, p. 70.

532 *Ibid.*, p. 73.

533 *Ibid.*, p. 76.

les plus succulents ; ils ont bien du mal à être sincères, quand il ne se présente pour eux aucun intérêt de mentir<sup>534</sup> ! »

Dubois tient un discours intermédiaire entre celui de l'infortuné qui campe sur ses positions vertueuses et les libertins. La nature, dans ses dires, a fait les hommes égaux. Cela est à l'évidence faux, l'égalité provient de la société et des lois, mais les riches les détournent à leur profit. Le miséreux a le droit de pratiquer le mal au même titre que le nanti. Les outils dont disposent les laissés pour compte sont l'opportunisme, la ruse et la discrétion. Lorsque Justine refuse de changer de vie pour s'adonner aux principes vicieux, les compagnons de Dubois souhaitent instantanément en faire une victime. Celle-ci les retient, à la condition explicite que Justine rejoigne leur troupe et les serve. Le chef des bandits propose à Justine de la prendre pour compagne et de la protéger. La vertu est attaquée dans son essence par le brigand. « Cette sagesse chimérique, dont on a eu l'absurdité de vous faire une vertu et qui, dès l'enfance, bien loin d'être utile à la nature et à la société, outrage visiblement l'une et l'autre, n'est donc plus qu'un entêtement répréhensible dont une personne aussi remplie d'esprit que vous ne devrait pas vouloir être coupable<sup>535</sup>. » Justine n'est sauvée de justesse des assauts lubriques de Cœur-de-Fer que par l'embuscade tendue par les criminels à trois malheureux. La Dubois en profite pour développer ses principes et se dévoile finalement comme une véritable libertine, dont l'égoïsme dicte les actes et leur théorisation dans l'instant, en fonction des besoins.

« La faiblesse de nos organes, le défaut de réflexion, les maudits préjugés dans lesquels on nous a élevés, les vaines terreurs de la religion ou des lois, voilà ce qui arrête les sots dans la carrière du crime, voilà ce qui les empêche d'aller au *grand* ; mais tout individu rempli de force et de vigueur, doué d'une âme énergiquement organisée, qui se préférant, comme il le doit, aux autres, saura peser leurs intérêts dans la balance des siens, se moquer de Dieu et des hommes, braver la mort et mépriser les lois, bien pénétré que c'est à lui seul qu'il doit tout rapporter, sentira que la multitude la plus étendue des lésions sur autrui, dont il ne doit physiquement rien ressentir, ne peut pas se mettre en compensation avec la plus légère des jouissances achetées par cet assemblage inouï de forfaits<sup>536</sup>. »

---

534 *Ibid.*, p. 80.

535 *Ibid.*, p. 87.

536 *Ibid.*, p. 91.

Justine s'élève contre l'égoïsme aveugle, l'apathie et le repli sur soi. Les faux principes de la Dubois s'appliquent à tous ceux qui souhaitent pratiquer le mal et pas juste aux démunis. Justine dénonce aussi l'instabilité des associations criminelles en raison de l'absence de vertu. Elle qui se retrouve malgré sa volonté dans l'isolisme, pose la question cruciale : « Et l'individu qui s'isole, peut-il lutter contre tous<sup>537</sup>? » Cœur-de-Fer rétorque que le pacte social ne relève que de l'égoïsme et de la somme des intérêts particuliers. Ce qui a des airs de vertu n'est qu'égoïsme. Mais ni les plus forts, ni les plus faibles ne devraient se soumettre au pacte. Justine rétorque que les infortunés n'ont plus que l'espoir de s'en remettre à Dieu pour être vengés dans l'éternité. Mais la réponse du bandit ne se fait pas attendre, les principes de la nature comme seule cause première et la propension à l'athéisme viennent compléter son discours.

Justine fuit ensuite la troupe de brigands avec le dénommé Saint-Florent à qui elle sauve la vie. En guise de remerciement, cet homme en apparence si reconnaissant viole Justine et la laisse pour morte. La pratique de la vertu attendait la réciprocité, mais elle n'est que plus accablée encore qu'auparavant. Justine trouve l'apaisement dans la prière, mais conformément à la pensée sadienne, Dieu ne se manifeste pas. Le lendemain, alors qu'elle rencontre M. de Bressac et son valet Jasmin, Justine fait les frais de la cruauté des deux libertins homosexuels. Ils veulent mettre à mort la jeune fille pour ne pas contrarier la nature et s'amuse grandement de leur projet. Ils se ravissent et décident de confier Justine à la tante de M. de Bressac. La marquise de Bressac apporte une lueur d'espoir à Justine qui pense avoir trouvé une protectrice. Mais son neveu est un authentique libertin qui déteste sa tante et son attitude vertueuse. Qui plus est, il se refuse à la religion et prône l'athéisme total. M. de Bressac souhaite alors que Justine tue sa tante. D'après lui, l'homme ne tue pas réellement, il transmute l'énergie que la nature recycle infiniment. De ce point de vue, le meurtre n'est pas un crime. « Mais la créature que je détruis est ma tante... Oh ! Thérèse !, que ces liens sont frivoles aux yeux d'un philosophe ! Permetts-moi de ne pas même t'en parler, tant ils sont futiles. Ces méprisables chaînes, fruits de nos lois et de nos institutions politiques, peuvent-elles être quelque chose aux yeux de la nature<sup>538</sup>? » Justine oppose le libertinage au cœur et aux remords. Sa vision de la nature est radicalement différente de celle du libertin de Bressac, mais celui n'écoute évidemment pas. Ce dialogue de sourd est le témoignage même de la consistance conceptuelle de la lutte entre le vice et la vertu dans la pensée sadienne. Justine accepte d'aider le comte pour tenter de sauver la situation par une complicité feinte. Il hérite d'une fortune supplémentaire mais ne se

---

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 120.

décourage pas de son projet meurtrier. La récompense du crime immanente au système libertin survient à nouveau. « — Oh ! ma chère Thérèse, me dit-il en accourant le même soir dans ma chambre, comme les prospérités pleuvent sur moi ! Je te l'ai dit souvent, l'idée d'un crime, ou son exécution, est le plus sûr moyen d'attirer le bonheur ; il n'en est plus que pour les scélérats<sup>539</sup>. » Justine, partagée et méfiante prévient la comtesse, mais, comme le vice triomphe toujours de la vertu dans ce référentiel sadien, le comte découvre tout et prépare un piège. Justine est chassée, accusée d'un nouveau crime et la comtesse mise à mort. Justine, qui continue de croire et de prier, n'est pas sans rappeler le chevalier de la foi kierkegaardien et la martyrologie dont l'auteur danois est si friand, dans le cadre de la pratique de la foi véritable. Justine trouve la voix de Dieu dans son intériorité isolée. S'enfuyant à nouveau, elle est soignée par le chirurgien Rodin. Bien entendu, Rodin et son complice Rombeau sont deux libertins aguerris. Rodin propose une curieuse alliance à Justine, comme s'il lui était précieux d'avoir un être vertueux au milieu de son sérail, pour camoufler les horreurs qu'il fait subir. Il s'explique clairement à ce sujet. Justine ne sert qu'à faire diversion. Elle est une sorte de paratonnerre de vertu pour éviter des ennuis à Rodin. « Dans une société totalement vicieuse, la vertu ne servirait à rien : les nôtres n'étant pas de ce genre, il faut absolument la jouer, ou s'en servir, afin d'avoir moins à redouter de ceux qui la suivent<sup>540</sup>. » La vertu n'est qu'une convention sociale, elle n'a donc rien de bon selon le chirurgien. Il propose ensuite une sorte de mathématiques du vice et de la vertu, pour parvenir à un équilibre qui fait son bonheur. Justine tente alors d'inculquer la religion et la croyance à Rosalie, la fille de Rodin. Le vice et la vertu s'opposent très clairement dans le fond et la forme. « Tout découle néanmoins de ce premier principe : dès qu'il existe un Dieu, ce Dieu mérite un culte, et la première base de ce culte est incontestablement la vertu<sup>541</sup>. » Rosalie devient donc déiste, puis chrétienne. Cependant, Rodin a d'autres projets pour sa fille qu'il décide de supprimer par pur caprice. Il pense qu'elle est le spécimen parfait pour faire avancer la médecine et que son sacrifice pourra sauver des milliers de vies futures. Sa paternité ne le lie pas plus que cela à sa fille, comme nous l'évoquons dans le premier mouvement du présent écrit. « Non, poursuit Rodin avec chaleur, non, mon ami, je ne comprendrai jamais qu'un père qui voulut bien donner la vie ne soit pas libre de donner la mort<sup>542</sup>. » La tentative de fuite des deux jeunes filles échoue, toujours à cause du principe immanent que la vertu ne peut réussir en rien quand elle s'oppose au vice. Les deux complices marquent Justine au fer rouge du sceau des voleurs, derrière l'épaule, et l'abandonnent dans la forêt. Justine se dirige ensuite vers le couvent de

---

539 *Ibid.*, p. 123.

540 *Ibid.*, p. 143.

541 *Ibid.*, p. 148.

542 *Ibid.*, p. 153.

Bénédictins de Sainte-Marie-des-Bois. Les quatre moines qui y sont présent sont tous libertins et sont placés en ce lieu en vertu de leur naissance, de leur fortune et de leurs relations. Sous couvert de religiosité, ils habitent la tanière rêvée de tout libertin. Leur discours est à la hauteur de leur pratique du mal.

« Au reste, que réclameriez-vous ici ? L'équité ? nous ne la connaissons pas ; l'humanité ? notre seul plaisir est d'en violer les lois ; la religion ? elle est nulle pour nous, notre mépris pour elle s'accroît en raison de ce que nous la connaissons davantage ; des parents... des amis... des juges ? Il n'y a rien de tout cela dans ces lieux, chère fille ; vous n'y trouverez que de l'égoïsme, de la cruauté, de la débauche, et l'impiété la mieux soutenue<sup>543</sup>. »

Ironiquement, ce sont les moines qui les premiers commencent à blasphémer avec insistance dans le récit. Les moines disposent de Justine et d'autres victimes. Elle est ensuite mise en cellule avec Omphale. Cette dernière lui tient un discours dramatiquement victimaire, typique des personnes abusées. L'habitude et le sort commun des victimes soulage partiellement leur peine. Un règlement intérieur est en vigueur et l'endroit isolé est totalement coupé du monde. Les moines ritualisent leurs pratiques libertines. Omphale le garantit, toute évasion est impossible. Toutes les filles présentes sont de bonne naissance et ont parfois un lien de parenté avec les moines. S'ils décèlent le vice chez les femmes qu'on leur livre, ils les renvoient immédiatement. Ils veulent souiller la vertu, plutôt que de s'en prendre à d'autres créatures vicieuses qui pourraient répandre le mal dans le monde. Les filles réformées disparaissent et sont remplacées par d'autres. Mais il est inutile de chercher à déjouer les plans des moines qui n'agissent que par caprice, sous couvert de règles strictes. « Il est donc inutile de prescrire à nos arrivantes un genre quelconque de conduite ; la fantaisie de ces monstres brise tous les freins et devient l'unique loi de leurs actions<sup>544</sup>. » Justine ne veut pas croire que les moines tuent les filles réformées et fait la promesse d'envoyer de l'aide si elle devait l'être. Elle rend compte dans sa narration de son premier mois d'enfermement où les sévices s'enchaînent. Le frère Clément donne quelques principes de ses actions libertines à Justine. Il ne sert à rien de réfréner les passions des hommes, parce qu'elles viennent directement de ce que la nature a placé en eux. C'est l'imagination des hommes qui les fait aimer ou haïr telle ou telle chose. « Rien d'étonnant, d'après cela, que ce qui plaît vivement aux uns puisse déplaire aux autres, et, réversiblement, que la chose la plus extraordinaire trouve pourtant des sectateurs... L'homme contrefait trouve aussi des

---

543 *Ibid.*, p. 167.

544 *Ibid.*, p. 189.



miroirs qui le rendent beau<sup>545</sup>. » C'est la nature, dans le discours de Clément, qui prédestine totalement l'homme au vice ou à la vertu, et ce, en dépit de toute l'éducation qu'il peut avoir reçu. En ce qui concerne la jouissance, elle est totalement égoïste et ne saurait être partagée. Justine passe par les mains de tous les moines et comprend finalement que lorsqu'ils réforment une fille, ils la mettent indéniablement à mort. Omphale est réformée et ne donne aucune nouvelle, confortant Justine dans sa morbide conviction. Elle tente alors de s'évader et constate au passage qu'il y a au moins un autre groupe de victimes dans le couvent, mettant encore l'accent sur l'horreur du comportement des quatre moines. Elle a également la confirmation que les alentours servent bien de cimetière aux filles réformées. Une fois en sécurité, Justine prie à nouveau.

La seconde partie de l'histoire démarre par l'enthousiasme retrouvé de Justine qui part trouver les autorités pour dénoncer les moines. Elle n'a pas le temps de se relever de sa prière qu'elle est fermement empoignée par deux hommes. Ceux-ci paraissent bienveillants et souhaitent l'enrôler au service du comte de Gernande, mangeur invétéré dont la femme est soi-disant malade et assignée au domicile. Le comte est bien évidemment un autre libertin et son attitude est méprisante à l'égard du peuple. Son obésité et sa stature sont autant de signes qu'il aime priver les miséreux de ce dont il jouit plus qu'excessivement.

« — Tant mieux ! me dit durement le vilain homme, tant mieux ! vous en serez plus souple chez moi ; c'est un très petit inconvénient que le malheur poursuive cette race abjecte du peuple que la nature condamne à ramper près de nous sur le même sol : elle en est plus active et moins insolente, elle en remplit bien mieux ses devoirs envers nous<sup>546</sup>. »

Le comte est un buveur de sang entouré de jeunes libertins homosexuels qui abhorrent les femmes. Sa passion principale est de saigner son épouse pour consommer son sang et la maintenir dans un état de bonne santé malgré sa faiblesse, lui permettant juste de réitérer l'opération fréquemment sans la mettre en danger de mort. Cela dit, comme pour les autres libertins, elle est interchangeable. Le comte est dans un solipsisme psychologique total. « C'est ma quatrième ; j'en aurai bientôt une cinquième, rien ne m'inquiète aussi peu que le sort d'une femme ; il y en a tant dans le monde, et il est si doux d'en changer<sup>547</sup> ! » La comtesse de Gernande est une jeune femme courageuse et pieuse

---

545 *Ibid.*, p. 201.

546 *Ibid.*, p. 230.

547 *Ibid.*, p. 235.

qui semble résignée. Justine, fidèle à la vertu, va tout tenter pour la sauver de l'emprise de son monstrueux époux. Lorsqu'elle tente de le raisonner, elle se heurte comme à l'accoutumée aux grands discours hermétiques des libertins. Les époux ne se doivent rien entre eux, et le plus fort ou les plus rusé a parfaitement raison d'abuser de l'autre. « Or, les rapports de l'épouse avec le mari ne sont pas d'une conséquence différente que celle du poulet avec moi ; l'un et l'autre sont des bêtes de ménage dont il faut se servir, qu'il faut employer à l'usage indiqué par la nature, sans les différencier en quoi que ce soit<sup>548</sup>. » Selon Gernande, la nature a créé l'homme et la femme pour la reproduction de l'espèce, pas pour leur bonheur mutuel. Le fort doit tyranniser le faible en toutes circonstances. S'ensuit une longue tirade sur l'infériorité des femmes et Justine conclut enfin - n'apprenant elle non plus jamais de ses erreurs, ce qui donne les aspects pathétiques, humoristiques et agaçants au personnage - que le comte est irrécupérable.

« Mes principes et mes goûts firent mon bonheur depuis mon enfance, ils furent toujours l'unique base de ma conduite et de mes actions : peut-être irai-je plus loin, je sens que c'est possible, mais pour revenir, non ; j'ai trop d'horreur pour les préjugés des hommes, je hais trop sincèrement leur civilisation, leurs vertus et leurs dieux; pour y jamais sacrifier mes penchants<sup>549</sup>. »

Justine tente alors de s'échapper comme elle le fit du couvent dirigé par les moines odieux, mais se retrouve prise au piège à cause de la hauteur des remparts. Le comte la découvre et la jette au fond d'un cachot. Par un concours de circonstances assez peu réalistes, Justine parvient à nouveau à s'enfuir. À nouveau dans les bois, elle se renforce l'esprit de principes vertueux. « « Marchons, me dis-je, marchons avec courage ; si le fort méprise le faible, il est un Dieu puissant qui protège celui-ci et qui ne l'abandonne jamais<sup>550</sup> ». » Malheureusement, cet univers dystopique reste fidèle à ses lois intrinsèques qui récompensent le vice, puisque Rodin, le médecin fou, est largement gratifié pour ses méfaits. Mais Justine renchérit pour elle-même. « « Qu'il soit fortuné, le scélérat, me dis-je, qu'il le soit, dès que la providence le veut ! et toi, souffre, malheureuse créature, souffre sans te plaindre, puisqu'il est dit que les tribulations et les peines doivent être l'affreux partage de la vertu ; n'importe, je ne m'en dégoûterai jamais<sup>551</sup> ». » Justine est alors contactée, par valet interposé, par une ancienne connaissance : Saint-Florent souhaite la revoir. Lors de la rencontre, il est déjà fort

---

548 *Ibid.*, p. 246.

549 *Ibid.*, p. 251.

550 *Ibid.*, p. 255.

551 *Ibid.*

hautain et libertin, par conséquent, il n'est pas question de pardon ou de rédemption. Ses inclinations n'ont fait qu'empirer, comme c'est le lot de tous les libertins. Il veut tout simplement que Justine devienne sa rabat-teuse pour attirer plus de victimes à lui. Pour Saint-Florent, la vertu n'est pas dans la nature et ne mérite donc aucune considération, tandis que pour Justine, le fait qu'elle vienne de la civilisation n'y change rien, et la pratique de l'empathie est la plus grande des récompenses pour l'homme vertueux. Saint-Florent ramène une fois encore les inclinations dominantes à la manière dont les organes sont disposés. Il n'y a rien de très nouveau dans l'explication organique prodiguée. L'entretien s'achève, chacun campant sur ses positions et Justine quitte Lyon. Elle se fait ensuite voler sa bourse par une vieille femme qui feint l'indigence et la faiblesse, montrant que le monde est décidément implacable dans sa logique anti-vertueuse. Elle vient ensuite en aide à un dénommé Roland qui lui propose de la suivre. La nigarde Justine n'anticipe rien de ce qui va suivre, comme à l'accoutumée. Sade fait grandement rimer vertu avec naïveté et même avec bêtise. L'histoire se répète et en route pour la demeure de Roland, voilà Justine à nouveau coupée du monde. Elle se croit « au bout de l'univers<sup>552</sup> ». Roland est en fait le chef d'une bande de faux-monnayeurs qui va réduire Justine aux travaux forcés. Il réagit exactement comme le fait Saint-Florent. Il n'est pas question de reconnaissance, juste de suivre ses inclinations propres, donc il ne doit rien à Justine. « Et comment te vint-il jamais dans l'esprit qu'un homme qui, comme moi, nage dans l'or et l'opulence, daigne s'abaisser à devoir quelque chose à une misérable de ton espèce ? M'eusses-tu rendu la vie, je ne te devrais rien, dès que tu n'as agi que pour toi : au travail, esclave, au travail<sup>553</sup> ! » Roland pratique également l'inceste, puisque sa sœur est aussi sa compagne. Il fait mine de tuer Justine en la plaçant dans un cercueil et fait montre du solipsisme psychologique le plus total, en bon libertin qu'il est. « — Non, non, il faut que tu périsses ; je ne veux plus m'entendre reprocher tes petits bienfaits ; j'aime à ne rien devoir à personne, c'est aux autres à tenir tout de moi [...]»<sup>554</sup>. » Les épisodes de maltraitance s'enchaînent et Roland affirme qu'un libertin jouit bien mieux d'une femme qu'il a enlevée plutôt que s'il s'agissait de son épouse. Après avoir placé sa vie entre les mains de Justine pour connaître les sensations de l'asphyxie par strangulation, Roland contrevient à sa parole et menace de tuer Justine qui l'a pourtant épargné. Les schémas d'opposition entre le vice et la vertu se répètent inlassablement. Mais Roland souhaite lui insuffler la peur et l'expédier dans l'au-delà en une autre occasion. Il quitte son repère avec force et fracas et son successeur, Dalville, traite les prisonnières infiniment mieux que lui, tout en étant lui-même membre de la troupe de faux-monnayeurs. Alors que la douce vertu semble régner en maître, les forces armées de Grenoble

---

552 *Ibid.*, p. 268.

553 *Ibid.*, p. 269.

554 *Ibid.*, p. 276.

viennent se saisir de Justine et de ses compagnons, et les emmènent à Grenoble pour les juger. La vertu ne saurait avoir séjour sans être sanctionnée. Le dénommé M. S\*\*\* sauve Justine de l'échafaud en plaidant sa cause devant la justice. Enfin, son existence semble s'améliorer. Justine tombe nez-à-nez avec Dubois, alors qu'elle s'apprêtait à se construire une nouvelle vie. Dubois tient un discours fort libertin qui explique pour la énième fois à Justine qu'il convient de se comporter en fonction de ce que le monde offre. Comme le monde est terriblement vicieux, les libertins réussissent leurs entreprises et les vertueux échouent. Mais tout est une affaire d'équilibre voulu par la nature, et en d'autres lieux et circonstances, la vertu triomphe très certainement. Dubois procède ensuite à l'explication de l'inutilité du remord, à l'instar de tous les libertins. Le remord disparaît d'autant plus que l'individu s'habitue à la pratique du crime. Dubois poursuit et fait un condensé des leçons libertines sur l'athéisme et le rejet des normes. Elle propose ensuite de voler un dénommé Dubreuil qui est tombé éperdument amoureux de Justine. Celle-ci accepte, avec comme à chaque fois, l'intention de doubler l'individu complotant pour sauver l'innocent. Justine ne parvient pas à ses fins, Dubreuil est empoisonné par Dubois et cette dernière vole le peu de ressources que Justine possédait avant de prendre la fuite. Elle semble en sécurité lorsqu'elle reprend la route, mais trois hommes se saisissent d'elle et l'enlèvent une fois de plus. Les ravisseurs emmènent Justine à la rencontre de Dubois qui souhaite par-dessus le marché se venger de la pauvre. Elle livre Justine à un libertin qui s'amuse de ses malheurs et semble fermement décidé à lui ôter la vie. Alors qu'elle désespère, Dubois lui propose une nouvelle trahison. Le but profond de la manœuvre est de confronter Justine à ses propres principes. Tuer un libertin et garder la vie, ou se laisser tuer au nom de la vertu, voici le dilemme. Justine s'obstine et Dubois se détourne d'elle. Justine, refusant de commettre une nouvelle exaction, est immédiatement arrêtée par les autorités pour d'autres crimes qu'elle n'a pas commis. À nouveau emprisonnée, son seul recours est de convoquer le père Antonin qui consent à sauver Justine en échange de son esclavage au couvent. Celle-ci refuse et le religieux la viole et prend congé. Justine fait ensuite appeler Saint-Florent qui la renvoie vers un certain Cardoville. Il s'agit d'un homme de loi, à qui la vertu est chose étrangère, comme il se doit dans la pensée sadienne. « Cruelle injustice de la providence, il est donc possible que le crime effraie la vertu<sup>555</sup>! » Aidés de deux valets, les libertins abusent de Justine. Les jours suivants, ils la font néanmoins accuser de tous les crimes qu'elle n'a pas commis et l'accablent même davantage. Celle-ci fulmine, trompée et impuissante, comme toujours. « — Scélérat, m'écriai-je, je m'en rapporte au Dieu juste qui me vengera de tes crimes, il démêlera l'innocence, il te fera repentir de l'indigne abus que tu fais de ton autorité<sup>556</sup>! » La foudre céleste ne tombe pas sur Cardoville qui se retire en paix,

---

555 *Ibid.*, p. 327.

556 *Ibid.*, p. 337.

mais Justine ne croit pas si bien pressentir ce qui va suivre. Elle est alors conduite à Paris où elle achève son récit à Madame de Lorsange, dont elle ignore encore qu'elle est sa sœur Juliette. Celle-ci identifie son sang et les deux femmes s'enlacent, émues des retrouvailles. M. de Corville et Juliette prennent alors soin de Justine et l'accueillent avec toute la douceur du monde. La tentative d'arrêter Saint-Florent et Cardoville échoue, ce qui ne devrait plus étonner aucun lecteur. Justine, habituée à l'infortune, ne croit pas un seul instant à ce revirement de destin. « Je ne suis pas née pour tant de félicités, disait-elle à M<sup>me</sup> de Lorsange.... Oh ! ma chère sœur, il est impossible qu'elles soient longues<sup>557</sup>. » En effet, si la foudre épargne les libertins, elle trouve sans coup férir le moyen de calciner le corps de Justine qui meurt instantanément. Juliette, bouleversée, se reprend de ses crimes, ce qu'elle ne fera plus dans le roman qui lui est dédié et duquel nous avons précédemment traité. Le récit s'achève sur l'importance de la rédemption de Juliette et sur des réflexions qui incitent le lecteur à la vertu, du moins en apparence. La pensée de Sade est-elle en constante évolution, ou bien recourt-il à l'ironie la plus totale ?

« Ô vous qui répandîtes des larmes sur les malheurs de la vertu ; qui plaignîtes l'infortunée Justine ; en pardonnant les crayons, peut-être un peu forts que l'on s'est trouvé contraints d'employer, puissiez-vous tirer au moins de cette histoire le même fruit que M<sup>me</sup> de Lorsange ! Puissiez-vous vous convaincre avec elle que le véritable bonheur n'est qu'au sein de la vertu, et que si, dans des vues qu'il ne nous appartient pas d'approfondir, Dieu permet qu'elle soit persécutée sur la terre, c'est pour l'en dédommager dans le ciel par les plus flatteuses récompenses<sup>558</sup> ! »

La position éthique personnelle de Sade devient de plus en plus énigmatique, d'autant qu'il brouille les pistes à loisir. À défaut d'être ouvertement révolutionnaire ou anarchiste, Sade pousse en tout cas le peuple à la révolte, ou plutôt incite chaque individu à s'affirmer pleinement et à jouir égoïstement de tout ce dont il dispose à sa portée.

« S'il est impossible de prétendre que cette cruauté soit moralement bonne, on peut dire qu'elle participe d'une éthique dans la mesure où sa pratique est étayée par une pléthore de

---

557 *Ibid.*, p. 342.

558 *Ibid.*, p. 345.

justifications. Sade soutient, en effet, que dans les conditions imposées par la morale bourgeoise, règne de l'indifférenciation et de l'interchangeabilité des individus, la cruauté sexuelle est un moyen de rétablir l'individualité et la passion<sup>559</sup>. »

Ce que Kierkegaard fait avec la foi en faisant advenir l'individu à lui grâce à Dieu, Sade le fait à sa manière grâce à la cruauté sexuelle. Victime ou bourreau, c'est l'acte charnel, la souffrance et la jouissance qui affirment le caractère unique et organique de l'individu. Justine n'est pas un personnage dont la dynamique appartient au XIX<sup>e</sup> siècle, mais son indignation constante face à ces infâmes libertins, comme le gros porc Gernande, est un appel à la lutte des classes avant l'heure. D'une faiblesse et d'une naïveté qui frisent la bêtise et finissent même par agacer, elle est également et paradoxalement d'un courage et d'une abnégation héroïques, comme en témoigne son corps de plus en plus meurtri, qui sert implicitement à dénoncer les injustices sociales, la méchanceté des hommes et la laideur du monde.

« En tout cas, au XIX<sup>e</sup> siècle, *Justine* aura été le plus lu des livres de Sade. Livre qui rend fou, ira jusqu'à prétendre Jules Janin, et il n'a peut-être pas tout-à-fait tort, quand, au moment où le corps profane cherche à se réinventer, les aventures de Justine peuvent être perçues comme l'histoire d'une formidable revanche du corps, que chaque malheur vient inscrire sur la vertu en personne<sup>560</sup>. »

Le corps prend ainsi une revanche à sa manière, puisqu'il est mis à nu dans l'écriture sadienne comme jamais auparavant. Mais s'il y a pluralité de messages implicites, le message explicite est quant à lui on ne peut plus clair : si tu pratiques la vertu dans un monde vicieux, tu le paieras de la souffrance de ton corps. Quant à devenir fou en lisant un livre, nous pouvons nous contenter de laisser cela aux esprits faibles, qui feraient d'ailleurs mieux de ne pas lire *La nouvelle Justine*, ni *Juliette ou les prospérités*, ni *Les 120 Journées de Sodome* sous peine d'internement. Par ailleurs, on s'attend également à ce que Justine flanche et s'effondre, à ce que son corps cède, mais il n'en est jamais rien. Sa résistance et son abnégation sont admirables, mais sa naïveté et son fanatisme sont détestables. Elle ne recourt jamais à la violence et sa révolte personnelle ne peut donc jamais aboutir. Les personnages sadiens sont répartis dans des catégories très peu évolutives. « De toute

---

559 Judith Butler et al., « Beauvoir sur Sade. De la sexualité à l'éthique », in *L'Homme & la société*, n° 150-151, Paris, ARSSH, 2003/4, DOI 10.3917/lhs.150.0069, p. 78.

560 Annie Le Brun, *Attaquer le soleil*, Paris, Musée d'Orsay / Gallimard, 2014, p. 134.

manière, l'éducation ne permet jamais de passer d'une classe à l'autre : Justine, que l'on chapitre combien de fois, ne sort jamais de son état victimal<sup>561</sup>. » Chaque personnage a une capacité d'action et un territoire limités. Chacun incarne une fonction et des traits desquels ils ne sortent pas. Justine ne sera que vertueuse et les libertins ne seront que vicieux. Cela provient probablement du fait qu'à l'origine, *Les infortunes de la vertu* se construisait comme un conte licencieux, dont on sait qu'investir un personnage d'un seul concept et le faire l'exalter - tout en le limitant strictement à ce concept précis - est un procédé littéraire bien connu. Il n'y a aucune entente possible entre le vice et la vertu, et les amitiés libertines que nous évoquons à plusieurs reprises sont pour le moins instables.

« D'une classe à l'autre, les individus n'ont aucun rapport (hors ceux de la pratique libertine) ; mais les libertins eux-mêmes communiquent de deux façons : par des contrats (celui qui lie Juliette à Saint-Fond est très minutieux) ou par des pactes : celui que concluent Juliette et Clairwil est empreint d'une amitié vive, enflammée. Contrats et pactes sont à la fois éternels (« voilà une aventure qui nous lie pour jamais ») et révocables du jour au lendemain : Juliette précipite Olympe Borghèse dans le Vésuve et finit par empoisonner Clairwil<sup>562</sup>. »

Il n'y a pas non plus de pardon ou de rédemption, sauf lorsque les libertins sont à peine mauvais et sauvables, auquel cas ils ne sont pas réellement libertins. Le pardon fonctionne entre les vertueux, mais n'a aucun sens pour les libertins. La vengeance n'est pas plus importante et ne repose pas sur l'honneur, mais sur la volonté de prodiguer plus de mal ou non. Pratiquer le mal n'a besoin d'aucune justification préalable, juste d'une volonté, d'une occasion et de corps sur lesquels sévir.

« En fait, c'est ici le moment de le dire, hors le meurtre, il n'y a qu'un trait que les libertins possèdent en propre et ne partagent jamais, sous quelque forme que ce soit : c'est la parole. Le maître est celui qui parle, qui dispose du langage dans son entier ; l'objet est celui qui se tait, reste séparé, par une mutilation plus absolue que tous les supplices érotiques, de tout accès au discours, puisqu'il n'a même aucun droit à recevoir la parole du maître (les harangues ne s'adressent qu'à Juliette et à Justine, victime ambiguë, pourvue d'une parole narratrice)<sup>563</sup>. »

---

561 Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, p. 28.

562 *Ibid.*, p. 29.

563 *Ibid.*, p. 34.

Il convient toutefois de préciser que les chefs d'orchestre sont toujours les libertins les plus puissants de chaque scène, et par conséquent ceux qui parlent le plus. Mais Juliette participe activement aux discussions et Justine s'oppose par la parole aux libertins. Elle ose contredire et refuser de consentir par la parole, mais ne se défend pas physiquement, ce qui ne fait qu'attiser le désir des libertins. Justine est prédestinée à ce sort aussi tragique que ridicule, sauf si elle change de paradigme existentiel, ce à quoi elle se refuse catégoriquement.

« Ainsi, je l'ai déjà dit d'ailleurs, il suffit que Justine, poussée par la piété, entre dans une église pour que la voûte lui tombe sur la tête ; de même que, trop timide pour s'aventurer sur un pont branlant, elle s'embarque sur un bateau qui chavire, et ainsi de suite jusqu'à ce que la foudre, en la tuant, vienne nier dans le plus grand éblouissement physique le sens même de cette existence qui refuse la réalité du corps<sup>564</sup>. »

Ainsi, Justine est une anomalie dans un monde qui refuse la vertu. Mais elle n'a rien de christique. Conformément à la croyance en la nature comme cause première, personne n'en a rien à faire de son décès qui ne sert d'exemple qu'au lecteur et pas aux personnages du roman qui sont dans l'indifférence la plus totale. La conversion de Juliette n'est qu'une étape très temporaire qui sera reniée dans *Juliette ou Les prospérités du vice*. Justine, quant à elle, est simplement recyclée par la nature qui n'a décidément plus aucun besoin d'elle.

---

564 Annie Le Brun, *On n'enchaîne pas les volcans*, Paris, Gallimard, 2006, p. 134.



### 2.1.3 : Le Sade de la politique.

« Simplement Voltaire s'en prend plutôt à la religion, Jean-Jacques à la société, Diderot à la morale. Et Sade tout à la fois<sup>565</sup>. »

Sade publie *La philosophie dans le boudoir ou Les instituteurs immoraux* en 1795. Le positionnement de l'auteur vis-à-vis de la politique est problématique, non pas parce que sa pensée est naturellement instable, mais parce qu'elle évolue notablement en une vingtaine d'années. En 1782, le moribond salue respectueusement le roi<sup>566</sup>, tandis qu'en 1801, Juliette conseille aux rois et au pape de renoncer à leurs privilèges et de devenir des bourgeois<sup>567</sup>. Le texte célèbre, inclus dans *La philosophie dans le boudoir*, à savoir *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, apporte des éléments de réponse sur la vision politique de Sade. La préface de Pierre Klossowski à *La philosophie dans le boudoir* porte d'ailleurs le titre de ce passage bien précis sur la politique qui va nous intéresser tout particulièrement. Il y soutient que la Révolution française provient de la rencontre de deux groupes distincts avec des revendications différentes. D'une part, le peuple est attiré par l'homme naturel, il veut au moins pouvoir vivre dans la normalité et la banalité, et pas seulement dans la misère. D'autre part, la classe dirigeante a pour ambition de transformer la société en profondeur et toute l'anthropologie avec elle. « [...] les élaborations les plus osées de la pensée individuelle ont quelque chance de se traduire en expérience<sup>568</sup>. » Mais ces élites se trompent lourdement, et leurs penchants pour la constitution d'une morale nouvelle ne prendront pas racine. La France troquera un roi pour un empereur, et la Terreur infligera une nouvelle forme de contrainte aux esprits libres qui, loin d'être des réformateurs, verront leurs têtes tomber et rouler à côté de la guillotine, tel « le fruit déjà pourri<sup>569</sup> » dont l'humanité ne veut plus, et veut encore moins comme exemple à suivre. Les libertins ne pouvaient assouvir leurs passions qu'en raison de leurs privilèges, et la grogne des masses les en prive par la violence, de façon erratique. Les masses ne veulent pas, pendant la reformation du corps social, de la lucidité des hommes privilégiés. Si Sade prêche le mal

---

565 Jean Paulhan, *Le marquis de Sade et sa complice*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1987, p. 59.

566 Sade l'écrit-il d'ailleurs par conviction, ou parce qu'il a peur de la censure et des représailles ?

567 La question est assez similaire. Sade a-t-il changé d'avis sur le régicide, ou émet-il une critique déguisée ?

568 Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 3-4, préface de Pierre Klossowski, *La philosophie dans le boudoir*, 1795, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, p. 350.

569 *Ibid.*

dans la France en révolution, autant lui faire goûter à sa propre philosophie. Il n'échappe d'ailleurs que de peu à la condamnation à mort. De tout cela découle le sentiment d'inadéquation de Sade et sa nécessité d'écrire.

« Sade doit nécessairement éprouver la Révolution jacobine comme un concurrent détestable qui déforme ses idées et compromet son entreprise : alors que Sade voudrait instaurer le règne de l'homme intégral, la Révolution veut faire vivre l'homme naturel. Pour cet homme naturel, la Révolution embauche toutes les forces qui au fond appartiennent à l'homme intégral et devraient contribuer à son épanouissement. Il n'y a de pire ennemi pour l'homme intégral que Dieu ; or, en tuant le roi, représentant temporel de Dieu, on a du même coup tué Dieu dans les consciences, et ce meurtre incommensurable ne peut avoir qu'une conscience incommensurable : l'avènement de l'homme intégral. Ainsi l'homme intégral porte le sceau du crime, du plus redoutable de tous les crimes : le régicide<sup>570</sup>. »

Klossowski met bien en évidence le hiatus entre la classe dominante et le peuple. En revanche, il se trompe en opposant l'homme intégral de Sade et l'homme naturel. L'homme de Sade est intégral et naturel. Intégral dans son athéisme, à aucun moment il ne renonce à la nature qui est la cause première agissante dans le monde et l'univers. Sade voit la menace d'une corruption toujours plus grande une fois la monarchie mise à terre. Les républicains ont trouvé une grande force pour prendre toujours plus de « décisions sanglantes<sup>571</sup> ». Les rapports de hiérarchie théocratiques vont se transformer en de nouveaux rapports de maîtres et d'esclaves, comme la révolution industrielle aura tendance à le confirmer au XIX<sup>e</sup> siècle. « La hiérarchie théocratique est censées mettre fin à l'antique loi de la jungle ; l'homme créé à l'image de Dieu ne peut exploiter l'homme ; tout homme est serviteur de Dieu<sup>572</sup>. » Dès que le seigneur se détourne de son roi et met en doute l'existence de Dieu, la loi de la jungle retourne en vigueur et les rapports du fort et du faible s'instaurent à nouveau. Les esclaves dans la Révolution assument le crime des maîtres, avant de les tuer eux aussi. « Tel est bien, semble-t-il, le cercle vicieux de cette thèse insidieuse qui veut qu'une nation qui a secoué son joug monarchique ne puisse se maintenir que par des crimes, parce qu'elle est déjà dans le crime ; cercle vicieux dans lequel Sade veut enfermer la Révolution<sup>573</sup>. » La république n'a pas de fondement sain, ni peut-être de fondement du tout, elle est comme la monarchie, mais en constante

---

570 *Ibid.*, p. 353.

571 *Ibid.*, p. 354.

572 *Ibid.*, p. 354.

573 *Ibid.*, p. 356.

insurrection. Klossowski exagère très certainement lorsqu'il rapporte le crime des républicains à la théocratie. Cette dernière n'existe déjà plus dans la pensée sadienne. La morale des hommes est déjà démise de Dieu. Le crime n'est d'ailleurs pas immoral chez Sade, puisqu'il est naturel. Klossowski oublie encore l'aspect naturel intrinsèque des écrits sadiens.

Il faut tout de même concéder que le régicide est une parodie de déicide, déjà effectué par « le grand seigneur libertin<sup>574</sup> » en pensée. C'est Robespierre qui affirmera que Louis XVI doit mourir, parce qu'il est coupable du point de vue de la Révolution. Si on lui attende un procès, il peut survivre, et tous les révolutionnaires seront jugés coupables et punis à sa place. La mise à mort du roi est une mesure de salut et de santé publique. Klossowski soutient que Sade voit poindre un nouveau pacte entre les hommes à cause du régicide. « Pour Sade, la mise à mort du roi plonge la nation dans l'inexpiable : les régicides sont des parricides. Et c'est sans doute parce qu'il y voyait une force coercitive que Sade voulait substituer à la fraternité de l'homme naturel cette solidarité du parricide propre à cimenter une communauté qui ne pouvait être fraternelle parce qu'elle était caïnique<sup>575</sup>. » Les esclaves révoltés contre le père et parricides peuvent-ils à nouveau prétendre à l'innocence ? Les hommes ont usé de l'état de nature contre le roi et veulent ensuite rétablir le pacte social. Les Français ne voulaient pas rétablir l'iniquité, mais la pratiquer à leur tour. Ils ne pourront vraisemblablement pas en sortir avant un nouveau bouleversement de l'ordre établi.

« Le pacte social, une fois le tyran anéanti, peut-il exister unilatéralement pour les citoyens entre-eux ? Les tribunaux, les procédures judiciaires peuvent-ils subsister pour les membres de la cité ? Comment cela ? réplique Sade. Vous vous êtes révoltés contre l'iniquité ; pour vous, l'iniquité consistait à être exclus de la pratique de l'iniquité ; en vous révoltant contre l'iniquité, vous n'avez répliqué que par l'iniquité puisque vous avez tué vos maîtres comme vos maîtres avaient tué Dieu dans leur conscience. La justice, pour vous, à moins que vous ne rentriez dans la servitude, la justice, pour vous, et vous en avez donné des preuves sanglantes, ne peut consister que dans la pratique commune de l'iniquité individuelle. Comment ferez-vous appel, sinon à Dieu, de moins à un ordre identique qui vous assurerait la tranquille jouissance des bénéfices de l'insurrection ? Tout ce que vous entreprendrez désormais portera la marque de l'assassinat<sup>576</sup>. »

---

574 *Ibid.*, p. 357.

575 *Ibid.*, p. 358.

576 *Ibid.*, p. 359.

Klossowski le souligne, Sade dans *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, n'est absolument pas complaisant avec les républicains. Après avoir émis quelques hypothèses de ce qu'il leur serait possible de faire, il va immédiatement les confronter et leur laisser peu de marge de manœuvre. La République risque de précipiter la destruction de la société. Klossowski dénonce cette exagération qui prend la forme d'une « utopie du mal<sup>577</sup> » entraînant une profonde régression de la société et des hommes. Une société fondée sur le mal ne pourrait fonctionner - ce que nous avons déjà affirmé précédemment - en raison de son instabilité essentielle, et Klossowski ajoute avec originalité que l'ennui de la répétition du crime finirait par l'endiguer. Cet argument est néanmoins trop secondaire et arbitraire pour être pris comme authentiquement destructeur du mal. Bien au contraire, les criminels chevronnés, en particulier les auteurs de meurtres en série ont plutôt toujours une envie irrépressible de continuer, à l'image des libertins de Sade. En revanche, Klossowski montre encore une fois toute la perplexité qu'on peut ressentir à la lecture de l'auteur. Quel est son réel point de vue politique ? N'embrasse-t-il les Lumières que pour mieux les dénoncer ?

« Aussi bien, tout en reconnaissant à Sade son caractère d'exutoire, devons-nous lui attribuer une fonction dénonciatrice des forces obscures camouflées en valeurs sociales par les mécanismes de défense de la collectivité ; ainsi camouflées, ces forces obscures peuvent mener dans le vide leur ronde infernale. Sade n'a pas craint de se mêler à ces forces, mais il n'est entré dans la danse que pour arracher les masques que la Révolution avait placés sur elles afin de les rendre acceptables et d'en permettre la pratique innocente aux enfants de la patrie<sup>578</sup>. »

Nous allons examiner le texte en lui-même (*Français, encore un effort si vous voulez être républicains*), afin d'y observer toute sa polysémie. Sade met une distance narrative, puisque Dolmancé l'a trouvé sous la forme d'une brochure distribuée et n'admet que très indirectement en être l'auteur. Une nouvelle distanciation s'opère, lorsque le Chevalier prête sa voix pour la lire à la place de son auteur présumé. Il y a donc une triple distanciation. Sade s'exprime à travers un personnage qui s'éloigne de son propre écrit et le fait lire à un tiers. La première partie s'intitule : *La religion*. Si la république a des lois, elle a également besoin d'un culte. Mais il ne faut surtout pas que cette religion nouvelle soit le christianisme. L'énergie républicaine a détruit le christianisme, il

---

577 *Ibid.*, p. 363.

578 *Ibid.*, p. 365.

ne faut donc pas y retourner, sous peine de ne pas régénérer les hommes. « Ne perdons pas de vue que cette puéride religion était une des meilleures armes au mains de nos tyrans : un de ses premiers dogmes était de rendre à César ce qui appartient à César ; mais nous avons détrôné César et nous ne voulons plus rien lui rendre<sup>579</sup>. » Il faut absolument limiter les ressources et la puissance du clergé, sous peine de le voir renchaîner le peuple à une hiérarchie religieuse et même à un roi, avant « dix ans<sup>580</sup> ». Sade insiste sur la ténacité des potentiels fantômes du passé et sur le fait que lorsqu'on prive un homme ou un groupe de quelque chose, il fera tout pour le récupérer s'il en a la force et l'opportunité. « Quel sera le prêtre qui, comparant l'état où l'on vient de le réduire avec celui dont il jouissait autrefois, ne fera pas tout ce qui dépendra de lui pour recouvrer et la confiance et l'autorité qu'on lui a fait perdre ? Et que d'êtres faibles et pusillanimes redeviendront bientôt les esclaves de cet ambitieux tonsuré<sup>581</sup> ! » C'est le devoir des Français de porter l'athéisme jusqu'au démantèlement de Rome. « Ce n'est plus ni aux genoux d'un être imaginaire ni à ceux d'un vil imposteur qu'un républicain doit fléchir ; ses uniques dieux doivent être maintenant le *courage* et la *liberté*<sup>582</sup>. » Tous les hommes qui voudraient revenir au système précédent sont des traîtres, et l'intégralité des royalistes et des aristocrates en sont. De prime abord, Dolmancé à travers Sade est entièrement en faveur de la République. Mieux vaudrait de loin une religion polythéiste avec plusieurs dieux et des héros comme à Rome, plutôt qu'un quelconque nouveau théisme, qualifié encore de « fantôme<sup>583</sup> ». Le Dieu unique et les prophètes sont une invention des législateurs pour mieux gouverner. Sade renchérit : que la France donne le modèle et anéantisse les cultes dans toute l'Europe. Dans un régime libre, la religion n'a pas sa place. Il ne faut pas écouter « l'infâme Robespierre<sup>584</sup> » qui a voulu réhabiliter Dieu. La nouvelle société devrait s'inspirer de certaines valeurs du paganisme, reposer sur la liberté et le civisme exemplaire. Il faut aussi extirper la superstition du cœur des hommes du peuple. Étonnamment stirnérien, Sade reconnaît la valeur des actions du peuple depuis 1789, soit en seulement six ans, et met l'éducation au centre de la politique. « [...] votre éducation nationale fera le reste ; mais travaillez promptement à cette besogne ; qu'elle devienne un de vos soins les plus importants ; qu'elle ait surtout pour base cette morale essentielle, si négligée dans l'éducation religieuse<sup>585</sup>. » Cette morale essentielle est composée d'athéisme et de principes sociaux

579 Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 3-4, *La philosophie dans le boudoir*, 1795, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, p. 479.

580 *Ibid.*

581 *Ibid.*

582 *Ibid.*, p. 480.

583 *Ibid.*, p. 482.

584 *Ibid.*, p. 484.

585 *Ibid.*, p. 486.

solides, desquels peuvent émerger des vertus civiques. Le bonheur redevient surprenamment le même que celui du moribond : « [...] ce bonheur consiste à rendre les autres aussi fortunés que nous désirons l'être nous-mêmes<sup>586</sup>. » L'éducation doit pourtant reposer sur l'égoïsme naturel, principe premier de l'existence auquel Stirner fait sans cesse allusion ! La vertu doit être nécessaire à l'égoïsme, puis au bonheur, dans ce nouveau système civique républicain décrit par Sade. La nature reste première et l'athéisme doit être intégral dans l'éducation. « L'ignorance et la peur, leur direz-vous encore, voilà les deux bases de toutes les religions<sup>587</sup>. » De l'athéisme, de la confiance en la nature, de l'égoïsme et du civisme naîtront un véritable patriotisme défait des tyrans. Sade appelle à la destruction des idoles et des lieux de culte, mais pas au massacre ou à la déportation (ou à l'emprisonnement) des hommes. Il faut transformer les prêtres en soldats, pour user de leur combativité à des fins républicaines. Les prosélytes du faux Dieu seront punis par l'humiliation publique et les récidivistes par la prison, pourtant abhorrée par Sade. Les blasphèmes et les ouvrages athées devront ensuite être encouragés pour achever la transformation spirituelle des peuples de toute l'Europe. Un républicain inspiré par la nature, mené par son civisme et son égoïsme a pour seul guide « la vertu<sup>588</sup> » et comme unique frein « le remord<sup>589</sup> ». L'emploi de la vertu et du remord par des libertins est pour le moins suspect. La seconde partie intitulée *Les Mœurs* a de fortes chances de mettre un sérieux bémol à ces enthousiastes propos progressistes et républicains.

Les mœurs françaises vont servir à établir les lois. Sade opère un renversement incroyable en proposant des lois adaptées à une république fondée sur la liberté et l'égalité, plutôt que sur les vices et les vertus que la nature inspire, du moins de prime abord. Cela dit, de nombreux délits disparaissent dès lors qu'on abolit tous les crimes envers la divinité. Si les religions ne sont pas réduites à la comédie, les hommes recommenceront à se battre pour elles et des préférences apparaîtront. Enfin, « [...] de la *théocratie* réédifiée renaîtra bientôt l'*aristocratie*<sup>590</sup> ». Il faut qu'il n'y ait « plus de dieux » et que la moquerie en vienne à bout, plutôt que la colère et la violence. Il faut donc qu'il n'y ait aucune loi contre les délits religieux. Les seconds devoirs des hommes concernent les liens entre les hommes, le vivre ensemble. Il n'est plus question d'aimer l'autre comme son prochain, ce qui est incompatible avec l'égoïsme qui donne toujours préférence à soi-même, mais comme « [...] des frères, des amis que la nature nous donne, et avec lesquels nous devons vivre

586 *Ibid.*

587 *Ibid.*, p. 487.

588 *Ibid.*, p. 489.

589 *Ibid.*

590 *Ibid.*, p. 491.

d'autant mieux dans un État républicain que la disparition des distances doit nécessairement resserrer les liens<sup>591</sup>. » Sade précise toutefois qu'il n'y aura pas d'universalité dans les lois. Comme l'inégalité est naturelle, il ne sauraient y avoir de lois similaires à tous. « Je conviens que l'on ne peut pas faire autant de lois qu'il y a d'hommes ; mais les lois peuvent être si douces, en si petit nombre, que tous les hommes, de quelque caractère qu'ils soient, puissent facilement s'y plier<sup>592</sup>. » C'est dès lors à la loi de s'adapter à l'individu et de le sanctionner proportionnellement à la gravité de la faute, puisqu'il est naturel que les hommes ne parviennent pas tous à la même conduite et aux mêmes facultés. La peine de mort ne doit plus jamais, sous aucun prétexte, être prononcée. Le crime de calomnie est ensuite examiné. Si un vicieux est calomnié, les autres hommes découvriront sa perversion. Si la calomnie porte sur un objet ou une caractéristique, elle peut, même si elle est exagérée, éviter des déboires. Enfin, si la calomnie porte sur un homme vertueux, il doit immédiatement dissiper la chose comme un simple malentendu. « La calomnie porte-t-elle au contraire sur un homme vertueux ? qu'il ne s'en alarme pas : qu'il se montre, et tout le venin du calomniateur retombera bientôt sur lui-même. La calomnie, pour de telles gens, n'est qu'un scrutin épuratoire dont leur vertu ne sortira que plus brillante<sup>593</sup>. » La calomnie devient donc utile en renforçant la motivation et la vertu. L'examen du vol succède à celui de la calomnie. Si la propriété doit être respectée, le vol permet d'égaliser les possessions. Les nantis devraient céder davantage de leurs biens en vue d'un rééquilibrage des ressources. Le serment du respect des propriétés enchaîne les pauvres aux riches. Les pauvres n'ont aucune raison, en vertu de l'égoïsme, de le respecter. Il n'y a pas de donnant-donnant, le riche conserve, et le pauvre qui n'a rien n'a pas le droit de prendre, ni même indirectement de demander. Sade suggère de punir celui qui est assez négligent pour se faire voler, mais pas les voleurs. Cela n'a malheureusement que peu de sens, puisque tous les hommes se mettraient à voler, et à user de violence ce faisant, les uns contre les autres. Sade passe ensuite en revue le libertinage et les crimes sexuels. Les propos de l'auteur deviennent de plus en plus étranges, puisqu'il incite les républicains à être dans un rapport de force insurrectionnel permanent avec leur gouvernement. Ils ne doivent pas forcément être très moraux, mais toujours vindicatifs et dans un état d'intensité de leurs actions élevé, pour pouvoir s'opposer à tout moment par la guerre aux États voisins envieux. La pudeur est ensuite évaluée. Elle est un effet de la corruption de la nature, plutôt que de la coquetterie des femmes. La pudeur est censée prévenir un certain nombre de crimes sexuels, ce que Sade ne nie pas. Mais ce n'est pas l'objet de sa réflexion et d'ailleurs cela n'excuse pas les actes de violence. Il ne faut pas ignorer tous les appels à la luxure, mais les maîtriser. Le

---

591 *Ibid.*, p. 492.

592 *Ibid.*, p. 493.

593 *Ibid.*, p. 495.

citoyen doit pouvoir se livrer à la luxure autant qu'il le souhaite, car c'est la passion la plus forte en l'homme. Des établissements liés à la luxure seront disponibles partout sur le territoire et les libertins pourront jouir sans aucun refus de la part des prostituées. Le modèle étant celui de la Grèce antique, Sade veut une libération consentie des mœurs. La prostitution doit être la même pour les hommes et les femmes, au sein des établissements mentionnés. Sade défend à nouveau la nature et la liberté des femmes, le tout dans une optique d'union libre et libertine.

« Jamais un acte de possession ne peut être exercé sur un être libre ; il est aussi injuste de posséder exclusivement une femme qu'il l'est de posséder des esclaves ; tous les hommes sont nés libres, tous sont égaux en droit : ne perdons jamais de vue ces principes ; il ne peut donc être jamais donné, après cela, de droit légitime à un sexe de s'emparer exclusivement de l'autre, et jamais l'un de ces sexes ou l'une de ces classes ne peut posséder l'autre arbitrairement<sup>594</sup>. »

Tous les liens entre les hommes sont chimériques, car contraires au principe fondamental de liberté. La possession ne concerne que les animaux et l'immobilier. Le viol est néanmoins toléré, puisque présent dans la nature et reposant sur la force. Mais il doit être épisodique et avoir pour motif la jouissance uniquement. Voilà qui pose un nouveau problème très sérieux, pas uniquement en termes de séquelles et de dommages psychologiques, mais aussi de cohésion du corps social. Le libertin reste minoritaire au sein des citoyens qui veulent vivre leur monogamie paisiblement. Le libertinage devrait, dans la république, se cantonner aux maisons closes, mais Sade revient de façon trop radicale à son système de pensée. L'auteur procède avec ironie au démantèlement de sa nouvelle république.

« L'amour, qu'on peut appeler la *folie de l'âme*, n'a pas plus de titres pour légitimer leur constance ; ne satisfaisant que deux individus, l'être aimé et l'être aimant, il ne peut servir au bonheur des autres, et c'est pour le bonheur de tous, et non pour un bonheur égoïste et privilégié, que nous ont été données les femmes. Tous les hommes ont donc un droit de jouissance égal sur toutes les femmes ; il n'est donc aucun homme qui, d'après les lois de la nature, puisse ériger sur une femme un droit unique et personnel. La loi qui les obligera de se prostituer, tant que nous le voudrons, aux maisons de débauche dont il vient d'être question, et qui les y contraindra si elles s'y refusent, qui les punira si elles y manquent, est donc une loi des plus équitables, et contre laquelle aucun motif légitime ou juste ne saurait réclamer<sup>595</sup>. »

---

594 *Ibid.*, p. 502.

595 *Ibid.*, p. 503.



Sade poursuit son délire en affirmant que chaque homme pourra réclamer n'importe quelle femme de sa convenance et la prendre charnellement dans les maisons closes républicaines. Seuls l'âge et l'atteinte à la santé seront soumis à débat, et encore, ces principes sont contraires à ceux de la nature. Par conséquent, les lois devront favoriser la jouissance plutôt que protéger contre les torts commis. En contrepartie, les femmes pourront s'adonner à la luxure en toutes circonstances sans craindre de jugement ou de condamnation. Elles ne seront en rien obligées de s'attacher à un homme. Les enfants n'appartiendront plus à leurs pères qu'ils n'auront pas même le droit de connaître, mais à la république. D'autres maisons closes seront destinées aux femmes, sous la stricte direction et protection de la république. L'inceste ne sera pas plus répréhensible, puisque la cellule familiale est d'ores et déjà dissoute. Le viol est un moindre mal, car il ne fait qu'anticiper une relation charnelle future qui aurait eu lieu de toute façon. Quant à la sodomie, elle est parfaitement naturelle et ne mérite aucune sanction. Si elle favorise l'homosexualité, ce n'est toujours pas dramatique, comme ce fut le cas chez les Grecs. Les exemples de Sade deviennent à l'évidence caricaturaux et grand-guignolesques, érigeant des tendances minoritaires en généralités. « Toujours la pédérastie fut le vice des peuples guerriers<sup>596</sup>. » Tous ces goûts issus de la nature peuvent, comme à l'accoutumée, concerner les animaux et les monstres, rien de rationnel ne s'y oppose et le gouvernement ne devrait pas y faire obstacle.

Finalement, le meurtre est soumis à examen. Il cause par définition un tort irréparable à la victime, parce qu'il ôte la vie offerte par la nature. Toutefois, l'homme n'a rien d'exceptionnel au sein de la nature, si ce n'est son intellect et sa raison. La mort n'est qu'une « transmutation<sup>597</sup> » de l'énergie vivante. Le propos est habituel de la pensée sadienne : le meurtre est une inclination naturelle en l'homme, par conséquent il n'est pas répréhensible du point de vue de la nature. La politique, à travers la guerre, use du meurtre régulièrement pour établir la supériorité d'une nation sur une autre. Le meurtre n'est pas non plus un crime contre la société, puisque contrairement à ce que l'égoïsme fait croire à l'homme, il n'altère pas le cours de la nature négativement. « La nature entière n'en éprouverait pas davantage, et le sot orgueil de l'homme, qui croit que tout est fait pour lui, serait bien étonné, après la destruction totale de l'espèce humaine, s'il voyait que rien ne varie dans la nature et que le cours des astres n'en est seulement pas retardé<sup>598</sup>. » Si l'État est guerrier et républicain, il ne doit pas trop se préoccuper des meurtres. La France, déjà vieille et corrompue, ne

---

596 *Ibid.*, p. 511.

597 *Ibid.*, p. 515.

598 *Ibid.*, p. 517.

se maintiendra comme république que par « beaucoup de meurtres<sup>599</sup> ». Une nation nouvelle pourrait éventuellement reposer sur la vertu et gouverner par la douceur, mais une nation avec un héritage guerrier et meurtrier n'y parviendra jamais. L'idée que les hommes ne doivent pas être trop nombreux sur terre revient encore, comme dans les discours répétitifs des libertins comme Saint-Fond. « Gardez-vous de multiplier trop un peuple dont chaque être est souverain et soyez bien sûrs que les révolutions ne sont jamais les effets que d'une population trop nombreuse<sup>600</sup>. » La surpopulation mène à la chute, parce que les ressources ne lui suffisent pas à la souveraineté des individus et à une opulence partagée. Mais il faut supprimer en priorité les enfants en bas âge, plutôt que les adultes. Cette politique est en fait anti-prolifération et s'applique à toutes les espèces, y compris à l'homme. Comme dans les autres écrits, le talion est largement préférable à la peine de mort. Sade désapprouve par contre le suicide, comme si l'homme ne devait pas mésestimer le cadeau fait par la nature. Il résume tout son discours comme suit : « Faisons peu de lois, mais qu'elles soient bonnes<sup>601</sup>. » Les Français ne devraient pas non plus se mêler de trop de politique extérieure. Il est préférable que leur exemple fasse des émules sans trop interférer avec les choix des autres peuples, qui restent libres de leurs choix et mettront très certainement les rois à bas d'eux-mêmes. Sade achève le discours par une mise en garde déjà proférée : il ne faut pas faire marche arrière et retomber dans la tyrannie au nom d'un expansionnisme inconsidéré, même idéologiquement. La félicité doit d'abord être une affaire nationale, pour mieux inspirer passivement les autres nations.

On ne peut que remarquer que *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* se présente une fois encore sous la forme d'un discours plutôt que d'un échange, dont la paternité comme nous l'avons signalé est d'ailleurs incertaine ; entre Sade, Dolmancé, son auteur dans le roman et le chevalier qui prête sa voix pour la lecture.

« Le débat, le dialogue, au sens qu'ils prennent au sein de l'espace prétendument démocratique, sont des manifestations fallacieuses ou illusoire de l'échange. Au moins ont-ils le mérite d'identifier l'ennemi : celui que je suis devenu au sein du monde horizontal et, par conséquent, celui que l'Autre devient pour moi dans le mesure où il me dénie la qualité de témoin<sup>602</sup>. »

---

599 *Ibid.*

600 *Ibid.*, p. 520.

601 *Ibid.*, p. 523.

602 Richard Millet, « L'échange solipsiste », in *Roman 20-50*, n° 53, Villeneuve d'Ascq, PU du Septentrion, 2012/1,

En se débarrassant du roi et de l'aristocratie, la société républicaine s'organise effectivement plus horizontalement qu'auparavant. Mais dans l'échange solipsiste, les protagonistes restent des ennemis. Il n'y a pas d'Autre chez Sade, juste des autres, dont l'individualité souveraine propre est exaspérante la plupart du temps. Sans oublier qu'il s'agit toujours d'une association d'égoïstes et d'hommes-machines. La sécurité n'est garantie nulle part et le système républicain risque de rejeter les valeurs naturelles et libertines, ce qu'il fera d'ailleurs au XIX<sup>e</sup> siècle au profit de l'industrialisation et de l'affrontement politique entre les impérialistes, les républicains et les socialistes. « C'est pourquoi l'Autre n'est plus que la métastase d'un narcissisme proliférant au sein de la grande maladie du sens dont la littérature peine à diagnostiquer les effets<sup>603</sup>. » Lorsque Sade écrit après la Révolution, il se trouve pris dans les prémisses de ces grands changements à venir. Lui-même dubitatif, il produit un sens contradictoire. Il commence par faire le tableau d'une république vertueuse entre des citoyens libres et égaux, avant de replonger dans son solipsisme naturel, où autrui n'est plus qu'une proie pour des libertins qui renaissent de leurs cendres dans le nouveau système, et plus généralement, pour le sujet souverain avide de puissance et pour l'aristocrate jaloux de ses anciens privilèges. Si la naissance et l'aristocratie sont déclassées, il reste la richesse et les possessions pour mieux jouir de l'existence.

« L'argent prouve le vice et il entretient la jouissance : non parce qu'il procure des plaisirs (chez Sade, ce qui « fait plaisir » n'est jamais là « pour le plaisir »), mais parce qu'il assure le spectacle de la pauvreté ; la société sadienne n'est pas cynique, elle est cruelle ; elle ne dit pas : il faut bien qu'il y ait des pauvres pour qu'il y ait des riches ; elle dit le contraire : il faut qu'il y ait des riches pour qu'il y ait des pauvres ; la richesse est nécessaire parce qu'elle constitue le malheur en spectacle. Lorsque Juliette, suivant l'exemple de Clairwil, s'enferme parfois pour considérer son or, dans une jubilation qui la conduit à l'extase, ce n'est pas la somme de ses plaisirs possibles qu'elle contemple, c'est la somme de ses crimes accomplis, c'est la misère générale, réfractée positivement dans cet or qui, étant là, ne peut être ailleurs ; l'argent ne désigne donc nullement ce qu'il acquiert (ce n'est pas une *valeur*), mais ce qu'il retire (c'est un lieu de séparation)<sup>604</sup>. »

C'est parce que le libertin, dans sa cupidité totale, possède des ressources, que les autres en sont privés. Il jouit donc plutôt de ce que les autres n'ont pas, plutôt que de ce qu'il a et qui garantit sa

---

p. 104.

603 *Ibid.*

604 Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, p. 27.

subsistance et son confort, dans un sadisme et une *Schadenfreude* consommés. L'argent sépare, et il circule d'autant mieux lorsque ce sont toujours les mêmes qui en profitent, aux dépens des autres. Cela légitime d'autant plus la pratique du vol. Les relations de cause à effet sont parfois surprenantes chez Sade, comme dans l'exemple présent de l'argent, et il en va de même au sujet de sa manière d'écrire.

« Sade pratique couramment ce que l'on pourrait appeler la violence métonymique : il juxtapose dans un même syntagme des fragments hétérogènes, appartenant à des sphères de langage ordinairement séparées par le tabou socio-moral. Ainsi de l'Église, du beau style et de la pornographie : « Oui, oui monseigneur », dit la Lacroix au vieil archevêque de Lyon, j'offre à son libertin hommage le plus joli cul vierge qu'il soit possible d'embrasser<sup>605 606</sup>. »

C'est l'association du langage soutenu, très bien écrit, avec la langue pornographique et violente qui fait l'originalité et la difficulté de la pensée sadienne. Formellement, elle est inhabituelle, foncièrement, elle est difficile à admettre dans ses contradictions. Structurellement, le beau est souillé et l'horrible est magnifié. Il en va ainsi de sa république où le vice et la vertu cohabitent, mais où à la fin du discours, ce régime illusoire est déjà voué à l'échec. « Dans la petite société des libertins ; cette société est construite comme une maquette, une miniature ; Sade y *transporte* la division de classe ; d'un côté les exploitants, les possédants, les gouvernants, les tyrans ; de l'autre le *petit peuple*<sup>607</sup>. » C'est justement ce qu'il fait, après avoir envisagé sa république. Il transplante les libertins dans ce nouveau sol qui ne veut pas d'eux et les rejettera. « Soit insouciance, soit malin plaisir aux situations contradictoires, en tant que romancier, il donne à ses personnages des allures de « philosophes gangrenés de scélératesse<sup>608</sup> ». » Précisons que ce sont les libertins seuls qui sont décrits de la sorte. Mais il faut bien admettre qu'ils sont à part des autres, et à certains égards, supérieurs aux autres de par leur énergie maléfique. Mais les libertins ne sont pas des surhommes,

605 Exemples innombrables de ce procédé : *les passions papales, le fessier ministériel, travailler d'importance le cul pontifical, sodomiser son institutrice*, etc... (procédé repris par Klossowski) : *la culotte de l'Inspectrice*). La règle de concordance des temps peut s'en mêler, même si l'effet n'en est comique que pour nous : « Je voudrais que vous baisassiez le cul de mon Lubin. » Faut-il rappeler que si nous paraissions rendre Sade responsable d'effets qu'historiquement il n'a pu prévoir, c'est que pour nous, Sade n'est pas le nom d'un individu, mais d'un « auteur », ou mieux encore d'un « narrateur mythique », dépositaire à travers le temps de tous les sens que reçoit son discours.

606 Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, p. 37.

607 *Ibid.*, p. 135.

608 Pierre Klossowski, *Le philosophe scélérat*, 1947, Paris, Seuil, 2002, p. 21.

juste des hommes maléfiques au sein de la nature. Même les libertins monstrueux comme l'ogre Minski restent dans le giron de la nature. « La persévérance de Sade, toute sa vie durant, à n'étudier que les formes perverses de la nature humaine prouvera qu'une chose seule lui importait : la nécessité de faire rendre à l'homme tout le mal qu'il est capable de rendre<sup>609</sup>. » Nous objectons que Sade n'emploie pas que le vice dans ses écrits, mais qu'il lui est bien plus agréable de décrire des scènes vicieuses et maléfiques, plutôt que des récits héroïques et vertueux. La nature étant l'inspiratrice d'autant de vice que de vertu, elle pousse les hommes à se combattre les uns les autres. Le renversement de la royauté au nom de nouvelles vertus n'est qu'un piège hypocrite dans la conception sadienne des événements passés et à venir.

« Pour Sade, la Révolution que traverse *la nation vieille et corrompue* ne saurait donc en aucune manière être une chance de régénération ; il ne s'agit nullement, une fois la nation expurgée de sa classe aristocratique, d'inaugurer l'âge heureux de l'innocence naturelle recouvrée. Le régime de la liberté, pour Sade, ne devra être, et ne sera en effet, ni plus ou moins que la corruption monarchique portée à son comble<sup>610</sup>. »

On peut dès lors interpréter *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* d'une toute autre manière, en tant qu'avertissement sur les catastrophes à venir. Le texte prend alors une fonction anticipative des malheurs dont la république héritera de la monarchie, et qu'elle ne fera qu'amplifier. « Un gouvernement qui est né du meurtre de Dieu, qui ne subsiste que par le meurtre, ce gouvernement a perdu d'avance le droit d'infliger la peine capitale, et en conséquence ne saurait prononcer aucune sanction contre aucun autre délit : « *Un gouvernement républicain, entouré de despotes, ne se conservera que par la guerre et rien n'est moins moral que la guerre*<sup>611</sup> ». » Klossowski exagère, Sade n'écrit à aucun moment que le gouvernement républicain ne doit prononcer aucune sanction. Il recommande en revanche de la modération en tout, au nom de la liberté et de l'égalité. Il est de toute façon bien plus important de ne jamais revenir au christianisme et à la religion en général. « À l'époque de Sade, c'est une affaire entendue que la religion est une entreprise de mystification et que les actes humains n'ont d'autre mobile que l'intérêt<sup>612</sup>. »

---

609 Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, Paris, Seuil, 2002, p. 64.

610 *Ibid.*, p. 65.

611 *Ibid.*, p. 80.

612 *Ibid.*, p. 92.

Cette démarche sera entretenue par Stirner et se poursuivra dans le matérialisme, mais au moment où Sade écrit, le mécanisme est encore en vigueur.

« Matérialistes et mécanistes ont cru réduire dans leur système général de la nature et de l'homme le phénomène irréductible auquel Sade a cru devoir remonter. Bien plus : le système matérialiste ou mécaniste n'est en fin de compte que l'expression d'un esprit qui accepte d'autant plus l'obnubilation morale consécutive à cette perte de liberté intérieure qu'il cherche à la compenser par la liberté extérieure sur le plan social. Du même coup, il se produit un changement de perspective où ce n'est pas Sade qui fait figure de disciple des mécanistes et des matérialistes, mais où ce sont leurs systèmes qui apparaissent comme au service de ces forces que Sade à la fois incarne et dénonce<sup>613</sup>. »

Il ne faut toutefois pas confondre les deux systèmes. Stirner sera matérialiste sans être un seul instant mécaniste. Sade, adepte de la liberté et des inégalités naturelles est extrêmement mécaniste tout en étant matérialiste, mais c'est par-dessus tout la notion de liberté qui est à réévaluer. Effectivement, il y a une corrélation entre la perte de l'âme et de la responsabilité face à Dieu. De ce fait, tout est permis, et le corps social devient le lieu de tous les excès, au nom d'une liberté sans garde-fou. Le mal n'est plus problématique, puisque la rencontre entre Dieu et ses créatures n'a pas lieu, ou alors, elle se passe (très) mal pour les hommes.

« Voilà pourquoi cette conscience est susceptible d'élaborer toute une théologie destructrice telle que la religion de l'Être suprême en méchanceté<sup>614</sup>, la seule que veuille professer Saint-Fond, type parfait du grand seigneur libertin et débauché. Cette religion du mal ne consiste pas encore à nier le crime comme la philosophie du mouvement perpétuel, mais à l'admettre comme découverte de l'existence d'un Dieu infernal. Elle n'est pas la réfutation du dogme de la nécessité du sacrifice de l'innocent pour le salut du coupable, thèse de la première version de *Justine* : elle n'en est que le renversement ; elle exalte la nécessité de l'injustice en Dieu. En effet, face au mystère de la Révélation, la raison scandalisée, si elle veut en énoncer le dogme, dans le langage du scandale, ne peut substituer au contenu révélé qu'un contenu blasphématoire qui exprimera exactement l'impression faite par le mystère sur la raison abandonnée à elle-même. Dès lors, devant le crime d'une part et les souffrances de l'autre, elle impute à l'orthodoxie la prétention de légitimer les crimes du

---

613 *Ibid.*, p. 94.

614 *La Nouvelle Justine*, t. VI.

coupable par l'expiation, la vertu expiatoire des souffrances de l'innocent - alors qu'en fait l'orthodoxie met le crime sur le compte de la liberté du péché et attribue à la souffrance de l'innocent la vertu de l'expier. Mais ce que la raison scandalisée impute à l'orthodoxie, c'est précisément ce qu'elle va elle-même énoncer comme une doctrine qui, contraire dans ses conclusions, aura l'apparence du mérite de s'établir sur une origine surnaturelle du péché : tous les maux dont Dieu accable l'humanité ne seraient-ils pas la rançon contre laquelle Dieu accorderait à l'homme le droit de faire souffrir et d'être infiniment vicieux ? Au point que l'on pourrait voir en Dieu le coupable originel, et qui aurait attaqué l'homme avant que l'homme ne l'attaquât : par là, l'homme aurait acquis le droit et la force d'attaquer son semblable. Or, cette agression divine serait tellement incommensurable qu'elle légitimerait à jamais l'impunité du coupable et le sacrifice de l'innocent<sup>615</sup>. »

Nous nous situons, dans la religion de l'Être suprême en méchanceté, aux antipodes du kierkegaardisme. Cette sortie de l'athéisme n'est que peu défendue, mais elle l'est notamment par l'archi-libertin Saint-Fond, personnage important dans la hiérarchie du mal. Le crime n'est pas juste le fait du mouvement perpétuel de la nature, mais il relie l'homme à la possibilité de l'existence d'une divinité maléfique. Dieu est nécessairement injuste. Il se nourrit des paradoxes, des contradictions et des scandales du christianisme. Dans la non intervention divine tangible, on observe le fait que Dieu nous ait malgré tout doué de raison, probablement pour se moquer de nous, et que les libertins sont dans l'impunité totale. Le message adressé est l'inverse de celui de la Bible. Il y a bien un Dieu, mais il est éminemment maléfique.

« [...] la conscience du débauché libertin consent à admettre Dieu avec tous ses vices. L'existence du mal dans le monde lui donne le moyen de faire chanter Dieu, le Coupable éternel parce que l'Agresseur originel, et dans ce but même elle a toujours recours aux catégories morales comme à un pacte que Dieu aurait violé. La souffrance devient une lettre de change sur Dieu<sup>616</sup>. »

La défiance des libertins vis-à-vis de ce Dieu maléfique est en fait partie prenante de son plan. Tant que les libertins pratiquent le mal, ils accomplissent sa volonté divine maléfique. D'ailleurs, quel intérêt aurait une divinité malfaisante à s'allier avec les hommes, si ce n'est pour mieux les tromper ou pour leur faire commettre des exactions ? Le libertin est donc, dans l'athéisme ou dans la religion

---

615 Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, Paris, Seuil, 2002, p. 104.

616 *Ibid.*, p. 106.

de l'Être suprême en méchanceté, défait de ses chaînes morales et de ses obligations envers les autres. « En impliquant le prochain, le plaisir de comparaison impliquait le mal : *l'amour du prochain*, cette « chimère » dont Sade est hanté, la conscience libertine commettait l'erreur de le convertir en un *amour-haine* du prochain. L'amour-haine du prochain ne saurait être qu'une étape sur le chemin de la liquidation de la réalité d'autrui et de soi-même<sup>617</sup>. » L'amour-haine du prochain n'est qu'une toute petite étape du processus libertin qui ne concerne que la jouissance et la violence. L'attitude du libertin tend vers la réification totale, vers la non reconnaissance d'autrui dans l'apathie et l'absence de sentiments. Mais la sexualité implique un rapport puissant menant à la jouissance, d'où la haine de son objet, plutôt qu'un partage harmonieux entre deux êtres. Il n'y a qu'un rapport individuel solipsiste à un objet de luxure qui excite les passions et amène à l'éjaculation.

« Dans les termes d'un solipsisme<sup>618</sup> religieux, maintes déclarations des personnages de Sade impliquent une doctrine aux conclusions parfaitement opposées. Sous l'entité *Nature aspirant à sa plus active puissance*, elle pose comme principe le désir absolu et souverain. Mais au nom de ce principe, elle établit entre le *moi* et l'*autre* une réciprocité négative : *Les fausses idées que nous avons des créatures qui nous environnent sont encore la source d'une infinité de jugements erronés en morale : nous nous forgerons des devoirs chimériques envers ces créatures ; et cela parce qu'elles s'en croient vis-à-vis de nous. Ayons la force de renoncer à ce que nous attendons des autres, et nos devoirs envers eux s'anéantiront aussitôt. Que sont, je vous le demande, toutes les créatures de la terre vis-à-vis d'un seul de nos désirs ? et par quelle raison me priverais-je du plus léger de ces désirs pour plaire à une créature qui ne m'est rien et qui ne m'intéresse en rien*<sup>619 620</sup>... »

Ce solipsisme n'est pas qu'essentiellement moral et religieux, il est avant tout psychologique. Dans cette association de solipsistes, chacun brise les liens avec les autres. Mais seuls les libertins sont suffisamment exceptionnels pour y parvenir, et encore pas totalement. Leurs préférences les trahissent. Seul l'ogre Minski semble avoir atteint le comble du solipsisme, mais cela est probablement circonstanciel à sa monstruosité. Cependant, même lui se fera endormir par Juliette, parce qu'il aura eu la faiblesse d'entretenir des rapports à autrui. « Ayons la force de renoncer à ce

---

617 *Ibid.*, p. 129.

618 Klossowski écrit curieusement « solipsisme » à plusieurs reprises, information vérifiée dans d'autres éditions du texte, y compris en ligne.

619 *La Nouvelle Justine*, t. III.

620 Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, Paris, Seuil, 2002, p. 130.



que nous attendons des autres... Formule de rupture qui compense son solipsisme rhétorique par la remise en question de la conscience de soi-même<sup>621</sup>. » La conséquence est encore plus dramatique, puisque chaque libertin procédant ainsi, voilà le sujet souverain ultime entouré des mêmes modèles d'humains que lui, machines sans empathie et n'ayant aucune considération pour lui. L'association de libertins solipsistes ne peut que les conduire tôt ou tard à la trahison et au meurtre. « En effet le solitaire, le prisonnier Sade, privé de tout moyen d'action, dispose en fin de compte de la même puissance que le héros omnipotent dont il rêve : puissance inconditionnée qui ne connaît plus d'obstacle ni au-dehors ni à l'intérieur de soi-même, qui n'a plus que la sensation de son écoulement aveugle<sup>622</sup>. » Mais en se vidant ainsi de toute empathie et de tout rapport humain, le libertin ne vit plus qu'un rêve éveillé où la matière n'en finit pas de se transformer et où le sens n'est plus que dans la nature et dans ses fantasmes. La structure même du réel est au croisement entre un mécanisme total, absolu, ne changeant que de forme, et un esprit dont seule la volonté et les fantasmes comptent, parce qu'il n'a plus aucun échange avec d'autres hommes. Dans le solipsisme intégral, la politique n'a plus aucune raison d'être. La lecture de *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* ne peut que laisser perplexe. Soit Sade profite de faire parler un libertin pour tourner en ridicule les républicains après avoir rhétoriquement vanté leurs mérites, soit il n'est sérieux que la moitié du temps, soit sa république est une utopie maléfique et il se trompe en la faisant régresser délibérément dans les affres de la philosophie naturelle et du libertinage. Il aura en tout cas brillamment réussi à brouiller les pistes, de par le caractère cryptique et foncièrement irréaliste du discours attribué à Dolmancé, volontairement ou non, humoristiquement ou trop sérieusement.

---

621 *Ibid.*, p. 132.

622 *Ibid.*, p. 171.



## 2.2 : Stirner et l'Unique.

### 2.2.1 : Moi, devenir l'Unique.

« Au seuil de l'ère nouvelle se tient  
l' « Homme-Dieu ». À son issue, le Dieu seul se  
volatilisera-t-il en lui et cela suffit-il pour que  
l'Homme-Dieu meure véritablement<sup>623?</sup> »

Le présent chapitre traite de la deuxième section de *L'Unique et sa propriété* intitulée : Moi. Nous aborderons, en plus du moi stirnérien, la notion d'Unique et la transformation qu'elle implique pour l'individu. Stirner met d'abord l'accent sur la liberté et le désir de chaque homme. Chacun souhaite posséder plus et assouvir ses désirs. L'égoïsme est à nouveau omniprésent, puisque « chacun est à soi-même son propre prochain<sup>624</sup> ». La liberté est un concept trop vague, trop vide pour s'en contenter. Elle a besoin d'une application pratique concrète pour être conceptuellement recevable et remplie. Il faut dans le meilleur cas possible être libre de toute contrainte et posséder les choses (« homme libéré<sup>625</sup> » et « propriétaire<sup>626</sup> »). La liberté totale est inatteignable de par sa nature et elle risque en plus d'être soumise à une doctrine. Il faut donc parvenir à s'approprier la liberté. « Intérieurement, on peut être libre malgré sa condition d'esclave, bien que là encore, de toute sorte de choses mais pas de tout, car l'esclave n'est pas *libre* du fouet, des ordres et de la fantaisie du maître<sup>627</sup>. » Stirner donne ensuite une définition très importante de la particularité, étant donné que la liberté n'appartient finalement qu'au rêve. « Au contraire, la particularité, c'est mon existence et mon être, ce que Je suis Moi-même<sup>628</sup>. » En chaque instant, la seule certitude de l'individu est d'être un Moi et de le posséder. Ensuite, ce Moi devrait ne pas s'attarder à rêver d'inaccessible, mais admettre qu'il est à l'origine de tout ce que chacun veut conserver ou supprimer. « C'est donc *Vous* qui *Vous* prenez pour juge et mesure de toute chose. L'individu doit se

---

623 Max Stirner, *Œuvres complètes, L'Unique et sa propriété*, 1844, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, traduction Pierre Galissaire et André Sauge, p. 207.

624 *Ibid.*, p. 209.

625 *Ibid.*, p. 210.

626 *Ibid.*

627 *Ibid.*, p. 211.

628 *Ibid.*

débarrasser de la voix de Dieu, du sens du devoir et du regard des autres pour s'affirmer comme pleinement lui-même grâce à l'égoïsme. À cause du christianisme, chacun a peur de lui-même et se prend pour un diable « de naissance<sup>629</sup> ». » Chacun cherche un guide, même intérieur, comme le fait Kierkegaard dans le silence avec la voix de Dieu. Mais Stirner emprunte un chemin bien différent. « Mais que penseriez-Vous, si quelqu'un Vous répondait que les histoires d'obéissance à Dieu, à la conscience, aux devoirs et aux lois, etc... ne sont que fadaïses, dont on Vous a bourré la cervelle et le cœur et avec lesquelles on Vous a rendus fous<sup>630</sup>? » Stirner continue et martèle : tout ce que nous entreprenons a une motivation et une finalité égoïstes, même l'amour de Dieu. Il est donc grand temps d'admettre que : « Je suis tout pour Moi et je fais tout *par amour pour Moi*<sup>631</sup>. » C'est la particularité qui nous permet de nous rapprocher le plus de la liberté en tant que Moi. « Je suis donc le noyau, qui doit être libéré de toutes ses enveloppes, de toutes les écales qui l'enserment<sup>632</sup>. » La liberté conduit à la convoitise, la frustration et la colère, tandis que l'égoïsme amène à se « *réjouir* et à jouir<sup>633</sup> » de soi-même. Quoi qu'il en soit, l'idéaliste n'est pas nécessairement un homme bon et vertueux, mais il défendra une cause, à défaut de la sienne, jusqu'à un certain point dont le degré suprême est le fanatisme. Renoncer ou se rendre, s'avouer vaincu, sont autant de preuves de faiblesse. Le moi est frustré de ne pouvoir, dans la société et dans le monde, imposer sa volonté en toute chose. Le reste n'est que convention. Lâcheté ou courage ne sont que deux modalités de l'égoïsme. Politiquement, la position stirnérienne est tout aussi radicale. « Pourquoi la liberté des peuples est-elle un mot vide ? Parce qu'ils n'ont aucun pouvoir<sup>634</sup>! » En-dehors des explications sociologiques sur les rapports de force, il faut souligner que l'égoïsme n'a, par définition, aucune portée et aucun impact collectifs. La liberté octroyée par l'État est en fait déjà une part de liberté prise à l'égoïste. En défendant la collectivité, les lois limitent l'égoïsme et atténuent la particularité individuelle de chacun. Stirner reprend également à son compte, pour étayer le propos, les notions de majorité et de minorité de Kant. Stirner attaque ensuite le christianisme. « Le christianisme, incapable de reconnaître l'individu comme unique, ne l'a conçu que dépendant ; il ne fut en fait qu'une *théorie sociale*, une doctrine de la vie en commun, aussi bien de l'homme avec Dieu que des hommes entre eux<sup>635</sup>. » Kierkegaard approuve Stirner au niveau du fonctionnement de la chrétienté,

---

629 *Ibid.*, p. 215.

630 *Ibid.*

631 *Ibid.*

632 *Ibid.*, p. 216.

633 *Ibid.*

634 *Ibid.*, p. 219.

635 *Ibid.*, p. 221.

puis propose de redonner un sens profond au christianisme, en plaçant l'individu dans sa particularité face à Dieu dans l'intériorité. Mais l'intériorité ne suffit pas à Stirner, parce que l'individu se renferme dans l'esprit au détriment de la matérialité. L'égoïste doit prendre bien soin à ne défendre aucune cause qui ne le sert qu'indirectement ou pire, pas du tout. Le prolétaire n'a aucun intérêt à défendre l'État. La particularité n'en a que faire des idées, des doctrines ou des grandes causes : « Elle n'est qu'une description du propriétaire<sup>636</sup>. »

Stirner entame ensuite le chapitre intitulé : Le propriétaire. La question première concerne le libéralisme dans la démarche de devenir individu. « Moi, est-ce que Je peux parvenir à Moi et à ce qui est Mien par le libéralisme<sup>637</sup>? » Le libéral est obsédé par l'homme et ne voit pas l'individu en chacun. Le libéral pousse la chrétienté à son paroxysme en ne voyant dans l'autre qu'un concept. En d'autres termes, ce qui concerne l'individuel appartient à la sphère privée et ne regarde pas le libéral. Cet écueil présente de nombreux dangers lorsque l'homme se substitue à Dieu et occulte la particularité. « [...] si Dieu Nous a tourmentés, « l'homme » est en état de Nous opprimer de manière encore plus écrasante<sup>638</sup>. » Le libéral continue sur les rails du christianisme en ne voyant qu'une propriété en l'individu, qu'un seul aspect, au lieu de l'homme en chair et en os. « On épouse en quelque sorte ce que J'ai et non ce que Je suis, le chrétien s'en tenant à mon esprit et le libéral à mon humanité<sup>639</sup>. » Le libéralisme, selon Stirner, est une religion qui place l'homme dans son essence au-dessus de l'individu concret. L'État a besoin de la morale et de son objectivité pour limiter les actions des hommes. La morale ne s'accorde pas avec l'égoïsme qui exprime, quant à lui, la subjectivité des hommes. Sous le règne de la morale, des hommes indéterminés se rencontrent dans un espace commun déshumanisé et désincarné, tandis que sous le règne de l'égoïsme, un Moi rencontre toujours un Toi ou un Vous. L'égoïste n'en a cure de la société et s'efforce de la remplacer par une « association d'égoïstes<sup>640</sup> » qui lui est utile et agréable. L'État veut que le citoyen soit un homme moral, c'est-à-dire inoffensif pour lui et dénué de velléité contestataire. Le concept d'homme est lui-même fantomatique, parce que jamais relié à l'existence individuelle. Stirner convoque la notion de général comme le fait Kierkegaard et l'oppose à l'individu.

---

636 *Ibid.*, p. 222.

637 *Ibid.*, p. 223.

638 *Ibid.*, p. 225.

639 *Ibid.*

640 *Ibid.*, p. 229.

« Mais qui est donc l'homme ? *C'est moi. L'homme*, résultat et fin du christianisme, est en tant que Moi le début et la matière première de la nouvelle histoire, histoire de la jouissance après celle des sacrifices, histoire non pas des hommes ou de l'humanité, mais *de Moi*. L'homme passe pour le général ; eh bien, Moi et l'égoïsme sommes le véritable général, car chacun est égoïste et se préfère à tout<sup>641</sup>. »

Le renversement opéré est incroyable. Au lieu d'accepter le général, dans son indétermination subordonnée à la morale qui n'énonce que des lois, Stirner fait du général la somme des Moïs, qui devient par là-même indéfinissable et polyphonique, concept toujours en mouvement et impossible à clôturer. Pire encore, le Moi remplace le général totalement et le fait disparaître, car le général ne peut se limiter à un seul Moi. Or, comme le Moi n'est pas du tout intéressé et concerné par le général, ce dernier est vidé de tout contenu. Tout comme il n'y a rien de sacré, il n'y a pas lieu de chercher à être un homme véritable, mais véritablement Soi-même. « Être *un* homme ne signifie pas remplir l'idéal *de l'homme*, mais *se* manifester *soi*, individu : ma tâche n'est pas de réaliser *le concept général de l'humain*, mais *Me* suffire à Moi-même. C'est *Moi* qui suis mon espèce, sans norme, loi ni modèle, etc<sup>642</sup>... » L'homme est un concept surnois qui vise à anéantir l'égoïsme et la subjectivité en chacun. Le citoyen n'est rien d'autre qu'un servile chien au service de l'État. Stirner lutte contre le général au même titre que Kierkegaard. « De nouveau, le sujet est subordonné au prédicat, l'individu au général ; de nouveau, la domination d'une *idée* a été assurée et les bases d'une nouvelle religion jetées. On a certes progressé dans le domaine religieux, et plus spécialement chrétien, mais pas fait un seul pas au-delà de lui<sup>643</sup>. » Tout est conçu dans le christianisme, puis dans le libéralisme, pour faire culpabiliser l'homme jusque dans son auto-analyse où il doit se trouver mauvais ou défaillant. Le péché et la morale sont les outils de cette manipulation. Le concept d'homme parachève cette tentative de réduire à néant la subjectivité qui a pour but de transformer les individus en hommes toujours plus lisses et dociles.

« Moi Je ne veux pas de rémission et Je n'ai pas peur du tribunal ! L'homme est le dernier *mauvais esprit* ou fantôme, le plus grand trompeur et celui qui inspire le plus de confiance, le plus rusé des menteurs, le père des mensonges à la mine honnête. En s'opposant aux prétentions et aux idées du présent, l'égoïste accomplit impitoyablement une immense désacralisation. Rien ne lui est sacré<sup>644</sup> ! »

---

641 *Ibid.*, p. 230.

642 *Ibid.*, p. 232.

643 *Ibid.*

644 *Ibid.*, p. 233.

Stirner est l'ennemi de toute puissance supérieure, qu'elle soit spirituelle ou institutionnelle. Il le répète, la notion d'homme s'est sournoisement substituée à celle de Dieu, et à tout le bagage conceptuel véhiculé avec. « Mais ce qui a été retiré à Dieu a été ajouté à l'homme et la puissance de l'humanité s'est accrue proportionnellement au déclin de la piété : l'homme est le Dieu d'aujourd'hui, la crainte de l'homme a remplacé celle de Dieu<sup>645</sup>. » L'État tient un rôle central dans cette transformation, puisqu'il octroie des droits aux hommes et cultive la notion de « droit de l'homme<sup>646</sup> ». Stirner achève ce mouvement en opposant le général au particulier une fois de plus.

« Bref, le pouvoir appartient à l'homme, le monde appartient à l'homme, J'appartiens à l'homme. Mais quoi, ne M'est-il pas toujours permis de Me déclarer ayant-droit, médiateur et Moi propre ? De sorte que Je puisse dire : Mon pouvoir est ma propriété. Mon pouvoir Me donne ma propriété. Je suis Moi-même mon pouvoir, et par lui, ma propriété<sup>647</sup>. »

Le chapitre suivant s'intitule : Mon pouvoir. Stirner rappelle que la société, à travers l'État, exerce sa volonté sur les individus à travers les lois. Mon droit est donné de l'extérieur par l'État. Ce dernier interdit le combat singulier pour garantir la sécurité autant qu'il limite la subjectivité des individus. Il s'impose comme médiateur légal entre les hommes belliqueux. Le droit se présente en fait toujours sous la forme d'une censure de droit ou de contrainte, de non-droit. « Le droit de « tous » doit passer avant *Mon* droit<sup>648</sup>. » Toute la question fondamentale de la liberté est biaisée, dès lors qu'elle est posée d'un point de vue religieux, ou même communiste, sous le règne de l'égalité. Il faut donc la redéfinir comme suit : « Tu as *droit* à ce que Tu as le *pouvoir* d'être<sup>649</sup>. » Pourtant, seul le Moi devrait être l'institution qui autorise ou interdit les agissements, comme dans le cas extrême du meurtre. Stirner pousse l'égoïsme jusqu'à un solipsisme moral théorique.

« Je décide si quelque chose est *juste en Moi*, car *hors de Moi*, il n'y a pas de droit. Si c'est juste *pour moi*, c'est juste. Il est possible que ce ne soit pas pour autant juste pour les Autres ; c'est leur affaire, et non la mienne : qu'ils se défendent ! Et si quelque chose n'était pas juste pour le reste du monde, mais l'était pour Moi, c'est-à-dire si je la voulais ainsi, Je ne demanderais rien

---

645 *Ibid.*, p. 234.

646 *Ibid.*

647 *Ibid.*

648 *Ibid.*, p. 236.

649 *Ibid.*, p. 238.

au reste du monde. Ainsi agit quiconque sait S'estimer, chacun dans la mesure où il est égoïste, car la force prime le droit et ce, de plein droit<sup>650</sup>. »

Lorsque Dieu ou la nature donne un droit, il vient encore de l'extérieur. Dans la réalité du monde, ce n'est pas le travail ou la vertu qui conduisent au bonheur, mais la puissance qui conduit à la jouissance. Il faut prendre la jouissance personnellement et pas soupirer après elle. Les hommes n'en finissent pas de se concéder des droits entre eux, puis se plaignent de ces mêmes droits, comme au sujet, par exemple, de la propriété privée. Lors d'un conflit, chacun se tourne autour comme des bêtes et convoque les lois pour mieux triompher, sans agression physique. Même le juge n'est que très partiellement affranchi de la loi. « Comme juge, il ne peut juger que selon la loi<sup>651</sup>. » Stirner conçoit une idée de force coercitive dans la justice, mais qui peut servir l'intérêt personnel. Le criminel encourt un risque, s'il échoue, il a ce qu'il mérite, mais s'il réussit, il a aussi ce qu'il mérite. La décision d'agir ou non repose sur un choix individuel. Ceux qui transgressent la loi jouent, puis gagnent ou perdent. Comme dans les jeux de hasard, il s'agit là de la mise en pratique de la notion de *risk and reward* (*risque et récompense*). Sade a la justice en horreur et lui préfère la nature, mais Stirner vide de son sens la notion de droit naturel. L'individu est juste un homme appartenant à une espèce, cela ne lui donne aucun droit sacré pour ce motif. Le prétendu droit naturel a encore moins de valeur que le droit acquis, puisque le deuxième est au moins soutenu par des lois en vigueur. Même si nous les désapprouvons, elles ont au moins le mérite d'être appliquées dans la société, contrairement à la philosophie naturelle qui est un fantôme intégral, une histoire pour gens crédules au même titre que les religions. Stirner le formule explicitement : « L'État ne peut renoncer à la prétention de déterminer la volonté de l'individu, de spéculer et de compter sur elle. C'est pour lui nécessité absolue que personne n'ait une volonté *propre* : il lui faudrait exclure (en l'enfermant, l'exilant, etc...) l'individu qui en aurait une, et si tous avaient leur volonté propre, ils aboliraient l'État. Celui-ci est en effet impensable sans domination et servitude (sans sujets) et ne peut que vouloir être le maître de tous ceux qu'il rassemble, de cette volonté que l'on nomme « volonté d'État<sup>652</sup> ». » Dès lors qu'un individu conteste les faits de l'État, il faut absolument que le pouvoir en place le neutralise, par la douceur ou la force. Stirner poursuit la critique et se montre clairement comme un ennemi déclaré de l'État. « Tout État est *despotisme*, qu'il y ait un seul ou plusieurs despotes ou que tous soient les maîtres, comme on se le représente d'une république, c'est-à-dire que

---

650 *Ibid.*

651 *Ibid.*, p. 242.

652 *Ibid.*, p. 243.



l'Un soit le tyran de l'Autre<sup>653</sup>. » L'État exerce son pouvoir contre l'individu qui ferait toujours mieux d'affirmer sa volonté propre. L'individu ne doit reconnaître aucun devoir imposé de l'extérieur. S'il finit par plier ou obéir, c'est également son choix de céder face à une puissance plus grande pour éviter les sanctions. L'attitude de l'égoïste se tient dans la résistance et l'opposition à l'État, voire même dans le refus d'obéir aux lois. Les lois ne sont rien de plus que des ordres à la forme indirecte, passive. L'État fait office de père aux citoyens bien dociles qui acceptent la censure. « S'ils reconnaissent en lui leur papa, ils doivent supporter, comme les enfants, que leurs paroles soient censurées en sa présence<sup>654</sup>. » L'État veut des citoyens qui obéissent sur son sol, pas des Moï singuliers qui œuvrent au nom leur égoïsme. Celui qui s'affirme comme un Moi est déjà un criminel, il convient donc de le réduire au silence de la façon la plus adaptée. Pire encore, le peuple sera détracteur et même éventuellement délateur de celui qui affirme son Moi. Le criminel a cependant le courage d'affirmer son Moi contre la société et autrui. Mais Stirner semble oublier que pareil comportement ne lui vient pas généralement de la réflexion engendrée par un traité de philosophie sur l'égoïsme, mais par la nécessité, la cupidité, l'envie, un manque d'éducation et d'empathie, etc... Tous les criminels ne sont pas des Arsène Lupin ou des Robin des bois. « Mais vous ne pouvez lui parler en égoïstes, car Vous n'êtes pas aussi grands qu'un criminel, Vous qui n'attendez jamais à rien ! Vous ne savez pas qu'un Moi propre ne peut cesser d'être criminel, que le crime est sa vie<sup>655</sup>. » Effectivement, les lois procèdent de ce que les chrétiens et les hommes-curés pensent être la morale et le cœur. Mais ils se prennent ainsi à leur propre piège et deviennent esclaves de l'État et des doctrines au lieu de contester et de s'affirmer comme des Moï. Les idées fixes deviennent des lois liberticides au nom du sacré. Pour récapituler : pour Stirner, rien n'est sacré, pas même la liberté ; mais la particularité - dont la réalisation suppose justement de ne plus rien considérer comme sacré, à l'exception faite de ce que le Moi désigne comme tel en exerçant sa subjectivité au travers d'un choix radicalement personnel - est la valeur la plus haute de l'individu qui comprend et affirme qu'il est Unique. Le sacré ne peut être partagé sous peine de perdre toute sa teneur, il ne peut relever que de critères personnels. Dans le général, il n'y a donc rien de sacré. Sade préconise le même comportement, mais impose toutefois la nature comme cause première en plus de l'égoïsme et de l'athéisme. Quant à Kierkegaard, il reconnaît que Dieu est pour tous les hommes, mais que la relation à Dieu est strictement personnelle. Stirner, avec son moi, est celui des trois auteurs qui fait le plus table rase des causes et des principes premiers.

---

653 *Ibid.*

654 *Ibid.*, p. 247.

655 *Ibid.*, p. 249.

« La société veut certes que chacun obtienne son droit, mais seulement celui qu'elle sanctionne : le droit social, et non pas véritablement *son* droit. *Moi*, je me donne ou prends Mon droit en usant de la plénitude de mon propre pouvoir et suis le criminel le plus endurci et le moins repentant en face de tout pouvoir supérieur. Possesseur et créateur de mon droit, Je ne reconnais aucune autre source au droit que *Moi-même* : ni Dieu, ni l'État, ni la nature, non plus que l'homme lui-même et ses « éternels droits de l'homme », ni droit divin ni droit humain. Le droit « en soi et pour soi » — autrement dit, sans aucun rapport avec *Moi* ! Le « droit absolu » — autrement dit, séparé de *Moi* ! Quelque chose qui n'existe qu'en et pour soi ! Un absolu ! Un droit éternel, comme une vérité éternelle<sup>656</sup> ! »

Stirner donne de plus en plus de ressources au *Moi* en procédant par élimination de tout ce qui est sacré et absolu. Il ne remplace pas Dieu, l'État ou l'absolu par un *Moi* devenu sujet de vénération, sous peine de rendre le *Moi* lui-même sacré. En revanche, la réalité stirnérienne n'est complètement saisie que dans la subjectivité d'un *Moi* égoïste qui n'a pour filtre du monde et des informations que lui-même, et qui en est pleinement conscient. Stirner invite ensuite à désacraliser le droit, pour qu'il ne soit plus un absolu en-dehors du *Moi*. Suite à la Révolution et à la Réaction, la société a aboli les privilèges au profit de l'égalité des droits, tout du moins en apparence. Mais l'État interfère de toute façon dans ce changement, en établissant des critères de classification entre ses citoyens. « Ainsi est-ce un rêve que de croire que « tous les citoyens doivent être égaux en droits ». Certes, en tant que citoyens, ils le sont pour l'État ; mais celui-ci les répartira déjà selon ses buts particuliers, privilégiant les uns et reléguant les autres à l'arrière-plan, bien plus, il lui faut encore les distinguer en bons et mauvais citoyens<sup>657</sup>. » Chacun essaie d'affirmer à la société et à autrui ses qualités, mais le fait en se rattachant à une foi, une doctrine, une communauté, etc... Les hommes s'inscrivent dans des rapports de comparaison et lorsqu'un mouvement vient à faiblir, un nouveau terme est inventé pour maintenir les différences. Lorsque Dieu faiblit, l'homme le remplace et de nouveaux camps dont l'opinion diverge voient le jour. L'individu ferait tout simplement mieux de « s'affirmer *unique* de la tête aux pieds<sup>658</sup> ». L'Unique n'en a que faire d'avoir raison ou tort devant un tiers ou dans un face-à-face avec un autre. Il est radicalement séparé des autres individus. L'Unique est dans un rapport de saine inégalité à tous les autres individus. Dans la même optique, l'Unique se détourne du droit duquel il n'attend rien.

---

656 *Ibid.*, p. 251.

657 *Ibid.*, p. 253.

658 *Ibid.*, p. 254.

« Le droit est — un gain, cadeau d'un revenant ; le pouvoir ou la force, en revanche, c'est Moi-même : Je suis celui qui peut et qui possède le pouvoir. Le droit est au-dessus de Moi, absolu existant dans un être, dont il me provient comme grâce, le droit est un don gracieux du juge. Le pouvoir et la force n'existent qu'en Moi, Moi le fort et le puissant<sup>659</sup>. »

Le moment suivant de *L'Unique et sa propriété* s'intitule : Mes rapports. Stirner est convaincu qu'au moment où il écrit, la société est un objet de préoccupation clé pour les hommes et qu'elle empiète allègrement sur l'individu. Tout comme il faut fonder son Moi sur lui-même, les hommes devraient fonder des sociétés sur eux-mêmes. Lorsqu'un moi affronte un autre moi, la lutte est égale. Mais lorsque le moi affronte un peuple, ou un État, ou le concept fantomatique d'humanité, il ne peut que résister en sachant qu'il sera mis au ban de la société. Le but de l'État est toujours d'asservir l'individu, pour que bien que citoyen, il reste néanmoins sujet de la structure de commandement. L'État veut commettre un *particularicide* sur chacun de ces citoyens pour limiter chaque homme dans son devenir individu. Le soi-disant bien commun n'est rien d'autre que « *négation de soi*<sup>660</sup> ». Les libéraux se trompent lorsqu'ils parlent de droits de l'homme et de l'état de majorité des peuples, car Stirner le précise : seul l'individu peut être majeur. Stirner tient à nouveau des propos éminemment kierkegaardien lorsqu'il traite de l'individu et du général, bien qu'il le fasse dans une visée politique plutôt que religieuse. « D'une façon générale, tous les États, toutes les constitutions, Églises, etc... ont péri par suite de la *sécession* des individus. L'individu est, en effet, l'irréconciliable ennemi de toute *généralité*, de tout *lien*, c'est-à-dire de toute chaîne<sup>661</sup>. » Et Stirner répète encore : « *Tout ce qui est sacré est un lien, une chaîne*<sup>662</sup>. » L'individu est en conflit avec la sphère générale et avec l'État, parce qu'il ne peut pas se détacher complètement de ce qui le lie à eux.

« Tout peuple, tout État, est injuste envers l'*égoïste*. Aussi longtemps qu'une seule institution subsistera qu'il ne sera pas permis à l'individu de dissoudre, il sera encore loin de jouir de sa particularité et de s'appartenir lui-même. Comment puis-je, par exemple, être libre, si Je dois me lier par serment à une constitution, une charte, une loi, « jurer allégeance de corps et

---

659 *Ibid.*, p. 256.

660 *Ibid.*, p. 259.

661 *Ibid.*, p. 262.

662 *Ibid.*

d'âme » à mon peuple ? Comment puis-je être mon Moi propre, quand mes facultés ne doivent se développer qu'autant qu' « elles ne troublent pas l'harmonie de la société » (Weitling)<sup>663</sup>? »

Stirner continue avec les formules chocs, opposant le peuple au moi. « *Le peuple est mort, vive Moi*<sup>664</sup>! » L'auteur donne ensuite une définition très générale du mot société qui consiste à former un groupe d'hommes dans une salle. Toute salle est un espace clos qui permet d'enfermer les individus dans des habitudes et des relations humaines cordiales, mais sans réels rapports, réciprocité et associations. Une association permettrait à chaque instant de fomenter un complot contre l'État et doit donc à tout prix être impossible à organiser, ou alors concernant des sujets triviaux. Le cercle familial est le premier que l'égoïste risque de briser. Mais s'il le fait, refusant l'autorité parentale, il se retrouve piégé par l'État qui n'est autre qu'une famille élargie qui va faire semblant de le soutenir. L'État existe sans la participation ou le consentement du moi, le faisait avant la naissance de l'individu et le fera après sa mort, même s'il est amené à changer de forme. L'État force l'individu à l'appartenance, puis lui fait croire qu'il lui est redevable. L'État joue sur la corde sensible de l'individu en affirmant qu'il en fait un homme utile, fréquentable, bon, etc.... « L'État agit en dominateur, exactement comme l'Église le faisait autrefois : l'une repose sur la piété, l'autre sur la morale<sup>665</sup>. » Pour Stirner, l'individu n'est libre dans aucun État. Il ne fait que tolérer les actes qui ne lui nuisent pas et il définit les limites d'une généralité qui organise sa propre survie en tant que structure gouvernante dans le temps.

« L'État cherche à entraver toute activité libre par sa censure, sa surveillance, sa police et il tient pour son devoir cette répression, qui est en vérité ce que lui dicte l'instinct de conservation. L'État veut faire quelque chose des hommes, aussi n'y a-t-il en son sein que des hommes *fabriqués* ; quiconque veut être lui-même est son ennemi et n' « est rien », ce qui signifie qu'il ne l'emploie pas, ne lui confie aucune position, aucun poste, aucun métier, etc<sup>666</sup>... »

Pour Stirner, le peuple n'a pas de moi. C'est le choix de son ou de ses chefs qui va le déterminer dans une direction ou une autre. Les différentes formes d'État sont toujours souveraines et à tendance absolutiste. Elles n'acceptent pas d'avoir une institution supérieure au-dessus d'elle, ou un individu qui cherche à les contredire. L'État est inutile à l'humanité s'il n'est qu'un concept creux et

---

663 *Ibid.*

664 *Ibid.*, p. 236.

665 *Ibid.*, p. 270.

666 *Ibid.*, p. 272.

une entrave au développement des individus et de leur moi. Un parti politique est quant à lui un État dans l'État. Si les individus sont désunis dans le parti, ils ne font que renforcer le pouvoir en place. Les individus devraient se sentir libres d'aller et venir au sein des partis, mais une fois encore, l'État et les partis enclenchent le rouage de la dépendance et de l'affiliation presque forcées. « Ce n'est pas contre l'État, mais contre l'Unique que se brisent tous les partis<sup>667</sup>. » L'individu doit comprendre qu'il n'y a pas de commandement de fidélité et de respectabilité vis-à-vis des partis politiques et qu'il peut en changer. Il devient un traître ou un renégat, mais peut parfaitement se concevoir même comme un apostat ou un parjure si cela lui fait plaisir, puisque plus rien n'est sacré. Il ne saurait y avoir de parti des Uniques, puisque chacun s'appartient en propre, mais un individu peut s'associer à un parti, aussi longtemps que les objectifs convergent. Stirner exprime ensuite qu'il faut désacraliser les lois et le pénal et rendre à l'homme le pouvoir de se défendre contre l'homme. S'il ne propose rien de concret et emploie un ton sibyllin, il suggère que l'égoïsme peut se généraliser et le fondement même de la justice s'en trouver profondément modifié.

« Jusqu'à ce jour, cependant, l'égoïste s'est affermi dans le crime et a persiflé le sacré : la rupture avec ce dernier ou, mieux, sa dislocation peut se généraliser. Ce n'est pas une révolution qui s'annonce à nouveau, mais *un crime* énorme, sans égards, sans pudeur, sans conscience et sans honte : n'entends-Tu pas rouler un lointain tonnerre et ne vois-Tu pas le ciel, chargé de pressentiments, se taire et s'obscurcir<sup>668</sup>? »

Lorsque l'égoïste agit, il ne se laisse jamais absorber totalement par une cause différente de lui-même. Il donne son consentement, y adhère et lui prête sa force jusqu'à ce que les objectifs divergent. À partir du moment où les hommes cherchent à devenir l'homme, ou un homme meilleur que vise le concept d'humanité, il se met en danger en sacralisant un concept qui prend la place de Dieu, du roi, de l'Église, de la morale, etc... « L'histoire cherche l'homme : mais c'est Moi, Toi, Nous. Cherché en tant qu'être mystérieux, que divin, d'abord le *Dieu*, puis l'*homme* (l'humanité, le genre humain) on trouve l'individu, l'être fini, l'Unique<sup>669</sup>. » Chaque unique est son propre genre humain et ne doit pas prétendre à vivre à la place d'un autre ou à décider de quoi que ce soit à sa place. L'État s'arroge le droit de fixer des limites à travers les lois entre ce qui est toléré et ce qui est défendu. Ainsi, l'égoïste est tenu de respecter une part intérieure (la foi, la conviction, etc...) et une part extérieure des autres individus (leur intégrité physique et leurs possessions). Mais Stirner

---

667 *Ibid.*, p. 279.

668 *Ibid.*, p. 284.

669 *Ibid.*, p. 287.

rétorque : ce que les autres obtiennent des hommes ou des lois ne le concerne pas lui en tant que Moi. L'égoïsme stirnérien présente une nouvelle pointe solipsiste, puisque le monde est à lui et que les créatures qui le peuplent n'ont d'importance que celle qu'il consent à leur accorder.

« Que l'homme individuel prétende, parce que l'homme ou le concept d'homme, c'est-à-dire son état d'homme, lui en « donne le droit », à autant de droits qu'il veut, soit mais — que M'importent, à Moi, son droit et ses prétentions ? S'il ne tient celui-là que des hommes et pas *de Moi*, il n'a, *pour Moi*, aucun droit : sa vie, par exemple, ne m'importe *qu'autant qu'elle a de valeur pour Moi*. Je ne respecte pas plus un soi-disant droit de propriété, c'est-à-dire son droit sur les biens matériels, que son droit sur le « sanctuaire de son être intime », non plus que son droit à ce que les biens spirituels et les divinités, ses dieux, demeurent intouchables. Ses biens, matériels et spirituels sont *Miens* et J'en dispose comme propriétaire dans la mesure de mon pouvoir<sup>670</sup>. »

Mais cette façon de formuler n'est pas juste l'expression de son propre solipsisme. Si on le compare avec celui d'un libertin de Sade comme le duc de Blangis, qui n'en aura que faire de l'égoïsme des autres, force est d'admettre que l'égoïsme de Stirner est une invitation didactique, à l'intention de tous les mois, à se comporter comme lui au nom de la désacralisation de tous les rapports du moi à une altérité. Stirner pose par la suite la question fondamentale de la propriété et oppose bien vite les communistes aux égoïstes. Il accuse Proudhon et les communistes de commettre les mêmes erreurs que les chrétiens et de croire aux fantômes avant de préciser : « Ni Dieu ni l'homme (« la société humaine») ne sont propriétaires, mais l'individu<sup>671</sup>. » Stirner continue de développer la notion de propriété et affirme qu'elle est la propriété de celui qui la prend, tout comme la liberté. C'est donc le pouvoir de prendre qui décide de la propriété. Mais c'est l'État qui est le propriétaire ultime des biens. Tant que l'individu est un loyal sujet bien docile, l'État peut l'aider à s'enrichir, mais si l'individu s'oppose à l'État, il sera dépossédé de ses biens par la voie légale. L'État veut - en plus de réduire à néant la particularité de chaque individu - exploiter les citoyens et en faire des créatures qu'il contrôle en seigneur et maître.

---

670 *Ibid.*, p. 289.

671 *Ibid.*, p. 293.

« L'État ne peut supporter que l'homme ait des rapports directs avec l'homme : il lui faut s'y mêler comme *intermédiaire*, il lui faut *intervenir*. Ce qu'étaient le christianisme, les saints, l'Église, voilà ce qu'il est devenu : un intermédiaire. Il sépare l'homme de l'homme pour pouvoir se poser en « esprit » au milieu d'eux. Les travailleurs, qui réclament un salaire plus élevé, sont traités comme des criminels, dès qu'ils veulent l'obtenir par la force. Que doivent-ils faire ? Sans elle, ils ne l'obtiendront pas, mais l'État y voit un geste de justice individuelle, une fixation des prix et une libre et authentique mise en valeur de sa propriété par le Moi qu'il ne peut admettre. Comment les travailleurs doivent-ils donc s'y prendre ? S'en rapporter à eux seuls et ne rien demander à l'État<sup>672</sup>... »

Stirner poursuit et affirme que l'État est l'ennemi mortel de l'individu qui doit faire un choix radical : Lui ou Moi. La propriété est en fait ce dont la possession ne peut être arrachée par un autre. L'égoïste n'en a cure de son mérite ou des lois, il veut juste posséder ce qu'il veut avoir à lui. « Ainsi est déclarée la guerre de Tous contre Tous, *Moi* seul décidant de ce que je veux avoir<sup>673</sup>. » Stirner appelle à une prise de conscience de la plèbe pour la faire sortir de son état précaire. La lutte des classes se manifeste à nouveau, comme notion à part entière, dans la pensée stirnérienne. Le peuple devrait se soulever et prendre ce qu'il souhaite prendre, puis des associations d'hommes libres garantiraient elles-mêmes leur sécurité. L'Unique de Stirner n'a pas l'air de vouloir collaborer avec les communistes plus qu'avec l'État en place. Le problème de la violence se pose aussi, puisqu'il est évident que l'État ne renoncera pas facilement à ses possessions ni à son autorité sur le peuple. La révolte ou la jacquerie doivent d'ailleurs prendre une grande ampleur pour ne serait-ce qu'espérer renverser le pouvoir gouvernant. La plèbe n'a pas besoin de l'amour chrétien qui la culpabilise, mais de l'égoïsme qui rendra les prolétaires maîtres de leurs vies et les incitera à prendre ce qu'ils veulent posséder. Stirner ne se voile pas la face et voit la violence arriver, quel que soit le modèle d'organisation politique qui sortira victorieux.

« Mais il suffit : la question de la propriété ne se laisse pas aussi paisiblement résoudre que socialistes, et même communistes le rêvent : elle ne le sera, en effet, que par la guerre de Tous contre Tous. Les pauvres ne deviendront libres et propriétaires que s'ils se révoltent, se soulèvent et s'élèvent. Vous pouvez leur faire tant et plus de cadeaux, ils voudront toujours avoir plus : car ce qu'ils veulent n'est pas moins qu'enfin la fin de tout cadeau<sup>674</sup>. »

---

672 *Ibid.*, p. 297.

673 *Ibid.*, p. 299

674 *Ibid.*, p. 301.

L'auteur ne joue toujours pas au voyant et ne sait pas ce qu'il se passera après l'éventuelle révolte. Certains pensent même que l'État pourrait intervenir dans la répartition des richesses, mais Stirner y voit de la pure démagogie. L'État-papa se prend pour un père prévoyant à la place de l'Église. Stirner accuse l'État de fausser la libre concurrence en se mêlant des diplômes, des concessions et des autorisations. « Voilà donc la « liberté » de la concurrence. C'est l'État, *mon maître*, qui M'habilite à concourir<sup>675</sup>. » L'égoïste ne veut pas posséder en général, ce dont l'homme indéterminé a besoin, mais ce qu'il souhaite posséder autant qu'il le veut et le peut. « Je dois donc plutôt avoir autant que Je suis capable de M'approprier<sup>676</sup>. » Stirner pousse ensuite la réflexion sur la notion de concurrence et la nature du travail. Les riches ne partagent pas ou peu les ressources par égoïsme, et les pauvres demandent plus de redistribution par égoïsme également. Le travail ne concerne la société que lorsqu'il est commun. Quand il est exceptionnel ou unique, il sort des cadres habituels, parce qu'aucun individu ne peut remplacer le travail à caractère unique. Nous faisons l'impasse sur les propos strictement économiques et la spéculation stirnérienne à ce sujet. La question est de savoir comment la lutte des classes pourrait s'organiser et si un résultat probant pour les prolétaires est envisageable. Stirner craint que le socialisme et l'égoïsme, permettant tout d'abord de découvrir la conscience de classe, soient réduits à néant dès lors que certains militants rencontreront la réussite et s'adonneront à l'égoïsme. Le travail humain peut-être taxé, mais si l'individu investit de l'unique dans le travail qu'il fournit, il devrait être récompensé et payé en conséquence. Cela n'est évidemment pas le cas, puisque l'Unique est inquantifiable. L'Unique doit donc s'efforcer de s'entourer d'Uniques et d'oublier la valeur de l'argent au profit d'un entourage humain intéressant et capable d'entraide. L'Unique peut aussi prendre le parti d'agir pour avoir de l'argent, en vue d'avoir de meilleures conditions de vie. Il peut dès lors se reposer sur son égoïsme pour gagner (ou même prendre) l'argent dont il a besoin. « C'est pourquoi il est nécessaire que Je ne revendique rien comme *homme*, mais tout comme Moi, ce Moi-ci, — par conséquent rien d'humain, mais ce qui est Mien, c'est-à-dire rien de ce qui Me revient en tant qu'homme, mais ce que Je veux et parce que Je le veux<sup>677</sup>. » L'homme religieux respecte la croyance d'autrui, tandis que l'égoïste s'en moque éperdument et parfois même ouvertement. « Délivrons-Nous du sacré et, lorsque Nous serons *libres de tout sacré et de toute loi*, Nos paroles le deviendront aussi<sup>678</sup>. » La question de la liberté de la presse se pose également. S'il est possible que l'État fasse quelques concessions, il sera toujours dans sa nature de pratiquer la censure, puisqu'il ne veut pas que les hommes soient des

---

675 *ibid.*, p. 303.

676 *Ibid.*, p. 304.

677 *Ibid.*, p. 317.

678 *Ibid.*, p. 320.



individus particuliers. Stirner affirme qu'il peut considérer la presse comme sa propriété et écrire ce qu'il entend, mais il ne résout pas le problème de la censure. Il peut évidemment essayer de gruger les autorités, mais cela comprend toujours un risque. Qui plus est, les conditions de publication de *L'Unique et sa propriété* relèvent plus de la négligence et du mépris des agents de censure de l'État que d'un tour de force de Stirner.

Le moment suivant interroge la notion d'amour dans la religiosité, moment que nous développons dans une section ultérieure. L'amour chrétien est l'ennemi de l'égoïsme. L'égoïste ne doit surtout pas critiquer la Bible trop ouvertement, puisqu'elle conserve son caractère sacré pour beaucoup. Mais l'amour chrétien conduit au rejet de l'égoïste pour qui plus rien n'est sacré. « Il trouve louable et indispensable d'exercer son impitoyabilité de la manière la plus dure, car l'amour pour le fantôme ou le général lui commande de haïr tout ce qui n'est pas fantomatique, à savoir l'égoïste ou l'individu : tel est le sens de cette fameuse apparition d'amour que l'on appelle « justice<sup>679</sup> ». » Les mêmes hommes avides d'amour et de justice ne voient aucun problème à condamner un homme à mort au nom de la loi morale. Une fois encore, il s'agit de l'un contre l'autre. Là où il y a des criminels, point de loi morale, et vice versa. « C'est une hostilité irréductible<sup>680</sup>. » Stirner maintient l'amour, mais désacralisé. « 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, parce que cela Me plaît, et je ne connais pas de « commandement de l'amour<sup>681</sup> ». » L'amour chrétien de l'homme part d'un commandement qui conduit très facilement à la haine des iconoclastes qui ne respectent rien. Stirner est bien plus rationnel lorsqu'il demande : « Or, comment quelqu'un ou quelque chose que Je n'aime pas a-t-il droit à mon amour ? Qu'est-ce qui passe en premier : mon amour ou le droit<sup>682</sup>? » Stirner désapprouve encore. On ne force pas à aimer au nom d'un commandement, l'amour est aussi la propriété de l'individu. En forçant l'amour, les hommes sont aimés par le général et pas par les individus pleinement eux-mêmes. L'amour n'est pas une affaire de redevabilité. Le Moi doit se l'approprier pleinement et affirmer que c'est Lui qui aime, en son nom propre, et pas au nom d'un concept imposé de l'extérieur comme sacré. L'amour sacré est certes réconfortant, voire même beau à certains égards, mais il n'est encore qu'une aliénation du Moi. L'égoïste, quant à lui, aime un objet profane dans son propre intérêt. « L'amour de l'égoïste jaillit de son intérêt personnel et s'écoule

---

679 *Ibid.*, p. 327.

680 *Ibid.*

681 *Ibid.*, p. 329.

682 *Ibid.*, p. 330.

dans le lit de l'intérêt personnel, pour se jeter à nouveau dans l'intérêt personnel<sup>683</sup>. » L'égoïste aime l'objet de son amour, qui devient ce faisant sa propriété comme le reste du monde, d'un point de vue totalement perspectiviste et subjectiviste. « Bref, l'amour égoïste, c'est-à-dire mon amour, n'est ni sacré ni impie, ni divin ni diabolique<sup>684</sup>. » L'amour comme commandement chrétien sacré est borné et préconçu. L'amour stirnérien est tout de même utile aux deux parties : aimant comme aimé, chacun jouit de cet amour profane tant qu'il dure. Puisqu'il n'est motivé par aucune obligation, il est vraisemblablement pur, ou disons sincère, à défaut d'être sacré. Stirner affirme ensuite qu'il n'écrit pour rien d'autre que son égoïsme et semble s'en amuser grandement. Enfin, quoi qu'il en soit, l'amour dans sa conception ne saurait se dispenser de l'égoïsme, mais cela n'a rien de dramatique, bien au contraire.

Dans la section qui suit, Stirner étudie la notion de mensonge. Moralement, la chrétienté enseigne à ne pas mentir, mais dans les faits, les hommes mentent régulièrement et pour des motifs variables. Chose la plus marquante du texte, les hommes mentent fréquemment à leurs ennemis, parce qu'ils estiment ne rien leur devoir et préfèrent même souvent les berner. Après tout, Sigismond et Luther ont tous deux menti au nom d'une cause supérieure, possédés qu'ils étaient. Mais pour l'égoïste, un mensonge et un parjure n'ont pas d'importance, surtout pour se préserver du malheur, puisque tout n'est qu'amour de Moi.

« Celui qui fait de la vérité une idole, une valeur sacrée, doit *s'humilier* devant elle, il ne peut ni braver ses exigences ni lui résister courageusement, bref il lui faut renoncer à *l'héroïsme du mensonge*. Car il ne faut pas moins de courage pour mentir que pour dire la vérité, courage qui fait habituellement défaut à la plupart des jeunes hommes, qui avouent la vérité et montent sur l'échafaud plutôt que de pouvoir mettre en échec la puissance de leur ennemi par un audacieux mensonge<sup>685</sup>. »

Servir Dieu au nom de la vérité conduit à la martyrologie, chemin qu'adore Kierkegaard et que Sade et Stirner trouvent insensé et même ridicule. Le serment n'arrange rien à l'affaire et les hommes ont tout autant tort de le penser sacré. Dans le dernier mouvement de la section consacrée aux rapports, Stirner reprend sa lutte acharnée contre l'amour de Dieu. L'égoïste a tout intérêt à rendre les autres hommes athées et égoïstes pour réduire le nombre de ses ennemis et en faire d'éventuels alliés, au

---

683 *Ibid.*, p. 332.

684 *Ibid.*

685 *Ibid.*, p. 339.

moins contre la société, Dieu et l'État. Stirner n'est pas partisan des théories sur l'homme à l'État de nature et son isolement total. « L'état premier de l'homme n'est pas l'isolement ou la solitude, mais la société<sup>686</sup>. » Il ajoute pour ôter tout doute à son positionnement : « La société est notre *État naturel*<sup>687</sup>. » Stirner affirme que l'appartenance à une société est quasiment inévitable, puisque nous sommes déjà mis au monde au sein d'une société que nous ne choisissons pas. L'État enlèvera ensuite tout ce qu'il peut à l'individu, en s'attaquant à sa particularité. Stirner soutient que c'est là un moindre mal comparé à ce que peut faire un parti politique ou un groupe d'hommes qui s'enferment dans une idée fixe, dans une doctrine. Le mode de communication et d'agissement idéal entre les hommes est celui de l'association, qui est libre et qui conserve la particularité et la mobilité de chacun, dans et hors du groupe. L'État et l'association briment la liberté de ses membres en exerçant une autorité plus ou moins vindicative, mais l'association ne cherche pas atteinte à la particularité de chaque individu. L'État veut implanter un moi de substitution en chaque individu et se faire concevoir comme sacré. L'association est la propriété de chaque moi qui la compose et chacun de ses membres est infiniment libre de rompre ses attaches et de la quitter à tout moment. On peut bien sûr penser à l'exemple des *Freien*, association qui ne dura pas éternellement. Contrairement à ce que prétendent ses partisans, du point de vue stirnérien, l'avènement du communisme serait un parachèvement de ce qu'a produit le christianisme, et la concrétisation de la construction de l'État sur le commandement d'amour. La liberté s'y additionnera au concept nouvellement sacré d'égalité et les individus particuliers réduits à néant par la société. L'État nouvellement constitué ne manquera pas de réémerger sous une forme nouvelle et nécessairement oppressive. Stirner revient à ce qu'il soutenait déjà auparavant dans *L'Unique et sa propriété*. Les hommes sont égaux en pensée, en théorie. Dans la réalité, un homme n'est pas une généralité qui se laisse énoncer ou décrire. « Ni Moi ni Toi ne sommes dicibles. Nous sommes *ineffables*, car seules les pensées sont dicibles et consistent en paroles<sup>688</sup>. » En invitant chaque individu à assumer pleinement son égoïsme, Stirner aboutit à un égoïsme certes didactique, mais très largement hyperbolique. Loin de Kierkegaard, la réification d'autrui à laquelle il parvient n'est pas non plus celle de Sade, puisqu'elle n'a aucune intention de nuire activement aux autres. Mais, l'apathie dans laquelle se trouve l'égoïste, juste sous prétexte de tout désacraliser, apparaît tout de même excessive. Stirner concède néanmoins qu'à chaque Unique correspond ses modalités propres, du moment que l'égoïsme est premier. « Nul n'est pour Moi une personne respectable, pas même mon semblable, mais simplement, comme tout autre être, un *objet*, pour lequel J'ai de la sympathie ou non, intéressant ou inintéressant, sujet utilisable ou

---

686 *Ibid.*, p. 342.

687 *Ibid.*

688 *Ibid.*, p. 347.

inutilisable<sup>689</sup>. » Dans une union naturelle ou spirituelle, l'Unique sera toujours brimé. C'est pourquoi, seule l'association entre plusieurs êtres est profitable, parce que chacun des membres la possède comme un instrument. La propriété n'est véritable que dans l'association. « L'égoïste est propriétaire, l'homme social gueux<sup>690</sup>. » Stirner n'en finit pas d'affirmer que dans son époque, il y a des relents de féodalité et que l'époque chrétienne est loin d'être achevée. L'auteur brandit encore la particularité comme ce qu'il y a de plus précieux en chaque individu, rejoignant l'importance que Kierkegaard accorde à la subjectivité. Les droits de l'homme ne lui conviennent que très partiellement, puisqu'ils traitent encore de l'homme comme concept et pas du tout comme particularité. La notion de propriété est très appréciable, puisqu'elle concerne la valeur matérielle des biens, comme l'importance des traits caractéristiques du moi que l'individu s'auto-attribue. Stirner prend définitivement position contre le communisme et ses principes qui s'opposent à l'égoïsme et à la particularité.

« Si, au contraire, Vous vous en tenez à la *valeur* de vos dons, et maintenez leur prix, si Vous ne vous laissez pas contraindre à Vous défaire d'eux au-dessous de ce prix ni persuader que votre marchandise ne le vaut pas, si Vous ne souffrez pas qu'on Vous tourne en dérision par un « prix dérisoire », mais imitez l'homme courageux qui dit : « Je veux *vendre* cher ma vie (ma propriété), les ennemis ne doivent pas M'avoir à *bon marché* ! », alors Vous aurez reconnu que c'est l'inverse du communisme qui est juste, et votre solution n'est plus : « abandonnez propriété ! », mais : « *faites la valoir* ! ». Aux portes de notre temps, ce n'est plus la formule apollinienne « Connais-Toi toi-même ! » qui est inscrite, mais « *fais-Toi valoir*<sup>691</sup> » ! »

Stirner est ensuite extrêmement virulent. La propriété comme la décrit Proudhon, c'est-à-dire un vol, ne lui convient pas. Si la situation des pauvres est si malheureuse, ils doivent se révolter. « Les pauvres sont coupables de l'existence des riches<sup>692</sup> ». Au lieu de réclamer égoïstement la propriété pour soi, les prolétaires veulent - à travers le communisme - confier la propriété à un tiers, à savoir l'État. Stirner opère ensuite le distinguo entre révolte et révolution. La révolution est un renversement de la société et / ou de l'État, tandis que la révolte transforme les conditions, mais se poursuit dans la société. La révolution veut de nouvelles institutions pour gouverner, la révolte ne veut plus laisser d'autres hommes organiser la société et n'a plus confiance dans les institutions.

---

689 *Ibid.*

690 *Ibid.*, p. 349.

691 *Ibid.*, p. 350.

692 *Ibid.*

« La Révolution exige de créer *des institutions*, la révolte que l'on *se soulève ou s'élève*<sup>693</sup>. » On conçoit aisément la différence entre les deux mouvements. Stirner en profite pour donner l'exemple de César qui fut un homme révolté. Il questionne ensuite l'avenir de l'Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle. « Ce qui est arrivé au monde païen arrivera-t-il aussi maintenant au monde chrétien ? Une révolution n'amènera sûrement pas la fin, si une révolte n'a pas lieu au préalable<sup>694</sup>. » Stirner rappelle encore que sa seule cause est son Moi, régi pas son égoïsme et rentre dans l'exagération la plus totale. « Je ne veux ni la liberté, ni l'égalité des hommes, mais seulement *Mon* pouvoir sur eux, Je veux en faire ma propriété c'est-à-dire les rendre tels que *Je puisse en jouir*. Et si Je n'y parviens pas, eh bien ! Je considérerai aussi comme — Mien le pouvoir sur la vie et la mort que l'Église et l'État se réservaient<sup>695</sup>. » L'égoïsme stirnérien dévie vers un solipsisme dangereux qui ressemble fortement à celui des libertins. Mais la visée n'est pas la même. L'importance que l'égoïste accorde à son moi est hyperbolique pour qu'il place sa valeur au-dessus de tout. Le passage à l'acte n'a que peu d'intérêt pour l'individu stirnérien, qui est essentiellement défensif dans sa démarche, même si la possibilité du meurtre est tout de même évoquée et la réification des autres hommes intégrale.

« Je ne *M'humilie* plus devant aucun pouvoir, sachant que tous ne sont que mon pouvoir et que Je dois les soumettre dès qu'ils menacent de devenir pouvoir *contre* ou *au-dessus* de Moi. Chacun ne doit être que l'un *de Mes moyens* de M'imposer, comme un chien de chasse représente notre pouvoir contre le gibier, que Nous tuons cependant, s'il vient à nous attaquer. Les idoles n'existent que par Moi : que Je cesse de les créer, et elles n'existent plus. Les « puissances supérieures » ne sont que parce que Je les élève et Me rabaisse<sup>696</sup>. »

Le Moi stirnérien est définitivement autocentré, il n'y a plus de changement possible. Les hommes vertueux, déçus et peureux se réfugient en Dieu et les différents humanismes. Mais Stirner préfère l'imperfection et la matérialité du monde. L'égoïsme le protège autant qu'il le sert, même si sa mégalomanie apparente est probablement d'ordre méthodologique. « Mes rapports avec le monde consistent à en jouir, l'utilisant ainsi pour ma jouissance personnelle : *ils sont jouissance du monde* et partie de ma jouissance personnelle<sup>697</sup>. »

---

693 *Ibid.*, p. 351.

694 *Ibid.*, p. 353.

695 *Ibid.*,

696 *Ibid.*, p. 354.

697 *Ibid.*

Le mouvement suivant de *L'Unique et sa propriété* s'intitule justement : Ma jouissance personnelle. Stirner établit la distinction entre vivre, qui s'apparente à un survivre, et jouir de la vie qui se traduit par user de la vie. « *Jouir de la vie, c'est en user*<sup>698</sup>. » Les chrétiens sont trop occupés à songer à l'après-vie pour réellement vivre, mais avec la sécularisation et le XIX<sup>e</sup> siècle, la matérialité de l'existence n'est plus systématiquement rejetée par l'individu.

« Ce n'est que lorsque Je suis sûr de Moi et ne Me cherche plus que Je suis vraiment ma propriété : Je Me possède, et c'est pourquoi Je M'utilise et jouis de Moi. Au contraire, Je ne puis au grand jamais Me réjouir de Moi-même aussi longtemps que Je pense que Je dois d'abord trouver mon vrai Moi, puis en arriver à ce que ce ne soit pas Moi, mais le Christ qui vive en Moi — ou n'importe quel autre Moi spirituel, c'est-à-dire fantomatique, comme par exemple l'homme véritable, l'être de l'homme et autres<sup>699</sup>. »

L'individu de Stirner, chasseur de fantôme par excellence tel qu'envisagé ici, prend une fois encore la route opposée à celle de Kierkegaard en matière de devenir. Stirner renonce à la culpabilité, l'angoisse, l'inquiétude, etc.... Il choisit de dépenser la vie et d'échanger l'espérance pour la jouissance, sans qu'il soit pour autant question d'hédonisme comme chez Sade. Stirner n'est pas plus en faveur d'un moi absolu, comme celui des philosophes et des romantiques. Quant au christianisme, il a enlevé à la mort son côté terrifiant grâce à la vie éternelle, dont la vie terrestre n'est que préparation. Stirner reprend sa notion de dressage de l'homme. La majorité des hommes a un esprit borné ou moyen qu'il est facile d'influencer. C'est donc ce que font les religieux avec Dieu, les politiques avec les partis, et les communistes en faisant croire aux hommes que tout est accessible à tous, notamment à travers leur école du peuple. « Non content de l'avoir dressé à la religion, on veut maintenant que la « grande masse » soit aussi obligée de s'occuper de « tout ce qui est humain ». Le dressage devient toujours plus général et plus vaste<sup>700</sup>. » Tout est organisé pour que l'homme soit convaincu d'avoir des devoirs et que sa volonté propre soit réduite à néant. « Je veux ce que Je dois<sup>701</sup>. » L'homme n'a pas de mission sacrée imposée de l'extérieur, mais des forces personnelles ou associées dont il dispose de façon inégale et changeante dans le temps. L'homme ne doit pas courir après le sacré ou l'idéal, mais se dissoudre dans la force de l'instant présent qu'il trouve en lui-même. Il n'y a pas de devenir Unique sans révolte personnelle du Moi contre les

---

698 *Ibid.*, p. 355.

699 *Ibid.*, p. 356.

700 *Ibid.*, p. 360.

701 *Ibid.*, p. 361.

choses pseudo-sacrées. « Le degré de mon attachement et de ma soumission indique le point de ma servitude, celui de mon offense donne la mesure de ma particularité<sup>702</sup>. » L'égoïsme a pour rôle supplémentaire d'apaiser l'esprit pour ne pas le laisser constamment dans une ébullition destructrice.

Les chrétiens détruisent la particularité déjà avec la Bible, en imposant son caractère sacré à tous. Celui qui ne l'accepte pas est un criminel. Même si la loi ne le condamnera pas directement, la société en fera un pestiféré. L'égoïste porte constamment un jugement sur les objets et les personnes (réifiées, elles ont le statut d'objet pas seulement au sens d'objet de l'attention, mais bien de choses) qu'il croise et ne doit surtout pas en avoir honte. En se les appropriant, il a le droit de jugement et de décision sur les objets. Stirner reprend des réflexions sur le créateur et la créature et le fait de courber l'échine. Il en profite également pour critiquer la pensée qui enferme les hommes dans une intériorité qui ne court plus qu'après les fantômes. L'Unique choisit s'il accepte les pensées des autres ou les traite comme néant. Une pensée n'est propre au Moi que lorsqu'il ne s'enchaîne pas à elle et qu'elle ne peut devenir souveraine et sacrée. La pensée libre est en premier lieu une pensée qui se permet de contredire Dieu, puis tous les autres spectres faussement sacrés. Stirner n'en a que faire que ce soit la vérité ou Dieu qui triomphent, il veut vaincre grâce à son Moi. Il aborde ensuite la question de la critique, qu'il divise en servile et propre, suivant son mode de réflexion au sujet de la hiérarchie. La critique servile est inféodée au bien chrétien. Elle n'est pas une vraie critique, parce qu'elle ne fait que servir une notion et un maître sacrés (Dieu, l'État, la religion, la doctrine, l'homme, la morale, le parti, etc...). Pour que la critique propre puisse naître, il faut que l'individu comprenne que son Moi précède la pensée et que ses pensées sont toujours sa propriété. La vérité est, tout comme les pensées et les objets, un matériau à exploiter par le Moi. « Toutes les vérités *au-dessous de Moi* me sont chères, mais Je ne reconnais pas une vérité *au-dessus de Moi*, sur laquelle Je serais obligé de Me régler. Pour Moi, il n'y a pas de vérité, car il n'y a rien au-dessus de Moi : ni mon être, ni l'être de l'homme<sup>703</sup>! » La critique libre poursuit la chasse au fantôme et reste servile. La critique propre ne se soucie que de la jouissance personnelle et est même voisine de l'instinct des animaux. C'est ensuite le monde entier qui devient un matériau que le Moi exploite. Malheureusement, il faut éviter à tout prix de devenir un possédé qui change tout simplement d'idée fixe et de notion sacrée plusieurs fois dans son existence, puisque le fanatisme reste entier et ne fait lui aussi que changer de nature. Stirner récuse la notion d'imperfection des hommes que la religion nous a imposée. « La religion a établi le principe que Nous sommes tous des pécheurs et je lui oppose, pour ma part, celui-ci : Nous sommes Tous parfaits ! Nous sommes en

---

702 *Ibid.*, p. 368.

703 *Ibid.*, p. 386.

effet à chaque instant tout ce que Nous pouvons être et n'avons jamais besoin d'être plus<sup>704</sup>. » S'il n'y a plus de Dieu à craindre et à satisfaire, la notion de péché est vidée de sens et de contenu. Ceux qui pensent que le péché relie véritablement l'homme à une volonté divine sont juste victimes de leur imagination. L'athéisme de Stirner est explicitement intégral. Il faut que l'égoïste soit athée et renonce en même temps au filtre de pensée chrétien qu'il utilise pour appréhender le monde et les hommes. S'il s'en abstient, il ne chassera jamais les fantômes pour de bon et continuera d'aimer le concept indéterminé d'homme, alors qu'il devrait aimer la particularité de certains hommes par choix, par élection parmi des milliers, pour reprendre la formule de Rosenzweig. « Tu n'es pas seulement *appelé* à tout ce qui est divin, *autorisé* à tout ce qui est humain, mais *propriétaire* de tout ce qui est Tien, c'est-à-dire de tout ce que Tu as eu la force de T'approprier — en d'autres termes, Tu es *approprié* et habilité à tout ce qui est Tien<sup>705</sup>. » Stirner retourne dans le solipsisme lorsqu'il affirme qu'il n'est pas un Moi à côté des autres, mais le seul Moi. Il construit finalement le concept d'Unique.

« Cependant, Je ne suis pas un Moi à côté d'autres Moi, mais le seul Moi : Je suis Unique. C'est pourquoi mes besoins, mes actes, bref tout en Moi est aussi Unique. Et ce n'est qu'en tant que ce Moi unique que Je M'approprie tout, seulement en tant que ce Moi que J'ai des activités et Me développe. Ce n'est pas en tant qu'homme que Je Me développe, ce n'est pas non plus l'homme que Je développe en Moi, mais c'est en tant que Moi que Je Me développe Moi-même. Tel est le sens de l'Unique<sup>706</sup>. »

La dernière section du livre de Stirner ne s'étend que sur cinq pages, bien qu'elle s'intitule : L'Unique. Stirner décrit la lutte entre réalité et idéalisation dans le monde pré-chrétien, puis chrétien. L'auteur veut aller au-delà de la réalisation d'un idéal au nom du bien dans le réel. L'homme religieux cherche à devenir plus que l'homme, en essayant de faire advenir le sacré, l'intériorisé dans le monde. Mais ce rajout sacré que la chrétienté cherche à investir dans le réel en vue de la vie éternelle n'a aucun sens pour l'égoïste. « Que l'individu soit pour lui-même une Histoire du monde et le reste de celle-ci sa propriété, cela dépasse le sens chrétien<sup>707</sup>. » L'égoïste n'est pas sur terre pour accomplir une mission d'inspiration divine, ni pour réaliser le sens chrétien de la notion fantomatique d'homme. Il affirme juste être l'Unique. « « Moi, cet Unique-ci, suis

---

704 *Ibid.*, p. 390.

705 *Ibid.*, p. 392.

706 *Ibid.*

707 *Ibid.*, p. 396.



l'homme<sup>708</sup> ». » Le qu'est-ce que l'homme devient qui est l'homme, et chacun peut répondre à cette question par Moi, L'Unique, à condition d'être un égoïste pour qui il n'y a aucun maître, aucune doctrine et plus rien de sacré, plus rien au-dessus de Lui-même. Il n'y a pas de concept pour exprimer ou résumer le Moi et l'Unique. Le Moi est aussi parfait que Dieu, dont il rejette d'ailleurs l'existence et la supériorité. Stirner conclut comme il avait commencé. « Si Je fonde ma cause en Moi, l'Unique, elle repose alors sur son créateur mortel et périssable, son créateur qui se consomme lui-même, et Je puis dire : « Je n'ai fondé Ma cause sur rien<sup>709</sup> ». »

*L'Unique et sa propriété* peut laisser perplexe, tant son écriture est singulière et à contre-courant des thèses classiques sur l'égoïsme. On peut à loisir critiquer le fond et la forme, et taxer Stirner de faiblesse conceptuelle, mais une lecture attentive nous expose plutôt à un auteur très rigoureux, sûr de son fait philosophique et connaissant très bien l'histoire de la pensée. *L'Unique et sa propriété* n'est pas non plus un traité qui met l'accent sur la personnalité ou l'existence de Stirner. L'auteur est un narrateur désincarné sans aucune velléité profondément biographique, contrairement au style d'écriture kierkegaardien.

*« Um gleich ein unausrottbares Mißverständnis auszuräumen: Stirner schreibt hier keine Autobiographie. Sein Buch ist ein Manifest der Individualität, der Ichheit sozusagen, und jeder Leser soll sich in dem „Ich“ wiederfinden ; das große „Ich“ sollte deshalb als Abstraktion gelesen werden, und ganz nebenbei schreibt Stirner auch „Du“, „Wir“ und „Ihr“ konsequent groß, womit auch dem letzten Zweifler klar werden müßte, daß hier nicht Johann Caspar Schmidt seinen privaten Größenwahn kultiviert<sup>710</sup>. »*

*Pour dissiper tout de suite un malentendu insuppressible : Stirner n'écrit pas ici une autobiographie. Son livre est un manifeste de l'individualité, de l'ego pour ainsi dire, et chaque lecteur doit se retrouver dans le "je" ; le grand "je" devrait donc être lu comme une abstraction, et tout à fait accessoirement, Stirner écrit aussi "tu", "nous" et "vous" en majuscules de manière conséquente, ce qui devrait faire comprendre au dernier des sceptiques qu'il ne s'agit pas ici de Johann Caspar Schmidt cultivant sa mégalomanie privée. (Notre traduction).*

Stirner privilégie toujours l'individu sur le groupe, jusqu'au point où, tout comme Kierkegaard, il devient impossible d'enfermer l'individu puisqu'il est toujours Unique et ne saurait plus se

---

708 *Ibid.*, p. 397.

709 *Ibid.*

710 Paul Jordens, *Stirneriana 33, Einführung in ein Mißverständnis*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2017, p. 26.

soumettre à une classification systématique. Le risque de cette position extrême est de devenir totalement intenable puisque s'il n'y a plus aucune généralité, il y a une impossibilité de penser l'individu à partir de concepts ayant une extension quelconque. Sans généralité, pas de concept. Stirner est donc régulièrement accusé de fluctuation conceptuelle, voire même de manier des concepts vides. Nous précisons toutefois que tout chez Stirner n'est pas chaotique ou incomplet. Les concepts les plus élémentaires et courants de la pensée sont bien présents et parfaitement maîtrisés par l'auteur qui se repose sur la tradition de l'idéalisme allemand, en particulier de Kant et Hegel dont il a une compréhension très exacte et même d'une précision acérée. C'est donc bien dans la conceptualisation de l'individu que Stirner est réticent. Il invite alors implicitement tout un chacun à devenir individu ou Unique par ses propres moyens. Kierkegaard quant à lui utilise un lexique de concepts adaptables car malléables, ayant trait à l'existence, comme par exemple le sérieux.

« L'unicité advient en rapport avec une classification ; elle caractérise celui dont on dit qu'il est « unique en son genre », « unique de son espèce », au sens où il n'y en a pas d'autres que lui à porter tel trait générique ou spécifique, à avoir telle propriété – par exemple, pour la Lune, à être « satellite de la Terre ». Pareille unicité peut bien être valorisée, voire ironiquement valorisée (comme quand on dit à quelqu'un : « Tu es unique, toi ! »). Elle n'est cependant rien d'essentiel aussi longtemps qu'on part des traits ou propriétés, de tous les modes du général, de l'universel ; d'où la protestation de Stirner contre Hegel. Elle ne devient essentielle qu'avec l'existence, lorsque l'universel s'effondre, et que l'unique est laissé à son pur être ; elle est alors l'épreuve, menée jusqu'au bout, de la finitude radicale. Comment, dans ces conditions, le fini laisse-t-il venir l'unicité vraie que d'abord il rejette, et qui est une telle épreuve ou immédiateté ? En l'accueillant dans son immédiateté à lui. Et donc en s'établissant dans la **solitude**. Laquelle, comme *unicité* et en même temps *immédiateté*, est ainsi l'acte de l'individu<sup>711</sup>. »

L'Unique ne peut effectivement plus qu'être dans la solitude, puisqu'il vit son existence par l'égoïsme - ce qui pourrait toutefois ne rien y changer en terme de sociabilité - qui le met à part des autres. Il n'est plus question d'hommes, mais d'égoïstes entre-eux. L'égoïsme reste dans sa sphère privée et ne s'attache qu'à ce qu'il choisit de lui-même. L'Unique n'appartient plus à aucune espèce, il est le seul représentant de lui-même.

« *Der Egoismus, welcher bisher die große allgemeine Sache auf Erden war, ist nunmehr so zersplittert und zersetzt, daß er einzig geworden ist, daß er, welcher so lange die*

---

711 Alain Juranville, *La philosophie comme savoir de l'existence*, « Livre I. Existence et inconscient », Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 2000, § 136 de l'article.

*Uneigennützigkeit, den Edelmuth, die aufopfernde Freundschaft und Liebe unterjocht und zur Privatsache der Einzelnen herabgedrückt hatte, gezwungen worden ist, sich selbst zur Privatsache, zur Sache des Einzigen zu machen, den halben Engel, durch den er sich einen schönen Schein zu geben, sich über sich selbst zu täuschen wußte, aufzugeben und ganz zur Thierheit herabzusinken*<sup>712</sup>. »

*L'égoïsme, qui était jusqu'à présent la grande cause générale sur terre, est maintenant tellement fragmenté et décomposé qu'il est devenu unique, qu'il a été contraint, lui qui avait si longtemps mis sous le joug le désintéressement, la noblesse d'âme, l'amitié et l'amour sacrificiels et les avait réduits à une affaire privée des individus, a été contraint de faire de lui-même une affaire privée, l'affaire de l'Unique, d'abandonner la moitié de l'ange, par lequel il avait su se donner une belle apparence, se tromper sur lui-même, et de s'abaisser tout à fait à la bestialité.*  
(Notre traduction).

Mais la critique, bien qu'en partie pertinente, n'est pas tout-à-fait dans le vrai. Si l'égoïsme est bien la nouvelle idée fixe de Stirner, à aucun moment le sujet ne dit : « j'égoïsme », ou encore je suis l'égoïsme fait homme. L'égoïsme est une modalité comportementale et existentielle du Je qui reste le mode d'expression langagier premier du sujet et celui à travers lequel Je s'identifie à lui-même. (le Je et le Moi). Je est l'individu qui est invité à se penser souverain et sans limite chez Sade. Je est toujours plus l'individu pour Kierkegaard, qui voulait comme épitaphe sur sa tombe : « Je suis l'individu. » Avec Stirner il faudrait reformuler : Je suis l'individu égoïste.

*« Der Einzige ist der erste Versuch, sich der Herrschaft des Geistes zu entwinden. Als Tribut muß er zahlen, daß er selbst der Geistigste der Geister, das Gespenst der Gespenster, der Besessene der Besessenen, der Heilige der Heiligen, der Gott der Götter oder vielmehr der Teufel der Teufel wird. Der Einzige weiß, daß es mit der Geisterwelt nichts ist, daß sie nur der allgemeine Schatten der auf der Welt herumschwebenden Schatten, die Menschen heißen, daß Gott nur das tyrannisierende Hirngespinnst des Menschen ist*<sup>713</sup>. »

*L'Unique est la première tentative de se soustraire à la domination de l'esprit. Il doit payer comme tribut le fait de devenir lui-même le plus spirituel des esprits, le spectre des spectres, le*

---

712 Kurt W. Fleming, *Stirneriana 20, Max Stirners der Einzige und sein Eigentum, Im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik*, Szeliga, *Kritik von Szeliga*, 1845, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2008, p. 21.

713 *Ibid.*, p. 73.

*possédé des possédés, le saint des saints, le dieu des dieux ou plutôt le diable des diables. L'unique sait qu'il n'y a rien avec le monde des esprits, qu'il n'est que l'ombre générale des ombres flottant sur le monde appelées hommes, que Dieu n'est que le fantôme tyrannique de l'homme. (Notre traduction).*

Trouver le fil rouge chez Stirner est très difficile, notamment parce que son livre est composé de plusieurs fragments mis bout à bout. Cela dit, si l'Unique récusé la domination de l'esprit et de la pensée au profit d'un moi réel, il ne devient rien de ce qui est décrit dans la précédente citation. Il fait sien le monde et les pensées, mais ne se substitue pas à Dieu. Il se met immédiatement en position de solitaire, y compris en pratiquant un certain solipsisme théorique, et ne laisse rien du dehors influencer ses choix.

*« Für mich gehört er (Stirner – J.U.) keineswegs dem engen Individualismus an, der nur Individualist sein will und dadurch vom Bourgeois oder Tyrannen nicht zu scheiden ist, sondern er begründet jenen breiten, echten Individualismus, der die Grundlage jedes freiheitlichen Sozialismus ist, die Selbstbestimmung eines jeden über die Beziehungen, in die er mit anderen zu treten wünscht : diese können mutualistisch oder kommunistisch sein, eng oder entfernter, kurz oder lang usw. Daß der einzelne hierüber aus eigenem Wissen und eigener Kraft entscheide, das hat Stirner gewünscht, und dazu suchte er ihn aus den Fesseln und Netzen der Autorität zu befreien. Der Individualismus als ausschließliches Prinzip ist eine einseitige Lösung und daher nicht Freiheit, sondern Enge. Der aber als feinstes Werkzeug, um jeden in das von ihm gewünschte Milieu zu versetzen, muß jeder freien Gruppierung der Menschen zugrunde liegen. » (Nettlau o. J., 179)<sup>714</sup>. »*

*Pour moi, il (Stirner - J.U.) n'appartient nullement à l'individualisme étroit, qui ne veut être qu'individualiste et qui, par là, ne peut être séparé du bourgeois ou du tyran, mais il fonde cet individualisme large et authentique qui est la base de tout socialisme libéral, l'autodétermination de chacun sur les relations qu'il souhaite établir avec les autres : celles-ci peuvent être mutualistes ou communistes, proches ou éloignées, courtes ou longues, etc... Que l'individu en décide par son propre savoir et sa propre force, c'est ce que Stirner souhaitait, et pour cela il cherchait à le libérer des chaînes et des filets de l'autorité. L'individualisme comme principe exclusif est une solution unilatérale et donc non pas liberté, mais étroitesse. Mais celui-ci, en tant qu'outil le plus fin pour placer chacun dans le milieu qu'il souhaite, doit être à la base de tout regroupement libre des hommes. (Nettlau o. J., 179). (Notre traduction).*

---

<sup>714</sup> Jörg Uhlirch, *Stirneriana 31, Max Stirner Kritik der Menschenrechte Oder : die Geburt des Un-Menschen aus dem Geist des freien Individuums*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2007, p. 26.

Encore une fois, il apparaît nécessaire de rester rigoureux dans la terminologie, surtout au vu de la difficulté intrinsèque qui accompagne l'écriture stirnérienne. L'auteur parle très peu d'individualisme. Il choisit l'égoïsme pour devenir individu. Certes son individualisme, s'il est pertinent de le nommer ainsi, est bien plus consistant que celui que propose une sociologie de tous les jours. S'il déteste le bourgeois, il se méfie grandement des humanistes et des socialistes, et rejette massivement les communistes. Aucune étiquette ne semble convenir pleinement à Stirner, si ce n'est celle - possible - d'anarchiste de gauche<sup>715</sup>. L'individualisme n'est absolument pas principe exclusif, puisque l'égoïsme l'est. L'individualisme est le résultat éventuel de la pratique égoïste. Mais tout comme Kierkegaard est un auteur à la pensée existentielle puisqu'il n'emploie pas le terme d'existentialisme, Stirner est un auteur à la pensée individualisante qui prône l'égoïsme et la particularité, plutôt que l'individualisme sociologique. L'Unique ne se place pas dans le milieu qu'il souhaite, il se contente d'être lui-même sans fléchir puisqu'il possède tout, y compris le milieu. Enfin, le regroupement le plus libre, ou plus exactement qui préserve le mieux la particularité des hommes est celui de l'association.

*« Der „Einzig“ und „Eigene“, das souveräne Individuum also, fängt zwar in seiner Selbstkonstituierung beim Punkt Null an, beim Nichts, wie es in Stirners Vorwort zum „Einzig“ heißt, aber er darf dabei nicht aufhören, und es ist ihm nur von Nutzen, wenn er bei seiner Persönlichkeitsbildung aufgreift, sich wohlerwägend, wissentlich und willentlich „aneignet“ und für sich „verwertet“, was er als Erbe der ihm vorausgegangenen Iche“ vorfindet – nicht aus anerzogener unreflektierter Ehrfurcht vor dem „alten Guten“, sondern aus bewußter Bejahung oder Einsicht in dessen Nutzen<sup>716</sup>. »*

*L'Unique et le "propre", l'individu souverain donc, commence certes dans sa constitution de soi au point zéro, au néant, comme il est dit dans la préface de Stirner à l'Unique, mais il ne doit pas s'arrêter là, et il ne lui est utile que s'il saisit, lors de la formation de sa personnalité, s'approprie et "utilise" pour lui-même, en connaissance de cause et volontairement, ce qu'il trouve en tant qu'héritage des "Ichs" qui l'ont précédé - non pas par un respect irréfléchi inculqué pour le "bon vieux bien", mais par une affirmation consciente ou une compréhension de son utilité. (Notre traduction).*

En effet, l'Unique découvre le néant, avant de reconstruire son écosystème égoïste une fois à l'âge adulte. S'il n'est pas question de faire comme les autres qui l'ont précédé au nom du bien ou de la

---

<sup>715</sup> Nous ne statuerons pas dans le présent écrit sur la teneur d'un éventuel anarchisme de droite.

<sup>716</sup> Paul Jordens, *Stirneriana 33, Einführung in ein Misverständnis*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2017, p. 37.

vertu, on appréciera tout de même l'étendue des connaissances historiques et conceptuelles de Stirner. C'est dans cette optique que l'auteur insiste sur l'importance de l'éducation dans le devenir individu. Au minimum, le savoir n'est pas inutile. S'il est correctement prodigué, il amène l'individu sur la voie de l'Unique par la critique propre, la contestation et la révolte.

*« Erst wer sich den Überblick über das Ganze verschafft, ist vor Mißverständnissen gefeit, denen man sich schnell aussetzt, wenn man sich nur auf ein paar isolierte plakative Sätze stürzt. Stirners Buch ist eben kein Leitfaden für mörderische Amokläufe größenwahnsinniger Egomane, sondern ein durchaus soziales Buch, das jedem „Einzigem“ zwei Grenzen der Selbstentfaltung vor Augen hält : die Grenzen der individuellen Fähigkeiten – und die gleiche Freiheit jedes anderen „Mit-Einzigem“<sup>717</sup>. »*

*Ce n'est qu'en ayant une vue globale de l'ensemble que l'on est à l'abri des malentendus auxquels on s'expose rapidement si l'on ne se jette que sur quelques phrases isolées et frappantes. Le livre de Stirner n'est justement pas un guide pour les amoks meurtriers d'égomaniques mégalomanes, mais un livre tout à fait social, qui montre à chaque "Unique" deux limites à l'épanouissement personnel : les limites des capacités individuelles - et l'égalité de liberté de chaque autre "co-Unique". (Notre traduction).*

Certes, *L'Unique et sa propriété* ne fait pas l'apologie du crime, mais la dureté des propos de Stirner peut frapper, notamment sur les brigands et la possibilité de prendre la vie de ses ennemis. Si son livre n'est pas aussi délirant que *Les 120 Journées de Sodome*, il n'est pas pour autant complaisant avec le lecteur. Stirner ne laisse qu'une petite chance à chacun de devenir Unique et ne se fait aucune illusion quant aux nombres d'hommes capables d'y parvenir. Il y en aura très certainement plus que de chevaliers de la foi, mais devenir Unique restera le privilège de l'exceptionnalité.

*« Wie kann der Einzige unter Einzigem leben? (...) Für mich ist Stirner heute immer noch sehr aktuell, weil er dem Menschen das Recht zubilligt, seine Einzigartigkeit zu leben. Die Andersartigkeit anderer Menschen im Zusammenleben zu akzeptieren, bleibt dabei eine Herausforderung – für jeden Einzelnen und für jede Gemeinschaft<sup>718</sup>. »*

*Comment l'Unique peut-il vivre parmi les Uniques ? (...) Pour moi, Stirner est toujours très actuel aujourd'hui, car il reconnaît à l'homme le droit de vivre sa singularité. Accepter l'altérité d'autrui*

---

717 Ibid., p. 76.

718 Gustav Buck, *Stirneriana 34 Ohnmacht und Macht in Max Stirners « der Einzige und sein Eigentum »*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2014, p. 5.

*dans la vie commune reste un défi - pour chaque individu et pour chaque communauté.* (Notre traduction).

L'Unique vit avec d'autres Uniques s'il a la chance d'en rencontrer et de s'entendre avec eux. Stirner est effectivement très actuel et il faudrait poursuivre sa pensée avec l'homme contemporain qui suit l'homme moderne, et par une analyse poussée de la technologie et de la mondialisation. L'Unique n'accepte l'altérité d'autrui que dans des associations et n'en a que faire le reste du temps. Les hommes pour lesquels il n'a pas d'affection ne sont que des objets, les lecteurs gageraient à s'en souvenir.

*« Stirner entwickelt im Einzigem einen Subjektbegriff, der die reale, einmalige Existenz eines Individuums in seiner leibhaftigen Form meint<sup>719</sup>. »*

*Stirner développe dans l'Unique un concept de sujet qui signifie l'existence réelle et unique d'un individu dans sa forme incarnée.* (Notre traduction).

Cette notion de sujet est d'ailleurs très claire à partir du moment où Stirner prend position dans la seconde section de son écrit et affirme que le moi de chair et de sang prime sur la pensée. La pensée est partie prenante insécable du sujet, mais n'est ni première, ni sa partie la plus noble.

*« (...) Sveistrup unterstützt: „Der Gegenstand des Buches vom Einzigem und seinem Eigentum ist weder Der Einzige noch dessen Eigentum, sondern die Beziehung des Einzigem zu seinem Eigentum. Das hat man durchweg verkannt. (Fussnote 81 : H. Sveistrup, Soziologie, a. a. O., S. 34.)<sup>720</sup>. »*

*(...) Sveistrup soutient : "L'objet du livre de l'Unique et de sa propriété n'est ni l'Unique ni sa propriété, mais la relation de l'Unique à sa propriété. Cela a été méconnu de bout en bout. (Note 81 : H. Sveistrup, Sociologie, op. cit., p. 34.),* (Notre traduction).

Cette remarque n'est que partiellement juste, puisque l'Unique, comme notion, se construit tout au long de l'œuvre et s'achève sur quelques pages éponymes, tandis que la notion de propriété est très clairement définie comme ce qui appartient au sujet. Mais la construction du Moi passe par de nombreuses étapes de rejet du sacré pour devenir Unique. Ensuite, l'Unique n'a plus qu'à affirmer qu'il est propriétaire de tout ce qu'il veut posséder, et se l'approprier soit littéralement, soit intérieurement. Quoi qu'il en soit, la propriété existe en-dehors de l'Unique, mais le Moi s'empare pleinement de la notion lorsqu'il devient Unique.

*« Der „Einzige“ ist damit ein Ausdruck für konkret wahrnehmbare Individuen, deren Sein erleb-und erfahrbar ist, rational aber nicht erfaßt werden kann. Somit, das ist*

---

719 Ibid., p. 39.

720 Ibid., p. 57.

*festzuhalten, beruht das ganze Stirnersche Werk auf einer irrationalen Prä-misse, ist also wissenschaftlich-rational nicht überprüfbar. Stirners Ausführungen sind insgesamt betrachtet ein Versuch, die irrationale Wirklichkeit der konkret wahrnehmbaren einzelnen Existenzen zu erhellen<sup>721</sup>. »*

*L'Unique" est ainsi une expression pour des individus concrètement perceptibles, dont l'existence peut être vécue et expérimentée, mais ne peut pas être saisie rationnellement. Ainsi, il faut retenir que toute l'œuvre de Stirner repose sur une prémisse irrationnelle, elle n'est donc pas vérifiable scientifiquement et rationnellement. Dans l'ensemble, les explications de Stirner sont une tentative d'éclairer la réalité irrationnelle des existences individuelles concrètement perceptibles. (Notre traduction).*

L'existence de l'Unique n'est pas limitée par la conceptualisation. Elle n'est pas pour autant irrationnelle ou inhumaine, mais la raison ne l'enfermera pas dans un concept désincarné d'homme, ou d'homme nouveau qui se pense transformé par la grâce. À l'image de l'individu de Kierkegaard, l'individu de Stirner résiste au système hégélien. La prémisse de son œuvre, qui d'ailleurs ne se limite pas à l'Unique, n'a rien d'irrationnel, ou au minimum n'est pas plus irrationnelle que l'ensemble des savoirs et des croyances humaines. L'existence humaine n'est pas, par essence, purement irrationnelle. Cependant, dans la particularité, L'Unique n'est pas pure rationalité et se partage entre rationalité et irrationalité. « Seul penseur à réhabiliter le terme « égoïsme » dans un sens tout à fait spécifique, sa pensée que d'aucuns présentent parfois comme nihiliste et dépressive, est une véritable bouffée d'air frais, une ode à la liberté totale, la découverte de l'Unique débarrassé de toutes les aliénations<sup>722</sup>. » Le terme d'égoïsme et la notion qui en découle sont, sans aucun doute, exploités par Stirner d'une façon totalement novatrice. Plus qu'une simple philosophie du sujet typique de la pensée occidentale, Stirner fonde toute la démarche de devenir individu, puis Unique, sur l'égoïsme. Sa pensée peut-être taxée de nihilisme, à condition qu'on accepte le terme comme opposition à la pensée de la classe dominante, soit la bourgeoisie, et comme refus des contraintes sociales. En revanche, son écriture n'a rien de dépressif, son enthousiasme pour la matérialité et la possibilité de jouir de la vie tend plutôt à montrer un certain appétit pour la vie et l'existence. L'Unique se défait des entraves que la société essaie d'imposer par de nombreux biais. Stirner soutient que l'individu égoïste a assez de ressources pour n'avoir que son moi comme

---

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>722</sup> Juliette Masquelier, « Max Stirner, ou l'individualisme anarchiste comme athéisme intégral », in *Les Athées de Belgique*, Bruxelles, ABA éditions, 3 septembre 2015, p. 1.



propre principe, sans avoir comme Dieu l'une ou l'autre idée transcendante ; c'est pour Stirner le moyen de se libérer de toutes les dominations qui nous oppriment. Cet égoïste doit donc accomplir une impitoyable désacralisation : rien ne lui est sacré, il ne puise sa cause et ses raisons qu'en lui-même<sup>723</sup>. » Toutes les idées transcendantes sont placées au même niveau chez Stirner, et sont toutes également aliénantes, parce qu'elles engendrent des fanatiques et des possédés. Ces hommes sont aux antipodes de la liberté relative à laquelle l'individu peut aspirer. Leur particularité est réduite à néant par les diktats de l'extérieur, alors même qu'ils se pensent être des élus, les seuls hommes dans le vrai. Dans l'entreprise de désacralisation, les religieux, les militants politiques et les défenseurs de l'État sont tous jugés à l'identique : qu'ils arrêtent leurs enfantillages et sortent de l'état de minorité. « La religion, qui recherche la chose en soi, l'être derrière les choses, en rehaussant l'être, a rabaisé les phénomènes. Elle a établi le principe que les hommes sont tous des pécheurs, mettant l'individu dans la position d'une perpétuelle recherche de son moi idéal à l'extérieur de lui-même<sup>724</sup>. » La religion, en plus de cela, rabaisse l'homme concret au profit de l'homme idéal et le fait culpabiliser. Dans la religiosité la plus totale, y compris kierkegaardienne, le monde devient fade et sans substance, puisque l'homme ne s'en soucie plus que pour effectuer des actes de foi en vue de l'après-vie. Cette martyrologie est parfaitement ridicule pour Stirner.

« Le monde créé par le croyant s'appelle l'Église, le monde créé par l' « Homme » s'appelle l'État, mais aucun de ces deux mondes n'est Mon monde, à Moi en tant qu'individu. En tant que société d'hommes, l'État ne peut subsister sans une morale et il doit veiller sur elle. Il est donc Mon ennemi en tant que je suis un Moi, qui n'ai que Moi en vue. Le bien-être de cette société humaine ne tient pas à cœur à l'égoïste : il ne fait que l'utiliser, et pour pouvoir l'utiliser pleinement, il le transforme en Sa propriété, c'est-à-dire le détruit pour créer à la place une association d'égoïstes<sup>725</sup>. »

Le monde de l'individu stirnérien est intégralement le sien, il en est le détenteur. Il est créateur et fondement de son moi, qui est le propriétaire du monde. Il n'y a pas un monde idéal ou un monde partagé, juste le sien, qui est le seul qui importe, pour la seule et simple bonne raison que c'est le sien. La seule manière pour l'Unique d'améliorer sa condition en étant en contact avec autrui est l'association, qui elle-même repose sur des pratiques égoïstes cumulées.

---

723 *Ibid.*, p. 2.

724 *Ibid.*, p. 4.

725 *Ibid.*, p. 3.

Bien qu'il rejette le communisme massivement, la possibilité de former des associations de taille réduite reste le modèle de choix pour Stirner.

« Stirner n'a rien d'anarchiste ; il n'a rien d'un individualiste. Conclusion qui en surprendra sans doute plus d'un... mais que je tenterai d'explicitier. J'étais également parvenu à une troisième conclusion, temporaire également mais maintenant elle aussi confirmée : la pensée de Stirner est totalement incompréhensible si elle n'est pas examinée à travers le filtre de la philosophie hégélienne et si elle n'est pas replacée dans le contexte très particulier des conflits survenus entre intellectuels allemands pour la succession de Hegel<sup>726 727</sup>. »

Nous nous opposons farouchement à ce positionnement sur Stirner et affirmons qu'il est bel et bien un des pères fondateurs de l'anarchisme individualiste de gauche. Nous pouvons éventuellement concéder que s'il n'est pas anarchiste aux yeux de certains, Stirner est un pionnier de l'anarchisme et qu'il l'influence grandement. Son aversion pour l'État, qui est toujours un oppresseur, est bien trop évidente pour en arriver à une conclusion différente. Cet homme de gauche, jeune hégélien, qui n'est certainement pas communiste et se méfie des socialismes et des humanismes, pave effectivement et historiquement la voie de l'anarchisme. La connaissance de Hegel favorise certainement la lecture de *L'Unique et sa propriété*, sous l'aspect de la transmission et de la compréhension de l'histoire de la philosophie. Mais Stirner ne rapporte pas constamment son propos à Hegel, au Système et à l'Histoire. Il y fait certes allusion, mais de façon très épisodique. L'Unique dépasse très largement le cadre d'une simple réaction anti-hégélienne, comme le fait d'ailleurs la pensée kierkegaardienne. Il est toutefois très pertinent de consulter les écrits des *Freien* et des jeunes hégéliens en général, pour confronter leurs textes et apprécier toute l'étendue de la fertilité et de la puissance des pensées de cette période, où Stirner endosse un rôle clef. « On comprend dès lors que celui qui entend trouver dans L'Unique des recettes se fourvoie complètement. Le livre est un appel à l'auto-analyse, c'est une injonction au lecteur pour qu'il se débarrasse de ses refoulements, de ses inhibitions... et de son surmoi<sup>728</sup>. » Effectivement, Stirner

---

726 René Berthier, *Lire Stirner*, Éditions du Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval cel-gl@orange.fr, © René Berthier, novembre 2011, p. 2.

727 Ces affirmations sont somme toute très étranges. Qu'une connaissance préalable de Hegel soit requise paraît de loin préférable pour lire Stirner, à l'instar de Kierkegaard. En revanche, affirmer qu'il n'a rien d'anarchiste ou d'individualiste revient à forcer le trait en vue d'une originalité factice. Autant dire que Stirner n'est pas de gauche, qu'il n'est pas pour la lutte des classes. Peut-être même qu'il n'est plus un homme ?

728 René Berthier, *Lire Stirner*, Éditions du Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval cel-gl@orange.fr, © René Berthier, novembre 2011, p. 6.

donne dans un premier temps une méthodologie radicale et incontournable, celle de la désacralisation intégrale. Mais une fois cette dernière effectuée, chaque Moi est livré à lui-même pour devenir l'Unique selon ses propres modalités. Très peu y parviendront. Ceux qui le feront n'auront d'autre choix que de faire face à la solitude. En se défaisant du surmoi, l'Unique se protège de l'angoisse, du désespoir, de la culpabilité et de la comparaison. Qu'importent tous ces tourments, puisque L'Unique possède un monde où ils n'ont pas droit de séjour. « Adversaire acharné de la Morale, sa réfutation des déterminismes sociaux comme cause première des comportements humains conduit en définitive à l'affirmation à caractère éthique – ce que Stirner aurait vigoureusement récusé – de la responsabilité de l'individu dans les dysfonctionnements sociaux dont il est victime<sup>729</sup>. » Cette dernière affirmation est à comprendre de façon bien précise. L'individu n'est pas responsable *a priori*, lorsqu'il naît, des dysfonctionnements sociaux. Par contre, une fois adulte, il est responsable de continuer à les alimenter s'il refuse d'en sortir par ses propres moyens. L'individu n'est pas responsable des dysfonctionnements d'un monde objectif dont il n'a que faire, mais il doit forger son propre monde qui prend le plus de distance possible avec celui de tous les hommes. L'individu doit clamer qu'il n'en a que faire du monde des hommes, puisqu'il ne s'occupe que du sien. La morale s'applique au monde général, le positionnement éthique particulier de l'Unique à Son monde à Lui.

« L'incompréhension devant la démarche stirnérienne vient sans doute de ce qu'on a refusé de n'y voir qu'une « grille de lecture ». Il n'entraîne certainement pas dans l'intention de Stirner de créer un système : cela aurait été totalement contraire à son personnage. Or une « grille de lecture » n'est qu'une manière d'aborder un problème d'un point de vue particulier, sans que cela aboutisse à l'affirmation que ce soit le seul point de vue envisageable<sup>730</sup>. »

Stirner ne crée pas un système, puisque l'Unique y résiste autant que l'Individu de Kierkegaard. On peut considérer *L'Unique et sa propriété* comme une simple grille de lecture, ce qui en facilite grandement l'usage : elle devient un simple mode d'emploi pour devenir Unique grâce à l'égoïsme, mais reste alors volontairement trop indéterminée, car l'individu doit fournir cet effort par lui-même, sans concepts précis et clos sur eux-mêmes. Néanmoins, Stirner ne concède jamais rien sur d'éventuels autres points de vue que le sien. Au contraire, il adopte même un hermétisme et un solipsisme vis-à-vis d'autrui quand il l'estime nécessaire. Si certains procédés sont didactiques et initiatiques en vue de l'Unique, le point de vue stirnérien n'en demeure pas moins féroce à l'égard de

---

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 10.

tous les autres courants de pensée dont il est contemporain. Stirner reste circonspect et attend pour ainsi dire de voir quel tournant prendra l'humanité, sachant que l'égoïsme le protège autant que possible des mauvais choix que la collectivité inflige à la société.

« L'« expulsion » de Stirner du panthéon anarchiste répond à une exigence de cohérence intellectuelle, car la même doctrine politique ne peut affirmer à la fois que l'individu ne peut se développer que dans la société et qu'il ne le peut pas. On a beau dire que l'anarchisme est « pluriel » ou multiforme, il arrive un moment où il faut appliquer le principe de non-contradiction. Cette mise au point n'est pas indifférente, car nombre d'auteurs, de bonne ou de mauvaise foi, s'en tiennent absolument à l'idée que l'anarchisme est un individualisme, ce qui fausse quelque peu le débat, ou que le stirnérisme est un individualisme, ce qu'il n'est pas à strictement parler. Réhabilitant l'égoïsme, Stirner ne réhabilite-t-il pas ainsi la « nature humaine » déçue des auteurs chrétiens ? Démontant l'Humain de Feuerbach accusé d'être transformé en divinité, Stirner ne fait-il pas de l'Individu une nouvelle divinité ? C'est ce que pensait Proudhon, qui écrit en 1852 dans son *Carnet* : « Feuerbach, Stirner, réfutés l'un après l'autre ; le premier, comme représentant le culte de l'humanité collective ; le deuxième, comme représentant la religion du moi individuel<sup>731 732</sup>. »

Malgré les désaccords à ce sujet, Stirner n'est pas à exclure du panthéon anarchiste. À aucun moment Stirner ne nie que l'individu naît d'une femme et dans une société. Une fois que l'individu est devenu adulte, il use de ses forces pour atteindre l'état de majorité et désacraliser tout ce qui l'influence pour devenir l'Unique. Il se tourne contre la société et fait tout pour l'utiliser en vue de renforcer le monde qu'il possède. Il y a une part d'individualisme chez Stirner, mais le Moi n'a rien de sacré. Il ne devient pas un nouveau Dieu pour le sujet. Il reste juste un sujet qui ne s'illusionne pas sur lui-même et sait quand il peut triompher et quand sa force n'y suffira pas. Le modèle de l'association entre individus particuliers qui abhorrent l'État, alors même qu'ils vivent sur son territoire, est l'essence même de l'anarchisme stirnérien. Stirner a une influence indéniable sur les anarchistes individualistes, mais on peut éventuellement rétorquer qu'il faut se cantonner à le qualifier d'auteur à la pensée égoïste, parce qu'il rejette très fermement la pensée libérale et n'hésite pas à user de violence si l'Unique se sent menacé. Nous le répétons : si Stirner n'est pas un anarchiste, il est au minimum un précurseur de l'anarchisme, en particulier individualiste.

---

731 Cité par Pierre Hauptmann, *la Philosophie sociale de Proudhon*, p. 116, PUG.

732 René Berthier, *Lire Stirner*, Éditions du Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval cel-gl@orange.fr, © René Berthier, novembre 2011, p. 106.

Pour en revenir à *L'Unique et sa propriété*, il nous reste encore à analyser les rapports que l'auteur entretient avec le lecteur.

« Que le « tu » - le lecteur - soit ici malmené apparaît plus comme une méthode philosophique que comme un jeu gratuit ou une maladresse d'auteur. Stirner tente, et pour la première fois sans doute dans l'histoire de la philosophie, de faire disparaître les distances qui existent entre le sujet et l'objet, l'écrivain et son lecteur, le mot et la réalité qu'il recouvre. Il ne traite pas dans son livre d'un sujet abstrait sur un mode impersonnel, destiné à un lecteur inconnu et difficilement connaissable, mais essaie constamment de franchir les limites de chacun et d'amener ce lecteur à emprunter les passerelles qu'il lui tend. Il aborde certes de manière philosophique et non pas historique les grandes étapes du développement humain et social, mais avec de telles libertés vis-à-vis de l'histoire qu'il oblige encore son interlocuteur à s'impliquer. Celui-ci ne doit pas rester indifférent, mais réagir dans l'instant et, ce faisant, se rapprocher de l'auteur qui, lui-même, tel un boxeur, cherche le contact. Lire *L'Unique et sa propriété* n'est pas de tout repos et demande une attention de tous les instants, rendue d'autant plus difficile que les attaques et les surprises n'y sont pas ménagées. En brutalisant ainsi son lecteur et en sollicitant constamment sa réflexion, Stirner donne corps à ce « tu » qu'il met en scène. Ce « tu » s'incarne en chacun de ses nouveaux lecteurs, personnage à la fois intemporel comme l'œuvre philosophique elle-même et personne de chair et d'os qui résiste, subit, accepte ou rejette ce que Stirner lui présente<sup>733</sup>. »

La structure même du livre n'est pas nécessairement très amicale pour le lecteur. Si la rigueur conceptuelle est indéniable, comme nous l'avons déjà soutenu, la construction de *l'Unique*, du propre aveu de Stirner, est un assemblage de fragments. Force est de constater qu'il y a quelques répétitions et reprises dont on se passerait volontiers, une fois que l'on atteint la fin de l'ouvrage. Le lecteur est malmené et cela appartient à la méthode didactique choisie par Stirner. Une touche d'humour vient également pimenter le tout. Le lecteur va ultimement être invité à devenir l'Unique. Mais, il va devoir s'impliquer et se confronter à l'interprétation philosophique de l'histoire de l'humanité vue par Stirner. Cette dernière est tellement critique et subjective qu'il faut examiner le texte de très près, au mot près. Le Tu du lecteur est mis à contribution dans un combat qu'il mène avec le texte, jusqu'à parvenir à l'Unique, en vue d'y adhérer ou non, ou de le transformer radicalement selon ses propres modalités. « Le lecteur n'est donc pas convié à un voyage d'agrément, où tout est programmé à l'avance. Il est bousculé et conduit dans des chemins extraordinaires, où il ne peut trouver d'autre guide que lui-même. Et c'est bien là le dessein de

---

<sup>733</sup> Tanguy L'Aminot, *Max Stirner, le philosophe qui s'en va tout seul*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 33.

Stirner qui ne peut souhaiter avoir des disciples moutonniers, des lecteurs passifs et soumis, recevant la bonne ou la mauvaise parole sans broncher<sup>734</sup>. » Stirner ne veut d'ailleurs pas du tout de disciples, ce serait contraire à la notion d'Unique. Il souhaite en revanche que des hommes particuliers s'intéressent à son livre et deviennent à leur tour des Uniques. « Tout comme il doit dire l'indicible, il doit indiquer cet au-delà du concept que représente l'Unique, quitte à courir le risque que ce dernier, par son indétermination, apparaisse comme un jeu de mots<sup>735</sup>. » On comprend que l'Unique doit de par son incarnation, sa chair et ses os, dépasser le cadre du strict concept philosophique. Il est fait pour devenir une notion vivante, un costume sur mesure différent et propre à chaque individu qui devient l'Unique. Pour ce faire, la désacralisation est le mouvement que l'individu doit opérer au détriment de ses deux plus grands ennemis, l'Église et l'État. « L'égoïste a moins à craindre l'Église et ses croyants aujourd'hui que l'État et ses séides. En cette première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est bien celui-ci qui est la principale figure moderne de l'oppression<sup>736</sup>. » Il n'en demeure pas moins que : « L'Unique est un créateur et non pas un dévot<sup>737</sup>. » L'Église, en perte de vitesse, se rabat sur des concepts qui sauvent la crainte de Dieu et de l'institution, à savoir l'homme, l'humanité et la morale. Ces spectres travaillent de concert avec ceux que l'État, très vigoureux, impose grâce à la bourgeoisie. Mais Stirner, à défaut de vaincre physiquement toutes ces entités qui tuent la particularité de l'individu, propose au minimum de les ignorer et de s'en détourner superbement. « [...] Ernst Jünger, dans *Eumeswil*, n'a pas tort quand il affirme que les axiomes du système politique de Stirner peuvent se réduire à deux : « 1. Ce n'est pas Mon affaire. 2. Rien n'a plus d'importance que Moi<sup>738</sup>. » L'homme ou l'humanité n'est effectivement pas Son affaire, puisqu'il s'agit du concept d'homme dans sa généralité et son indétermination, plutôt que dans sa particularité. Dans la deuxième section, nommée lapidièrement Moi, il est sous-entendu que rien n'a plus d'importance que Moi. Il est néanmoins nécessaire de développer philosophiquement ces notions d'homme et de Moi pour que le lecteur parvienne à comprendre jusqu'où l'égoïsme stirnérien a l'intention d'aller. L'État n'a de cesse de lutter contre l'égoïste et par conséquent, ne pourra que détester Stirner, héraut de l'égoïsme intégral.

---

734 *Ibid.*

735 *Ibid.*, p. 39.

736 *Ibid.*, p. 48.

737 *Ibid.*, p. 56.

738 *Ibid.*, p. 49.

« L'État mène en effet une lutte constante contre l'égoïste. Stirner soutient qu'il est totalitaire par sa nature et que rien ne doit échapper à sa surveillance. Peu importe à l'État que l'individu soit riche ou pauvre, ce qu'il veut, c'est qu'il pense bien. Il fait donc le maximum, explique Stirner, pour protéger chacun des « mauvaises influences », et, une fois qu'il a su rendre le citoyen sourd à celles-ci, il ne met que plus d'empressement à lui ouvrir les oreilles pour accueillir les « bonnes<sup>739</sup> ». »

L'aspect biographique de Stirner lui donnera d'ailleurs raison, du fait que l'État ne lui épargnera pas la prison, mais pour cause de dettes, plus que d'opposition politique. En aucun cas, il ne fut un ami du pouvoir et de l'État, ni des communistes, ni des libéraux, ni des religieux, ni des bourgeois... « Avec *L'Unique*, Stirner choisissait la voie majestueuse, mais peu empruntée, des penseurs solitaires et maudits<sup>740</sup>. »

---

739 *Ibid.*, p. 50.

740 *Ibid.*, p. 61.

## 2.2.2 : Marx et Engels contre Stirner.

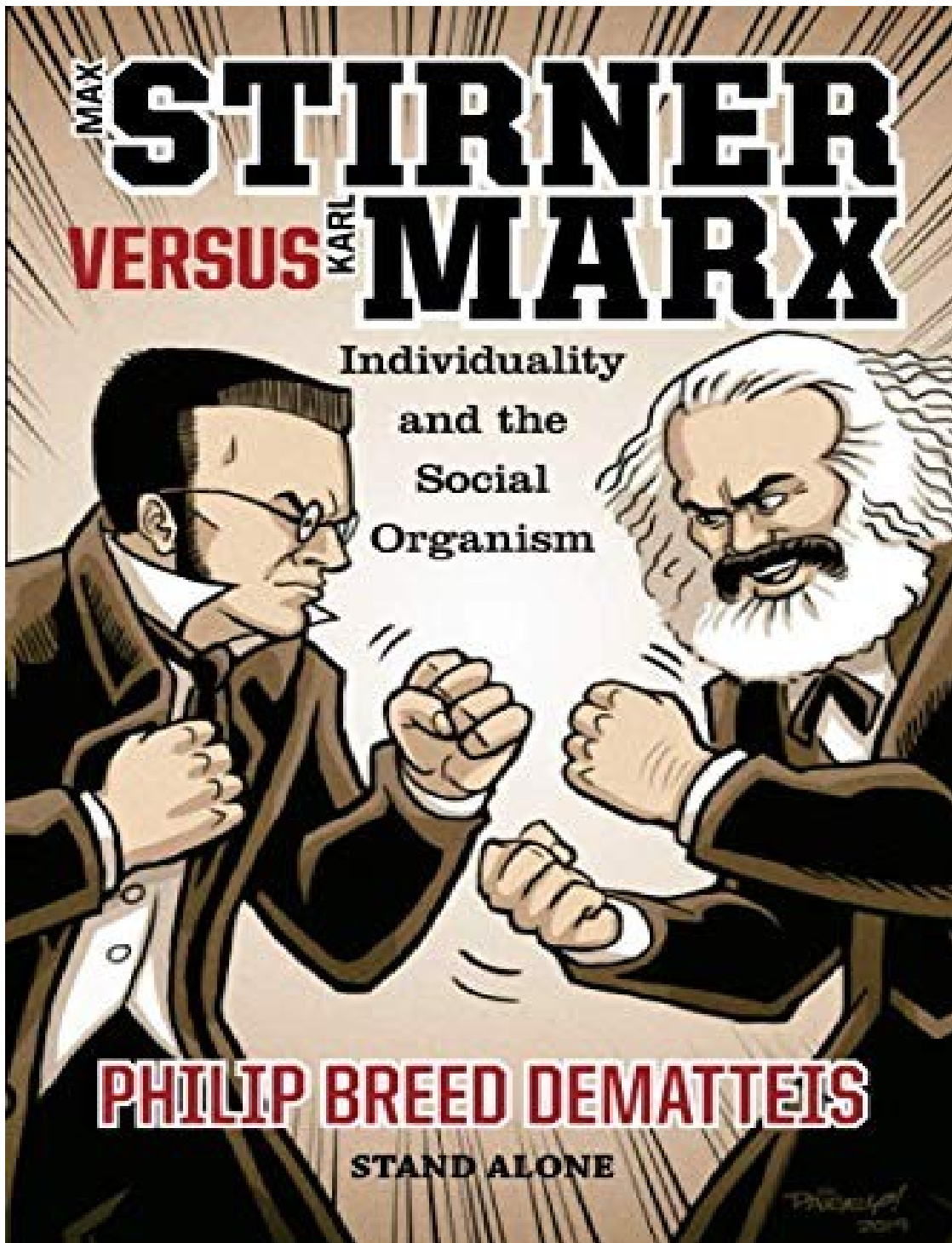


Figure 4: Philip Breed Dematteis, *Stirner versus Marx, Individuality and the Social Organism*, Abebooks, 2019.



C'est en 1846 que Marx et Engels achèvent la rédaction de *L'idéologie allemande*. Le livre adresse une critique à Feuerbach, Bruno Bauer et Max Stirner. Les trois quarts du livre sont en fait consacrés à la critique de Stirner, et en particulier de *L'Unique et sa propriété*. Marx est d'une hostilité farouche envers Stirner. Engels, d'abord amical avec Stirner, finira par rallier Marx. Il est très important de noter que si *L'Unique et sa propriété* paraît en 1845, Marx et Engels ne trouveront pas d'éditeur pour *L'idéologie allemande* qui ne sera publiée qu'en 1932 pour la première fois. Ce fait historique explique que Stirner n'ait pas répondu à l'occasion d'une autre *Anticritique*, tout simplement parce qu'il ne pouvait pas lire le livre de ses adversaires. Bien conscient de l'animosité de Marx à son encontre, il ignore tout du contenu précis des objections qui lui sont adressées. La première page de *L'idéologie allemande* donne déjà le ton de ce qui sera une critique acerbe et à vocation satirique. Stirner est surnommé Jacques Bonhomme, Saint Max et Sancho, sachant qu'il cherche pourtant à tout désacraliser. Il est accusé de proférer une « jérémiade<sup>741</sup> », alors qu'à aucun moment, il ne se plaint. Stirner apparaît tellement mégalomane qu'il fait concurrence à Dieu avec son Moi. Toujours dans le but de re-sacraliser les propos stirnériens, Marx et Engels intitulent leur premier mouvement : L'Ancien Testament : l'homme. Stirner est accusé de ne pas évoquer la vie réelle et de faire comme si son sujet adulte type n'interagissait que très faiblement avec ce qui l'entoure, étant dupe des illusions de sa jeunesse qu'il croit seulement avoir surmontées. Stirner fait du bourgeois le nouveau maître du monde, ce que Marx et Engels contestent. « [...] si, par exemple, Hegel tient encore compte du monde empirique au point de présenter le bourgeois allemand comme l'esclave du monde qui l'entoure, il faut que Stirner, lui, en fasse le maître de ce monde, ce que le bourgeois allemand n'est même pas en illusion<sup>742</sup>. » Toutefois, la bourgeoisie est considérée généralement comme la classe dominante depuis la Révolution française et la Grande Réaction allemande. Stirner n'écrirait qu'une histoire de l'humanité qui ne ferait qu'alimenter l'histoire des fantômes au lieu de tenir compte de l'histoire empirique réelle. Il s'ensuit une longue critique des connaissances de l'Antiquité et de la philosophie grecque de Stirner, sur laquelle nous ne nous appesantissons pas, puisqu'elle ne concerne en rien l'objet du présent écrit. Stirner se fourvoie, selon Marx, sur les Modernes, en ne voyant que la spiritualisation du monde, alors qu'il y a un mouvement de déspiritualisation simultané du monde. « Il aurait pu découvrir que « le christianisme » n'a aucune histoire et que les diverses formes sous lesquelles il fut conçu à différentes époques, loin d'être des « déterminations de par soi » et des « évolutions » « de l'esprit

---

741 Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, 1846, 1932 pour la première parution, Paris, La Pléiade, 1982, p. 1135.

742 *Ibid.*, p. 1138.

religieux », eurent des causes tout à fait empiriques, échappant à toute influence de l'esprit religieux<sup>743</sup>. » Toujours d'après Marx, Stirner passe à côté de la dimension locale, historique, politique et empirique du christianisme en ne le limitant qu'au sacré et au spirituel. Bien qu'il critique la bourgeoisie, il en ferait partie lui-même et il cultiverait strictement les mêmes illusions. Il se tromperait également dans sa compréhension de la cellule familiale. « Une fois de plus ce brave garçon voit le règne du sacré là où il n'y a que des rapports tout à fait empiriques<sup>744</sup>. » Stirner ne serait qu'un ignare, ne connaissant rien de l'histoire et faisant du Hegel amoindri, tout en le plagiant. Il s'ensuit la critique de la notion de bourgeoisie. « La clé de la critique du libéralisme par saint Max et ses prédécesseurs réside dans l'histoire de la bourgeoisie allemande<sup>745</sup>. » Les bourgeois allemands, selon Marx, n'ont jamais réussi à s'élever en classe et sont demeurés dans la mesquinerie des petits intérêts personnels que les bourgeois des autres nations ont exploités. Le reproche général vis-à-vis des bourgeois est le même qu'auparavant, Stirner ne ferait une lecture fondée que sur la sacralité, au détriment de la dimension historique des rapports humains. « Ainsi, en séparant le bourgeois en tant que libéral du bourgeois empirique, il peut métamorphoser le bourgeois en libéral sacré, de même qu'il fait de l'État « le sacré » et de rapport existant entre le bourgeois et l'État moderne en un rapport sacré, un *culte* (p. 131) ; et voilà terminée sa critique de libéralisme politique, qu'il a mué en « sacré<sup>746</sup> ». » Les bourgeois ne se font plus protéger que par certaines formes d'État, dont la monarchie absolue est désormais exclue. Il confondrait également les notions de bourgeois, de bourgeois profane et de bon citoyen, tout en ignorant tout du prolétariat réel. Il n'aurait pas non plus la moindre idée du fonctionnement profond de l'argent dans les rapports économiques. « Que l'argent soit le produit nécessaire de certains rapports de production et d'échange, et qu'il demeure « vérité » tant que ces rapports continuent d'exister, voilà qui ne regarde naturellement en rien un saint comme saint Max, lui qui contemple le ciel et tourne vers le monde profane son postérieur profane<sup>747</sup>. » Il serait utile de préciser à quel moment Stirner regarde le ciel, ce qu'il ne fait absolument jamais. Il ignorerait aussi que le communisme peine à s'organiser en associant les travailleurs de chaque État dans une seule grande structure décisionnaire. Marx lui reproche de procéder trop souvent par raccourcis et d'écrire les mêmes choses sur les communistes que sur les autres hommes. Mais c'est précisément ce que cherche Stirner, puisque les communistes transportent tous les fantômes du passé et ne parviennent pas à changer la société occidentale en

---

743 *Ibid.*, p. 1149.

744 *Ibid.*, p. 1158.

745 *Ibid.*, p. 1160.

746 *Ibid.*, p. 1166.

747 *Ibid.*, p. 1172.

profondeur. « C'est réellement, semble-t-il, comme si « Stirner » avait dit ici du communisme ce qu'il a dit jusqu'ici de toutes les autres choses<sup>748</sup>. » Marx va dès lors lui opposer une construction historique du communisme depuis la féodalité, pour montrer une fois encore l'ineptie de tout ce qu'écrit Stirner. « En opposant au communisme le capital de son opinion, saint Max ne fait, une fois de plus, que lui retourner les objections les plus éculées et les plus banales du bourgeois, s'imaginant avoir dit quelque chose de nouveau, parce que, pour lui, Berlinoïse cultivé, ces lieux communs sont une nouveauté<sup>749</sup>. » Comme aux yeux de Marx, Stirner ne peut rien faire ou connaître convenablement, les constats qu'il fait en matière d'économie sont aussi faibles que le reste de sa démarche d'écriture. Enfin, il se permet de qualifier les communistes de gueux, comme le font d'autres auteurs, mais il ferait mieux de s'abstenir. « Si jamais les « gueux » stirnériens fondent un royaume de gueux, à l'instar des mendiants de Paris au XV<sup>e</sup> siècle, saint Sancho deviendra roi des gueux, car il est le gueux « achevé », un homme dont la richesse n'est même pas idéale, et qui, pour cette raison, vit des intérêts du capital qu'est son opinion<sup>750</sup>. » Marx poursuit le lynchage linéaire de Stirner avec des accusations plus ou moins pertinentes, notamment le fait de rester dans le monde des idées alors que Stirner n'en finit pas de parler d'un Moi de chair et de sang qui est en réalité avant d'être en pensée. « Voilà le bourgeois qui se met à l'abri du commerce par une *banqueroute cochonne* par quoi il ne devient pas prolétaire pour autant, mais bourgeois failli et sans ressources. Il ne devient pas homme du monde, mais philosophe sans idées, failli<sup>751</sup>. »

Marx et Engels suivent la structure de *l'Unique et sa propriété* et en profitent pour qualifier la seconde partie - intitulée : Moi - de Nouveau Testament. Le conflit touche désormais à l'incompréhension de Stirner au sujet du communisme.

« Notre saint ne comprend rien de rien au *communisme*, parce que les communistes, loin de prôner l'égoïsme contre le dévouement, ou le dévouement contre l'égoïsme, loin de concevoir cette opposition sous sa forme sentimentale ou sous sa forme idéologique, transcendante, révèlent au contraire ses causes matérielles, avec lesquelles elle disparaîtra d'elle-même. Les communistes ne prêchent aucune espèce de *morale*, ce que Stirner, lui, fait abondamment<sup>752</sup>. »

---

748 *Ibid.*, p. 1187.

749 *Ibid.*, p. 1193.

750 *Ibid.*, p. 1198.

751 *Ibid.*, p. 1200.

752 *Ibid.*, p. 1203.

Il est compréhensible que Marx réponde avec virulence sur le communisme, puisqu'il sera le plus grand théoricien de l'histoire du mouvement. Là où Stirner pressent le désastre à venir, Marx trouve l'égoïsme stirnérien encore bien plus irréaliste, voire même ridicule et sans réel projet à vocation politique. Il l'accuse également de rester dans le concept abstrait et de faire le moraliste, ce qu'il ne fait nullement. « Ainsi, la « révolte » de Sancho contre la fixation des pensées et des désirs aboutit à l'impératif moral de la maîtrise de soi, impératif impuissant s'il en fut. Voilà une nouvelle preuve qu'il ne fait que donner une expression idéologique et prétentieuse aux convictions les plus banales des petits bourgeois<sup>753</sup>. » Marx refuse tout autant la distinction entre révolution et révolte opérée par Stirner, jugée trop simpliste. Stirner devrait, toujours selon Marx, se documenter en profondeur, ajouter une valeur historique à sa démarche et voir au-delà de l'Allemagne bourgeoise berlinoise.

« Ainsi, lorsque les ouvriers font valoir, dans leur propagande communiste, que tout homme a la fonction, la destination, la tâche et le devoir de se déployer dans plusieurs sens, de déployer toutes ses facultés, y compris celle de penser, saint Sancho n'y voit qu'une fonction pour quelque chose d'étranger, l'exigence du « sacré » dont il cherche à libérer l'individu en le défendant contre son *propre* besoin de devenir autre, besoin *proclamé* vocation par autrui, l'individu tel qu'il a été, à ses propres dépens, mutilé par la division du travail et enfermé dans une fonction, un métier à sens unique<sup>754</sup>. »

L'activisme communiste n'a aucune profondeur pour Stirner, parce qu'il pense que le mouvement n'aboutira pas. Il vaut mieux se libérer du sacré et des mouvements politiques doctrinaires, et par conséquent, rejeter le communisme avant qu'il devienne une véritable doctrine. L'égoïsme stirnérien éloigne inéluctablement l'individu du communisme marxien. « Le noyau positif du mépris tout idéologique du bourgeois pour les chemins de fer - par nostalgie du vol des oiseaux -, c'est sa préférence pour le voiturier, le chariot et la grand-route. Sancho aspire à « son monde à lui », qui est, comme nous l'avons vu, le ciel. Aussi veut-il remplacer la locomotive par le char de feu du prophète Élie et s'élever au ciel<sup>755</sup>. » Stirner, d'après Marx, ne comprend pas le prolétariat. Les transformations qu'il peut éventuellement proposer sont celles d'un bourgeois qui érige le Moi en nouvelle religion. Cependant, Stirner ne traite à aucun moment d'élévation, ni de ciel. Marx est en pleine surinterprétation et extrapole allègrement trop d'éléments. Stirner n'a pas connu le luxe des voituriers tout au long de son existence. Mais son égoïsme agace, surtout lorsqu'il confine au

---

753 *Ibid.*, p. 1206.

754 *Ibid.*, p. 1215.

755 *Ibid.*, p. 1218.

solipsisme, alors qu'il aspire à une désinvolture méthodologique et à un détachement. « Rossé, « Stirner » est possesseur des coups de bâton et par conséquent libre de la non-bastonnade. Voilà la liberté, le détachement propre à son individuation<sup>756</sup>. » Stirner n'est pas inconscient au point de se croire tout puissant. Mais une fois battu, la désinvolture le fait dédramatiser rapidement la situation. L'égoïste battu cherche tout simplement à réorganiser ses ressources à son avantage du mieux qu'il peut et sans se laisser abattre. « La qualité maîtresse de notre Sancho, dans le chapitre relatif au crime, c'est la crédulité, dont il nous donne un brillant aperçu dans sa manière de transformer, grâce à un abus de synonymie, le mot \*citoyen, les sans-culottes de la Révolution en *gute Bürger*, en « bons citoyens » berlinois. « Bons citoyens et fidèles fonctionnaires », voilà ce que saint Max ne saurait séparer<sup>757</sup>. » Marx poursuit dans la surinterprétation et passe à côté du commentaire, puisque les bons citoyens et les fonctionnaires sont précisément ce que Stirner abhorre, du fait de leur soumission et de leur bien-pensance.

« Stirner transforme d'abord l'État en une personne, « le puissant ». Le fait que la classe dominante érige sa domination collective en force publique, en État, il le déforme à la manière petite-bourgeoise allemande, en affirmant que « l'État » se constitue contre cette classe dominante en une troisième force qui, face à cette classe, absorbe en elle toute puissance. Le voici à présent qui va, grâce à quelques exemples, mettre sa créance à l'épreuve<sup>758</sup>. »

L'État n'est pas une personne dans *L'Unique et sa propriété*, mais une superstructure tyrannique qui n'en finit pas de limiter l'individu. Stirner conçoit une opposition de l'État à tous les citoyens, mais qui s'accompagne d'une sournoise collaboration liberticide si les citoyens se soumettent. Les bourgeois font du profit et se voient attribuer des avantages dès lors qu'ils ne contestent pas la volonté de l'État.

« À quel point les phénomènes de portée mondiale prennent dans le crâne unique de Sancho des proportions étriquées et petites-bourgeoises ; à quel point ce pédant est obligé de se fabriquer, à l'aide de ces phénomènes, des recettes morales et de les réfuter par des postulats moraux, c'est ce que nous révèle de nouveau clairement sa manière de rapetisser la concurrence à la taille d'une naine<sup>759</sup>. »

---

756 *Ibid.*, p. 1219.

757 *Ibid.*, p. 1236.

758 *Ibid.*, p. 1250.

759 *Ibid.*, p. 1264.

La dissension continue de se déployer entre les deux pensées. On remarque très distinctement que l'incompatibilité entre les deux protagonistes provient du fait que, si Stirner s'exprime comme un philosophe, Marx, au contraire, prend le point de vue de l'histoire, de l'économie et de la science politique. Si l'on ajoute à cela les attaques personnelles et la mauvaise foi manifeste, le commentaire de Marx, bien qu'il cite les pages de *L'Unique et sa propriété* avec précision, donne le sentiment qu'il n'a pas lu le même livre que nous.

« Notre petit-bourgeois allemand ne connaît donc que les protestations hypocrites des bourgeois sur les limites morales de la concurrence des bourgeois qui foulent aux pieds quotidiennement les « biens consacrés » des prolétaires, leur « honneur », leur « pudeur », leur « liberté personnelle », et leur enlève même l'instruction religieuse. Ces fallacieuses « limites morales » sont, à ses yeux, le « sens » véritable de la concurrence, et pour saisir son sens la réalité de la concurrence est inexistante<sup>760</sup>. »

Stirner n'insiste en fait que très peu sur la notion de concurrence et s'exprime brièvement sur le libre échange. Ce dernier n'est qu'un outil qui est censé servir la somme des égoïsmes. Mais il n'est aucunement question d'honneur, de morale ou d'instruction religieuse dans ce processus d'échange. Marx s'acharne à trouver des torts qui n'existent pas dans le texte de Stirner.

« Quoi qu'il en soit, en écrivant ces lignes, Sancho ne s'est pas « révolté » contre son propre état de confusion. Pour lui, il y a, d'un côté, la « transformation de l'état des choses » et, de l'autre, les « hommes » : deux côtés totalement séparés. Bien loin de lui l'idée que cet « état de choses » fut depuis toujours celui de ces hommes et qu'il n'a jamais été possible de le transformer sans que les hommes se transforment et, concédons-le enfin, qu'ils aient été « insatisfaits d'eux-mêmes » dans l'ancien état de choses<sup>761</sup>. »

On peut à loisir protester au sujet de l'état des lieux de la société et de son héritage historique que Stirner fournit au lecteur. L'écriture est synthétique, tranchante et même péremptoire. Elle se présente sous la forme d'une succession très rapide d'informations. Stirner résume tout simplement vingt-quatre siècles d'histoire en quelques pages. Sa vision peut donc très largement être contestée, par contre, il n'est pas question d'une division entre l'état de choses et les hommes. Encore une fois, cette critique est inepte, puisque Stirner n'en finit pas de chercher à responsabiliser l'individu, et par conséquent ses actes et leurs conséquences directes.

---

760 *Ibid.*, p. 1267.

761 *Ibid.*, p. 1275.

« La fortune du banquier n'est telle qu'à l'intérieur des rapports de production et de commerce existants; et elle ne peut être « conquise » que dans les conditions de ce système et par les moyens appropriés. Et si Sancho voulait se tourner vers une autre fortune, il verrait qu'il ne réussirait pas mieux. En fin de compte, l'« action pure de l'égoïste réconcilié avec lui-même » se réduit à un malentendu suprêmement sordide<sup>762</sup>. »

La conception économique de Stirner concernant la fortune peut effectivement apparaître lacunaire, mais une fois encore, ce n'est pas l'objectif de son propos d'expliquer comment les richesses s'accumulent et circulent dans un modèle de société ou un autre. Marx convoque ensuite l'égoïsme, mélangeant des dimensions réflexives qui n'ont tout simplement rien à voir les unes avec les autres. « Tout son projet d'organisation de la propriété foncière n'a pour but que de nous ramener, par un détour historique, au système petit-bourgeois de la tenure héréditaire et de la propriété familiale des villes libres de l'Empire allemand<sup>763</sup>. » Le projet d'organisation foncière de Stirner se fait par le biais des unions ou associations, qui n'ont aucun lien avec l'organisation des villes de l'Empire allemand. Toutefois, on peut concéder que cet édifice est très incertain et vague, jusqu'à ce que Stirner s'exprime au sujet de l'association dans *L'Anticritique*, que Marx n'a pas lue au moment où il écrit *L'idéologie allemande*.

« L'organisation du travail proposé par Sancho montre clairement à quel point tous ces chevaliers philosophiques de la Substance se contentent de phraséologie creuse. La subordination de la « substance » au « Sujet », dont ils se délectent tous, la dégradation de la « Substance », maîtresse du « Sujet », à un simple « Accident » de ce Sujet, tout cela se dévoile comme « pur verbiage ». Aussi se gardent-ils prudemment d'aborder les problèmes de la division du travail, de la production matérielle et du commerce matériel, qui assujettissent précisément les individus à des conditions sociales et à des modes d'activité déterminés. En bref, leur seule préoccupation consiste à inventer de nouvelles formules pour interpréter le monde existant, lesquelles se changent d'autant plus sûrement en rodomontades burlesques qu'ils croient s'élever plus haut au-dessus de ce monde et entrer en opposition avec lui. De tout cela, Sancho est un exemple déplorable<sup>764</sup>. »

Marx n'en finit pas d'exiger du concret, là où il ne trouve que du vide dans *L'Unique et sa propriété*. Le désaccord est aussi d'ordre langagier, car Stirner joue sur la vacuité de ses concepts de Moi et

---

762 *Ibid.*, p. 1279.

763 *Ibid.*, p. 1285.

764 *Ibid.*, p. 1290.

d'Unique qu'il refuse délibérément de remplir d'abstraction. C'est cette absence de contenu conceptuel pourtant volontaire qui pose problème à Marx. Ce dernier refuse d'admettre que c'est précisément en cela que se tient la méthodologie stirnérienne. Remarquons une fois de plus qu'à aucun moment Stirner ne traite de sujet et de substance, pas plus qu'il ne prétend s'élever au-dessus du monde, puisque celui de l'égoïste suffit largement.

« Ainsi, dans son Union, Sancho perd *\*malgré lui* sa particularité, par suite de l'organisation sociale, si nous prenons exceptionnellement ce terme « particularité », d'*Eigenheit*, au sens d'individualité. Rien de plus logique, dès lors que, par l'organisation politique également, il abandonne maintenant sa liberté ; ce qui prouve mieux encore combien il s'efforce d'adhérer dans l'Union à l'état actuel de la société<sup>765</sup>. »

Dans l'association, il y a une légère perte consentie de la particularité, mais qui est supposée être librement révocable par choix à chaque instant. Le terme d'individualité est trop indéterminé par rapport à la particularité, plus précise dans ce cas là. L'égoïste ne cherche pas forcément à transformer la société, il y adhère en un sens, du fait qu'il cherche invariablement à tirer le meilleur parti de chaque situation pour lui même, pour lui seul. « Le rapport de l'« utilité » qui est censé former, dans l'Union, l'unique lien entre les individus est aussitôt paraphrasé dans la « consommation » réciproque. Les « chrétiens accomplis » de l'Union consomment naturellement une cène, mais au lieu de consommer ensemble, ils se consomment l'un l'autre<sup>766</sup>. » Marx semble délibérément confondre le cannibalisme et l'intérêt égoïste. Dans ces rapports de consommation désacralisés, chaque égoïste fixe des limites à l'autre, prend et donne comme il peut et veut pour éviter de se faire dévorer. Il n'est fait aucune mention de sacralité ou de religiosité, ni implicitement ni explicitement dans l'association ou l'union.

« Par conséquent, Sancho exprime le vœu pieux que, dans son Union fondée sur l'exploitation réciproque, tous les membres puissent être également puissants, finauds, etc..., afin que chacun exploite les autres dans l'exacte mesure où il est exploité par eux, et afin que personne ne soit « frustré » de ses « intérêts les plus naturels et les plus évidents », ou puisse « apaiser ses besoins au dépens du prochain ». Nous voyons ici que Sancho reconnaît « des intérêts naturels et évidents » et des « besoins » qui sont ceux de tous — donc des intérêts et des besoins *égaux*<sup>767</sup>. »

---

765 *Ibid.*, p. 1296.

766 *Ibid.*, p. 1297.

767 *Ibid.*, p. 1304.



Marx continue d'extrapoler et cherche une faille là où il n'y en a pas. Si tous les membres de l'association sont des égoïstes et des Uniques, il est évident que leurs besoins et leurs envies seront différents. Il n'est aucunement question d'égalité des besoins, surtout au vu du fait que Stirner affirme, à travers la notion même d'Unique, que les hommes sont inégaux. L'égalité est pernicieuse dans la pensée stirnérienne, car elle se présente sous la forme d'un nouvel outil de contrôle artificiel de l'État et des doctrines, en particulier du communisme. Si un égoïste se sent floué, il est libre d'en demander plus ou de quitter l'association.

« Après l'exigence que chacun soit « tout-puissant », autrement dit, que tous deviennent *impuissants* les uns par rapport aux autres, cette puissance égale de tous est un postulat tout à fait logique, coïncidant avec l'aspiration naïve du petit-bourgeois à un monde du trafic, un monde où chacun trouverait son avantage. À moins que notre saint ne suppose soudain une société dans laquelle chacun puisse satisfaire ses besoins sans restriction, sans que ce soit « aux dépens d'autrui » — et, dans ce cas, la théorie de l'exploitation devient de nouveau une paraphrase absurde pour désigner les relations réelles des individus entre eux<sup>768</sup>. »

La taille de l'association est restreinte pour cette raison précise. Dans sa dimension humaine, elle reste légère au sujet des règles constituant les rapports. Dans son aspect économique, elle est relativement enclavée, et ne coïncide peut-être pas dans sa réalité avec la mondialisation du commerce. Avec l'association économique, peut-être que Stirner créé une nouvelle utopie. Mais en aucun cas, il ne vise la constitution d'une société d'exploitation des hommes par les hommes, reproche que Hess lui adresse également.

« La forme irrationnelle de la thèse abstraite correspond tout à fait à l'irrationalité des conditions de la société bourgeoise, parvenue au paroxysme. Ainsi, le jugement absurde de Sancho, que ceux qui l'entourent sont des égoïstes sans être des égoïstes, correspond exactement à la contradiction de fait entre l'existence des petits-bourgeois allemands, d'une part, et les tâches qui leur sont imposées par les conditions sociales et qui les habitent sous forme de désirs et de vœux pieux, d'autre part. D'ailleurs, si les philosophes ont déclaré les hommes inhumains, ce n'est pas parce que ceux-ci ne correspondaient pas au concept de l'homme, mais parce que leur concept de l'homme ne correspondait pas au vrai concept de l'homme, ou parce qu'ils n'étaient pas vraiment conscients de ce qu'est l'homme. \**Tout comme chez nous* dans le « Livre », où Sancho déclare les hommes « non égoïstes » parce qu'ils n'ont pas la vraie conscience de l'égoïsme<sup>769</sup>. »

---

768 *Ibid.*

769 *Ibid.*, p. 1314.

Stirner reconnaît deux égoïsmes distincts bien concrets, qui n'ont toujours pas de parenté avec la vision bourgeoise de la société. Pour faire un bon égoïste, il faut déjà qu'il se soit émancipé progressivement jusqu'à l'âge adulte où il doit atteindre l'état de majorité, avec toutes les responsabilités que cela suppose. Si être un homme est donné, devenir un individu, puis un Unique, suppose un investissement sur sa propre personne et des efforts considérables. Chez Kierkegaard, les stades et les épreuves permettent le devenir individu, chez Stirner, le Moi se révolte petit-à-petit et devient Unique et égoïste lorsqu'il a chassé les spectres de son esprit. L'égoïsme du prolétaire, surchargé de travail, qui ne fait que survivre, ou l'égoïsme du petit bourgeois auto-satisfait et borné n'ont rien à voir avec l'égoïsme lucide et particulier de chaque Unique. Marx en profite pour renchérir sur la validité de son modèle, celui du communisme. « Nous avons finalement montré que l'abolition de la propriété privée et de la division du travail, c'est l'association des individus sur la base offerte par les forces productives présentes et par le commerce mondial des hommes<sup>770</sup>. » La radicalité du modèle marxien n'est pas en reste. L'avantage du projet communiste réside dans son implacable concrétude. Il est matérialiste et physiquement réalisable. C'est à ce titre que le renversement peut s'opérer. Le projet stirnérien, de prime abord si désabusé, est lui aussi matérialiste, mais il devient irréaliste et trop abstrait par manque de précision, de contenu et par l'absence d'une dimension sociétale fondée sur l'économie et l'histoire. On peut reprocher à Stirner qu'en cherchant à faire des Uniques, au lieu de venir à bout du concept comme il le souhaite, il en vient à rester paradoxalement trop dans l'abstraction, à cause de l'indétermination de la notion d'Unique, qui est finalement à double tranchant.

« Par conséquent, l'« unicité comprise » comme épanouissement original et conduite individuelle comme on l'a exposée plus haut, non seulement suppose tout à fait autre chose qu'une bonne volonté et une conscience honnête, mais juste le contraire des divagations de Sancho. Chez lui, l'« unicité » n'est que l'embellissement de la société existante, une gouttelette de baume pour l'âme en peine, l'âme impuissante que la misère a rendue misérable<sup>771</sup>. »

D'après Marx, Stirner est un utopiste qui se sert de l'égoïsme pour consoler les hommes malheureux et misérables. Stirner manque encore la réalité des rapports humains et tout l'édifice concret qui est nécessaire à l'union des hommes.

---

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 1321.

<sup>771</sup> *Ibid.*, p. 1322.

« Sancho, qui suit les philosophes quoi qu'il arrive, doit nécessairement se mettre en quête de la *pierre philosophale*, de la quadrature du cercle et de l'élixir de longue vie, en quête d'un « mot » qui possède comme tel le pouvoir magique de nous conduire hors du royaume du langage et de penser vers la vie réelle. Sa longue fréquentation de Don Quichotte l'a à ce point contaminé qu'il ne s'aperçoit pas que cette « tâche » et cette « vocation » qu'il s'attribue ce n'est rien d'autre qu'un fruit de sa croyance aux histoires de ses gros livres de chevalerie philosophiques<sup>772</sup>. »

Ce que cherche Stirner serait chimérique. Dans la lecture marxienne, il chasse les fantômes pour s'inventer une nouvelle sacralité. Son Unique ne serait qu'un Graal philosophique vide de sens. Mais fort heureusement, la plupart des arguments de Marx sont hautement contestables, de par le point de vue adopté et la volonté évidente de court-circuiter Stirner au profit du communisme, d'autant que Stirner rencontra un succès indéniable, bien qu'éphémère, au moment de la publication de son livre. Il était en tout cas un intellectuel respecté. « Engels reconnaissait que, dans le groupe des Hommes libres qu'il fréquentait, c'était Stirner qui avait « visiblement le plus de talent, d'autonomie et de courage », même s'il commettait l'erreur, selon lui, de tomber de l'abstraction idéaliste dans l'abstraction matérialiste et n'arrivait à rien<sup>773</sup>. » Stirner semble grandement perturber Marx. Engels et lui furent amis, mais l'aversion de Marx pour Stirner les éloigna. Nous remarquons au passage qu'Engels accuse aussi Stirner de rester dans l'abstraction, malgré la volonté de faire de l'Unique un individu qui résiste à toute conceptualisation. Comme pour Marx, Engels voit du vide dans l'Unique et prend le refus de conceptualiser pour une absence de contenu. Au moins, Engels reconnaît que Stirner est matérialiste et ne l'accuse pas d'idéalisme ou de religiosité déguisée et résiduelle. L'héritage hégélien de tous ces intellectuels se décline de façon très différente dans les écrits de chacun. « Hegel restera l'architecte imposant et monstrueux de l'impérialisme de l'idée impersonnelle. Toutes choses, tous les êtres s'y dissolvent dans leur représentation : ce n'est pas un hasard s'il professe au bout du compte la soumission totale de l'individu à l'État<sup>774</sup>. » Stirner rompt totalement avec Hegel et appelle à la constante opposition à l'État qui ne fait qu'oppresser les individus. Toutefois, Marx et Engels n'en finissent pas de lui demander des solutions plus concrètes pour y parvenir.

---

772 *Ibid.*, p. 1324.

773 Tanguy L'Aminot, *Max Stirner, le philosophe qui s'en va tout seul*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 112.

774 Emmanuel Mounier, *Introduction familière à l'univers personnel*, Paris, PUF, 2011, p. 5.

« Nur ein Philosoph kann es nicht begreifen, daß die *practische*<sup>775</sup> Aufhebung der Vereinzelung der Menschen allein befreien kann, was die Philosophie theoretisch nie bewerkstelligt. Der directe Gegensatz dieser philosophischen Egoisten und egoistischen Philosophen zu den *practischen* Socialisten tritt damit in seiner ganzen Entschiedenheit hervor, hier scheidet sich die neue Welt von der alten<sup>776</sup>. »

*Seul un philosophe ne peut comprendre que la suppression pratique de l'isolement des hommes peut seule libérer, ce que la philosophie théoriquement n'accomplit jamais. L'opposition directe de ces égoïstes philosophes et de ces philosophes égoïstes aux socialistes pratiques apparaît ainsi dans toute sa détermination, c'est ici que le nouveau monde se sépare de l'ancien. (Notre traduction).*

Stirner écrit et pense comme un philosophe. Mais, dans le même temps qu'il pratique l'égoïsme, il destine cette notion à tous. Son égoïsme méthodologique et didactique est donc un égoïsme de partage, un apprentissage de l'égoïsme véritable. Cependant, Stirner ne donne pas de solutions réelles dès que l'on sort de la stricte sphère de l'individu. Sa notion d'association est certes séduisante, mais très vague et indéterminée. Il lui manque les considérations pratiques, économiques, politiques et sociales proposées par Marx et Engels.

« Des tensions existent entre communautaristes et individualistes; entre ceux qui considèrent la solidarité sociale comme condition *sine qua non* d'une société libre (les anarchistes sociaux) et ceux qui soutiennent que la priorité devrait être donnée à la souveraineté individuelle et au jugement personnel (les anarchistes individualistes). Cette tradition est également marquée par les tensions importantes qui existent entre les partisans du rationalisme scientifique et les romantiques; entre ceux qui considèrent le capitalisme comme l'ennemi juré d'une société libre et ceux qui pensent que le marché économique est le mécanisme de coordination le plus efficace pour des sociétés décentralisées<sup>777</sup>. »

---

775 Sic : *praktisch* au lieu de *practisch* à deux reprises, à moins que ce soit un choix délibéré de l'auteur.

776 Kurt W. Fleming, *Stirneriana 20, Max Stirners der Einzige und sein Eigentum, Im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik, Trier'sche Zeitung*, N°339, 5 December 1845, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2008, p. 50.

777 Damian F. White, Gideon Kossoff, « Anarchisme, libertarisme et environnementalisme : la pensée anti-autoritaire et la quête de sociétés auto-organisées », in *Écologie & politique*, n°41, Lormont, éditions Le bord de l'eau, 2011/1, DOI 10.3917/ecopo.041.0145, p. 147.

Stirner, s'il cherche avant tout à libérer l'individu par l'égoïsme et s'exprime comme un philosophe, se situe au croisement entre les deux anarchismes. Il comprend la nécessité de la solidarité sociale avec sa notion d'association, mais place ultimement l'individu au-dessus du général. Économiquement et politiquement, il laisse la parenthèse de l'avenir ouverte, mais n'est pas plus enthousiasmé par le communisme que par les balbutiements de ce que deviendra le capitalisme.

« La critique du communisme faite par Stirner est une critique toute théorique, mais c'est une critique qui, comme celle de l'humanisme, va avoir une influence déterminante sur l'évolution de la pensée de Marx. En effet, Stirner accuse le communisme d'être, comme l'humanisme, un avatar du religieux. La remise en cause de « l'être générique » de Feuerbach, comme celle du communisme, est à l'origine de l'opposition de Marx à l'auteur de l'Unique<sup>778</sup>. »

Il apparaît en effet que chaque auteur se renvoie l'accusation de religiosité. Stirner accuse Feuerbach de déplacer les propriétés de Dieu dans sa notion d'homme intégral, Marx accuse Stirner de déifier l'Unique, Feuerbach ne comprend pas la notion d'Unique et la trouve trop abstraite, et enfin, Stirner accuse les communistes d'être des nouveaux chrétiens transformés et même aggravés, par rapport au modèle. Dans l'ordre chronologique, Feuerbach commence à écrire, puis Stirner répond, Marx réagit mais n'est pas publié, le trio Feuerbach - Szeliga - Hess attaque ensuite Stirner qui répond par *l'Anticritique*, puis à Kuno Fischer. Le tout s'étend sur la période comprise entre 1841 et 1847. Stirner n'en finit pas de défendre son modèle de relations humaines dans la société - telle qu'il la conçoit - concrète des hommes.

« On ne peut donc pas absolument dire que chez Stirner il n'y a aucune perspective sociale, en ce sens que les égoïstes doivent s'associer et que cette association est amenée à se substituer à la société. On ne peut pas non plus dire qu'il n'y ait pas de perspective révolutionnaire dans la mesure où Stirner reconnaît que « les pauvres ne deviendront libres et propriétaires que lorsqu'ils s'insurgeront, se soulèveront, s'élèveront<sup>779</sup> ». »

---

<sup>778</sup> René Berthier, *Lire Stirner*, Éditions du Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval cel-gl@orange.fr, © René Berthier, novembre 2011, p. 39.

<sup>779</sup> *Ibid.*, p. 41.

Est-ce réaliste de penser que l'association remplacera la société ? Probablement pas, au vu de la taille de nos sociétés et de la mainmise - nécessaire ou non - de l'État sur elles. L'association devient un mode de subversion et de contestation du pouvoir de l'État au sein même de la société. L'association est une micro-société sans structure hiérarchique dans la société. Certes, il y a une perspective révolutionnaire chez Stirner, mais le plus important lorsqu'il aborde ce sujet, c'est qu'il ne garantit pas qu'une révolution surviendra, mais qu'il place les prolétaires en face de leurs responsabilités. C'est de leur faute si la société est ce qu'elle est. Ils sont pleinement responsables de la situation et de leur misère. Pour commencer à réagir, l'égoïsme est le premier bastion de la résistance dont chacun peut disposer. « Stirner estime que tout lui appartient : « Je suis propriétaire de tout ce dont j'ai besoin et dont je puis m'emparer. » Alors que le socialiste dit : la société me donne ce dont j'ai besoin, l'Egoïste dit : je prends ce qu'il me faut. Et si la communauté va à l'encontre de mes intérêts, « je m'insurge contre elle et me défends<sup>780 781</sup> ». » Stirner sait qu'un homme seul ne viendra pas à bout de l'État. L'attitude pleinement égoïste est d'abord figurée. Il sait qu'il ne triomphera pas de tout et ne possède pas littéralement tout ce qu'il veut. L'association d'égoïstes est censée donner plus de puissance par la somme des égoïsmes. Le communisme, en mettant l'égalité en avant plutôt que l'égoïsme, ne parviendra pas à ses fins. « Le communisme, selon Stirner, n'apporte pas de perspective aux prolétaires car, pensant que ce sont les biens matériels et spirituels qui font de nous des hommes, il regarde comme essentiel que nous puissions acquérir ces biens sans que rien nous fasse obstacle, afin d'être hommes<sup>782</sup>. » L'obstacle est bien présent et il n'est autre que l'État, qui fera tout ce qui est en son pouvoir pour empêcher le communisme d'aboutir, en donnant son appui à la bourgeoisie pour réduire à néant la lutte des classes. « La société devient un « nouveau maître, un nouveau fantôme, un nouvel "être suprême" qui nous impose "service et devoir"<sup>783</sup>. » Ce n'est pas juste la société, mais la société dirigée par l'État, qui fait tout ce qu'il peut pour devenir sacré aux yeux des citoyens et les asservir.

---

780 L'ironie de l'histoire est que Stirner définit précisément le mot d'ordre des anarchistes communistes à partir des années 1880 : « À chacun selon ses besoins »...

781 René Berthier, *Lire Stirner*, Éditions du Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval cel-gl@orange.fr, © René Berthier, novembre 2011, p. 42.

782 *Ibid.*, p. 43.

783 *Ibid.*

« Quant au principe communiste selon lequel « la terre appartient à celui qui la cultive », Stirner le balaie d'un revers de main. La terre, dit-il, « appartient à celui qui sait la prendre ou qui ne se la laisse pas enlever. S'il s'en empare et la fait sienne, il aura non seulement la terre, mais encore le droit à sa possession. C'est là le droit égoïste, qui peut se formuler ainsi : "Je le veux, donc c'est juste". » Cette position de principe vient de ce que le droit humain est toujours un droit accordé. Stirner refuse donc de se tenir sur le terrain du droit, qui est toujours celui de la force — ce qui n'empêche pas le droit d'être... un « fantôme<sup>784</sup> ». »

La notion de propriété chez Stirner est sans concession. Elle signifie tout simplement prendre et posséder, sans jamais perdre, rendre ou donner. Je le veux pour Moi, donc c'est à Moi. L'égoïste doit tout faire pour conserver ce qui est à lui sans laisser d'autres hommes ou l'État interférer dans sa possession. Dans les faits, l'Unique ne peut se prémunir totalement contre l'État ou l'envahisseur, mais doit être prêt à lutter et à faire éventuellement usage de la force.

« Stirner ne s'adresse pas aux prolétaires (il n'y en a presque pas) mais aux intellectuels qui pensent pour les prolétaires. Aucun ouvrier ou paysan de l'époque n'aurait été capable de comprendre l'Unique. Rappelons que son livre n'a réussi à passer la censure prussienne que parce qu'il était jugé incompréhensible. On pourrait cependant considérer qu'il y a là une vague ébauche d'un « programme » révolutionnaire. Mais la seconde partie du raisonnement contredit cette hypothèse : les expropriateurs, dit-il, ne feront pas différemment que les anciens propriétaires. On n'a jamais vu un programme affirmant : Il faut faire ceci et cela, mais de toutes façons on n'y arrivera pas. On ne peut pas considérer comme un programme des propositions qui concluent à leur échec. L'Unique, comme toute la production de la gauche hégélienne, est à usage interne. Les intellectuels de ce mouvement écrivaient les uns pour les autres, un peu comme le faisaient les situationnistes avec lesquels ils ont beaucoup de points communs, invectives et injures comprises<sup>785</sup>. »

Stirner s'adresse effectivement à ceux qui ont le loisir de le lire, c'est-à-dire aux intellectuels conscients des problèmes de la société plus qu'aux prolétaires. Comme nous l'avons signalé précédemment, il y a une possibilité de révolution chez Stirner, ou de révolte, mais l'attitude pleinement égoïste est le point de départ - et par la suite le point central - de l'éventuel changement de paradigme social. Stirner écrit pour tous, mais sait qu'il sera d'abord lu par les *Freien* et les

---

784 *Ibid.*, p. 45.

785 *Ibid.*, p. 46.

intellectuels de gauche post hégéliens. Cette lecture sera soumise à critique par des spécialistes dont la nuance et la tolérance ne sont pas forcément le point fort.

« L'Unique s'est heurté à l'incompréhension totale de Marx et la comparaison entre le livre de Stirner et l'Idéologie allemande, écrit à la même époque, n'a pas de sens. Dès lors qu'il n'a pas compris la problématique de Stirner, qu'il n'a pas saisi la « grille de lecture » de son livre, on peut dire que Marx n'a aucun mal à rappeler à Stirner que le monde n'est pas peuplé de fantômes, que le capital est un rapport social et que dévoiler les illusions qu'on se fait sur la société ne suffit pas à les lever<sup>786</sup>. »

Berthier adopte un positionnement voisin du nôtre quant à la lecture que Marx fait de *L'Unique et sa propriété*. Marx refuse de le lire comme un traité de philosophie et prétend sans relâche que Stirner ne désacralise pas son propre propos. Mais utiliser des notions d'économie, de production, de productivité, de rapports sociaux et de technique n'est tout simplement pas adapté à la critique de l'écriture stirnérienne telle qu'elle se présente. En revanche, Marx aurait pu simplement signifier que ces éléments sont nécessaires à la construction d'un édifice philosophique viable à leur époque et dans ce contexte précis. « Si Marx a raison d'accuser Stirner de décrire « des histoires de fantômes » ce sont des fantômes dont lui, Marx, ne peut imaginer l'existence, mais qui existent bel et bien : ceux qui se trouvent dans notre inconscient, ceux qui sont martelés dans notre esprit par l'idéologie dominante, dont Stirner tente de débarrasser l'individu<sup>787</sup>. » Marx comprend très bien ce que sont les fantômes, mais ne leur donne aucune priorité sur les rapports économiques et sociaux. Si l'on nuance les fantômes à l'aide de l'histoire, ils perdent de leur force dans le projet communiste. La philosophie stirnérienne a un goût d'irréel pour Marx qui continue de s'éparpiller dans sa critique.

« La « réfutation » que fait Marx de Stirner consiste en de nombreuses attaques personnelles ordurières : « il s'est tant de fois enivré à en rouler sous la table<sup>788</sup> » ; Stirner a épousé une « chaste couturière » ; il a échoué dans le commerce de la crèmerie ; il a raté sa carrière universitaire. Marx révèle même l'adresse du café préféré de Stirner et le nom de la bibliothèque qu'il fréquente, toutes choses essentielles dans la réfutation des idées d'un penseur<sup>789</sup>. »

---

786 *Ibid.*, p. 51.

787 *Ibid.*, p. 58.

788 *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales p. 143.

789 René Berthier, *Lire Stirner*, Éditions du Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval cel-gl@orange.fr, © René



Ces réflexions haineuses décrédibilisent en fait tout ce que Marx peut dire, tant il est évident qu'il règle des comptes et cherche à rendre Stirner odieux. Mais le *boomerang* argumentatif rate sa cible et revient inexorablement à l'agresseur, d'autant que Stirner buvait modérément, comme en atteste Edgar Bauer dans sa lettre à Mackay en 1882, que son mariage échoua pour des raisons tout bonnement humaines et que sa carrière universitaire fut freinée par la maladie de sa mère et par une thèse qu'il n'obtint que partiellement (*facultas docendi* limitée mais tout de même en langues anciennes, allemand, histoire, philosophie et instruction religieuse !) pour des raisons idéologiques.

« Engels lui-même avait succombé aux thèses de Stirner. Le 19 novembre 1844, il écrit à Marx, son tout nouvel ami, une lettre dans laquelle il l'informe que Stirner, leur ancien camarade du Doktorklub, venait de publier un livre qui fit beaucoup de bruit dans le cercle des Jeunes hégéliens. Stirner, défini alors par Engels comme « le plus talentueux, autonome et courageux du groupe des Affranchis », n'était pas, dans la gauche hégélienne, un personnage mineur, et ses écrits ne se sont pas limités à ce livre. La valeur de son œuvre était reconnue par tous, même de ses adversaires, sauf évidemment de Marx, qui ne reconnaissait jamais la valeur d'un adversaire (et reconnaissait rarement la valeur de qui que ce soit d'ailleurs)<sup>790</sup>. »

Le ralliement d'Engels à Marx a déterminé ce qui allait suivre. S'il reconnaît le talent de Stirner, force est d'admettre qu'Engels statue sur sa philosophie comme le fait Marx en l'accusant de rester trop abstrait, tout en fournissant des concepts trop vagues et vides. Mais seul Marx poussera la critique jusqu'à l'irrespect le plus aveugle et vain. Isolé au Danemark après son voyage d'études à Berlin, Kierkegaard ne se préoccupait pas une seule seconde de l'agitation des *Freien* en Allemagne. Il lut toutefois Ruge et Feuerbach mais ne voulut rien savoir de plus de la pensée politique, préoccupé qu'il était par la foi.

« Marx défend le prolétaire, l'homme frustré de tous ses droits d'homme, en dénonçant l'aliénation politique, économique et sociale dont il est victime dans la société bourgeoise. Mais Marx ne dénonce la mauvaise aliénation de la classe exploitée et opprimée que pour faire triompher, avec la dictature du prolétariat menant à la société sans classes, la bonne et universelle aliénation du communisme. Et l'universelle désaliénation promise à la fin des temps aux prolétaires de bonne volonté demeure une sorte de mythe

---

Berthier, novembre 2011, p. 64.

<sup>790</sup> *Ibid.*, p. 67.

eschatologique, la forme<sup>791</sup> progressiste de l'opium du peuple. Kierkegaard n'a certainement jamais lu une ligne de Marx. Mais, situé comme lui dans la postérité de Hegel, il ne voit, dans les socialismes et communismes de toute observance, que l'un de ces pièges où l'individu risque à tout instant de se prendre et de se perdre. L'individualisme kierkegaardien est radical ; il faut faire place nette à l'authenticité de l'existence, et déblayer tout ce qui s'interpose entre l'homme et sa vérité, entre l'homme et la Vérité<sup>792</sup>. »

Marx défend le prolétariat contre la bourgeoisie en vue d'une abolition des classes dans le communisme. Kierkegaard était centré sur l'individu et ne s'intéressait en rien à la philosophie politique, puisqu'elle se limite à la sphère générale, tout comme l'économie ou la lutte des classes. Kierkegaard, en les occultant, rejette toute forme d'idéologie. Le militantisme n'a pour lui aucun sens, parce qu'il risque d'éloigner l'individu de son intériorité, et donc de Dieu. Les associations de Stirner seraient un moyen plus acceptable de se lier à autrui, mais avec parcimonie, jamais au détriment de la foi ou de l'individu.

« Bien qu'il ne le rattache pas à la pensée communiste, Stirner dénonce le parti en quelques pages qui, pour nous lecteurs du XXI<sup>e</sup> siècle, ont une valeur prémonitoire. Il le définit comme un État dans l'État et en démonte les mécanismes. Le parti est tout à la fois, pour lui, l'ennemi de l'individu et une organisation figée opposée à toute création et à toute vie. Stirner explique comment chacun des membres du parti dépend de lui, est soumis à sa cause au point d'abdiquer tout jugement personnel, et comment il en connaîtra le châtimeut s'il en vient à trahir ou simplement à abandonner l'idéal prescrit. On a là rapidement brossé le schéma que suivront les totalitarismes modernes, près d'un siècle plus tard<sup>793</sup>. »

La prémonition stirnérienne est encore plus lucide qu'il n'y paraît. Le parti devient l'État dans l'État avant de devenir complètement l'État. Ensuite, sous couvert d'égalité, le communisme s'adjoint une hiérarchie verticale qui devient tyrannique et oppressive. Il faut toutefois signaler que les États communistes n'ont pris Marx que comme prétexte et n'ont jamais suivi le modèle à la lettre, loin s'en faut.

---

791 Sic : il s'agit probablement d'une coquille. Remplacer par « formule ».

792 Georges Gusdorf, *Kierkegaard*, Éditions Seghers, 1963, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 160.

793 Tanguy L'Aminot, *Max Stirner, le philosophe qui s'en va tout seul*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 60.

« Dans le combat que mène l'Unique pour se réaliser, la force n'est pas seulement de son côté et il doit prendre obligatoirement en considération celle qui lui est opposée. Plus qu'une volonté de puissance d'ailleurs, c'est une volonté de jouissance qui caractérise la pensée de Stirner. Il importe davantage à l'égoïste de jouir de sa vie que d'accumuler des biens et des pouvoirs : agir ainsi, ce serait retomber dans le monde de la fixité propre à l'ère chrétienne<sup>794</sup>. »

S'il ne se berce pas d'illusions, l'Unique sait que la force n'est pas facilement de son côté, et qu'il perdra contre l'État s'il ne mène pas une révolte ou une révolution massive et violente, y compris au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. La jouissance stirnérienne n'est pas hédoniste comme celle de Sade. Si l'Unique veut aller vers ces horizons là et qu'il en a les moyens, rien ne l'en empêchera, mais il en va de même pour les plaisirs d'une nature moins extrême. La jouissance stirnérienne fait tout simplement référence à une vie agréable qui n'est pas sans cesse limitée par la crainte, l'oppression et la misère. Cette jouissance est une tranquillité d'esprit et de corps qui aspire à des conditions d'existence heureuses et intéressantes avant d'ambitionner à l'excès, la luxure et le luxe. Pour parvenir à un tel résultat, l'Unique devra mener des combats pour garantir de bonnes conditions à son existence.

« L'Unique débouche donc bien sur la lutte des classes et peut apparaître comme un appel à la révolte, puisque Stirner a signalé sans équivoque sa place dans le camp des pauvres gens, c'est-à-dire de ceux que tous les pouvoirs ont dépossédé d'eux-mêmes et de leur vie réelle. Stirner met bien en cause la propriété bourgeoise et déclare aux riches que l'égoïsme des pauvres les menacera tôt ou tard, mais il ne demande pas pour autant plus de justice, ou d'égalité. Il ne définit pas le territoire que chacun doit s'approprier ni la date à respecter et la méthode à utiliser : c'est là affaire d'individus et de circonstances. L'égoïste doit prendre ce qui lui revient autant qu'il en a le pouvoir et la possibilité et aussi loin que porte la force de son bras. La propriété est d'ailleurs sans partage et l'Unique doit la posséder inconditionnellement, dit Stirner : on ne peut donc être Unique à moitié<sup>795</sup>. »

*L'Unique et sa propriété* est d'abord un appel à l'éveil des consciences, puis une incitation à la révolte éventuelle. Stirner se positionne de toute façon du côté du prolétariat, mais ne lui cherche aucune excuse ni circonstances atténuantes. C'est au prolétariat de se battre pour améliorer sa condition. Comme le prolétariat a la force nécessaire pour prendre davantage de biens et gagner des

---

794 *Ibid.* p. 102.

795 *Ibid.*

droits, il devrait le faire sans attendre et sans se laisser gouverner par un État-papa plus longtemps. La propriété sans partage est toutefois toujours à comprendre au propre et au figuré. L'Unique doit donc tout faire pour conserver sa propriété, sans tomber dans une égomanie où il s'auto-persuade que le monde entier et les autres hommes lui appartiennent au propre. Marx feint d'ailleurs de ne pas le comprendre et transforme cette polysémie en critique gratuite. « 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<sup>796</sup>. » C'est un véritable coup d'épée dans l'eau pour Marx qui s'acharne en vain sur Stirner. Au moment de la parution de l'écrit, les deux hommes sont morts et la critique n'a donc pas la même portée. Stirner a su intéresser ses contemporains, mais sa renommée n'a pas duré, peut-être parce qu'il renonce à la philosophie après 1847, alors qu'il aurait pu écrire d'autres textes sur le même registre que *L'Unique et sa propriété* et ses autres articles. De nombreux lecteurs s'accordent en tout cas sur le caractère visionnaire et révélateur de son œuvre. « 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<sup>797 798</sup> ». » Si Marx et Engels lui reprochent de ne pas sortir de l'abstraction, Stirner pousse néanmoins à sa manière le langage, la conceptualisation de l'individu et la philosophie à leurs limites. « 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<sup>799</sup>. » Si Kierkegaard dépasse ou abandonne la philosophie pure par la foi et l'intériorité, Stirner le fait indéniablement avec l'Unique, irréductible à la conceptualisation et la désacralisation de tout ce qui pourrait le perturber. L'individu des deux auteurs résiste avec brio à la pensée hégélienne. L'absolu ou l'abstrait stirnérien se tient exactement à l'opposé de la façon dont le conçoit Marx. Son absence de contenu prédéterminé n'est pas un vide et sa particularité pas un absolu.

---

796 Daniel Joubert, *Marx versus Stirner*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 155.

797 Cet extrait de l'épopée parodique *Le Triomphe de la Foi* est cité dans tous les livres et articles d'Arvon.

798 Daniel Joubert, *Marx versus Stirner*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 158.

799 *Ibid.*, p. 175.

« 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'empêtré dans des contradictions pénibles<sup>800</sup>. »

Kierkegaard est bien plus un chevalier de l'absolu que ne l'est Stirner, mais lui aussi aurait contesté ce titre au profit de chevalier de la résignation, préservant ainsi sa particularité. La philosophie stirnérienne se détache de l'hégélianisme en promouvant l'individu. Marx s'est pénalisé lui-même en l'attaquant sur des fronts où elle ne se trouvait même pas et refuse ce faisant la nouveauté et l'originalité de Stirner, qui n'en a que faire - peut-être à tort - des facteurs matériels de production, d'échanges et de travail.

« 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. » (*Œuvres*, p. 167)<sup>801</sup>. »

La perte de liberté est inévitable pour Stirner, par conséquent, il faut au moins préserver sa particularité. L'État est liberticide, l'attitude de l'Unique à son égard doit donc être emplies de défiance et de désinvolture. Quoi qu'il en soit, aux arguments et au langage épurés du philosophe qu'est Stirner, Marx répond en économiste - politologue - historien - matérialiste. Toutes les critiques ne sont pas pertinentes et procèdent parfois d'une lecture orientée pour le moins, voire de très mauvaise foi. Toute réconciliation entre le communisme marxiste et l'égoïsme stirnérien est impossible, même les notions de révolte et de lutte des classes des deux auteurs sont inconciliables.

---

800 *Ibid.*, p. 181.

801 *Ibid.*, p. 195.

« 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<sup>802</sup>... Et c'est un argument de plus contre les prêtres de la religion socialiste<sup>803</sup>. » On peut toutefois apprécier la richesse des sources de Marx. Si *L'idéologie allemande* rate en grande partie la critique de *L'Unique et sa propriété*, elle est en revanche une véritable mine d'or de références d'ouvrages savants en tous genres. Un tel degré d'érudition est très largement appréciable du point de vue de la recherche et du savoir.

### 2.2.3 : Trois hommes révoltés.

La notion de révolte est cruciale dans l'œuvre des trois auteurs qui font l'objet de cet écrit. Comme nous l'évoquons dans les sections sur *L'Unique et sa propriété*, Stirner opère une distinction entre révolte et révolution. La révolution amène à un changement institutionnel, tandis que la révolte subsiste durablement et se traduit par un refus de gouvernance immédiate, tant que les problèmes politiques et sociétaux à l'origine du mouvement contestataire subsistent. Albert Camus propose une analyse en profondeur de la notion de révolte dans *L'homme révolté* de 1951. Kierkegaard y est très peu convoqué (en note de bas de page uniquement), mais Sade et Stirner y occupent une place assez conséquente. Camus examine assez rapidement le meurtre dans la pensée sadienne. « La force d'amour étant rare, le meurtre reste exceptionnel et garde alors son air d'effraction. Mais à partir du moment où, faute de caractère, on court se donner une doctrine, dès l'instant où le crime se raisonne, il prolifère comme la raison elle-même, il prend toutes les figures du syllogisme<sup>804</sup>. » La critique des libertins est manifeste et Camus n'est pas dupe. Dans les discours de ces personnages criminels, la rigueur de la pensée n'est pas nécessairement toujours présente, et Sade prend un malin plaisir à brouiller les pistes. Toute justification du meurtre est impossible dans une pensée où la morale reste valide. Qui plus est, le fait que l'amour véritable soit une denrée rare ne justifie pas automatiquement que le vice soit supérieur à la vertu. Que l'amour chrétien tourne souvent à l'hypocrisie, comme chez Stirner, ne condamne pas forcément le sujet à pratiquer le mal.

---

802 Refus méprisant.

803 Daniel Joubert, *Marx versus Stirner*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 198.

804 Albert Camus, *L'homme révolté*, 1951, Paris, Folio essais, 1985, p. 15.

Mais la pensée sadienne place la nature au-dessus de la morale, et cette dernière est conçue comme une force destructrice que l'homme sert en l'imitant par le crime.

« On peut enfin se proposer d'entreprendre une action qui ne soit pas gratuite. Dans ce dernier cas, faute de valeur supérieure qui oriente l'action, on se dirigera dans le sens de l'efficacité immédiate. Rien n'étant vrai ni faux, bon ou mauvais, la règle sera de se montrer le plus efficace, c'est-à-dire le plus fort. Le monde alors ne sera plus partagé en justes et en injustes, mais en maîtres et en esclaves. Ainsi, de quelque côté qu'on se tourne, au cœur de la négation et du nihilisme, le meurtre a sa place privilégiée<sup>805</sup>. »

La loi du plus fort et le talion sont les écueils du système sadien (qui les assume totalement), et possiblement une dégénérescence du système associatif stirnérien s'il est mal compris ou détourné de sa fonction véritable. S'il n'y a plus de pouvoir supérieur ou de sacré, le meurtre devient redoutable d'efficacité immédiate. Ce qui est mort ne peut plus déranger, celui qui est tué n'a plus voix au chapitre, surtout à l'abri des lois. « Il y a eu sans doute des époques où la passion de vivre était si forte qu'elle éclatait, elle aussi, en excès criminels. Mais ces excès étaient comme la brûlure d'une jouissance terrible. Ils n'étaient pas cet ordre monotone, instauré par une logique besogneuse aux yeux de laquelle tout s'égalise<sup>806</sup>. » La passion à laquelle Camus réfère est strictement théorique, littéraire, romanesque, mythologique, tout comme les excès des libertins de Sade sont irréalistes. On peut cependant acquiescer au sujet de l'importance accordée à la vie humaine en fonction des époques et des sociétés. Les excès célébrés par l'excès de vie ou de jouissance conduisent aux crimes passionnels ou ritualisés, ou au sacrifice religieux. Dans la version kierkegaardienne du sacrifice d'Isaac, Abraham reste résolument silencieux. « L'absurdité parfaite essaie d'être muette. Si elle parle, c'est qu'elle se complaît ou, comme nous le verrons, qu'elle s'estime provisoire<sup>807</sup>. » Effectivement, lorsque l'éthique retrouve son cours, la parole revient à Abraham et sort de la seule intériorité dans le monde des hommes. La soumission d'Abraham était parfaite, puisqu'il n'écoula que sa foi au détriment du général. Job, en revanche, fit preuve d'insoumission et se révolta intérieurement et en posture contre Dieu. Sa révolte était tournée contre l'injustice divine et sa résistance légitime trouva une réponse favorable.

---

805 *Ibid.*, p. 18.

806 *Ibid.*, p. 19.

807 *Ibid.*, p. 21.

« La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible. Mais son élan aveugle revendique l'ordre au milieu du chaos et l'unité au cœur même de ce qui fuit et disparaît. Elle crie, elle exige, elle veut que le scandale cesse et que se fixe enfin ce qui jusqu'ici s'écrivait sans trêve sur la mer. Son souci est de transformer. Mais transformer, c'est agir, et agir, demain, sera tuer alors qu'elle ne sait pas si le meurtre est légitime<sup>808</sup>. »

Job n'ira pas jusqu'au déicide, c'est-à-dire à jusqu'à l'athéisme qui justifie le meurtre chez Sade. Job exigeait réparation, mais le libertin cherche seulement à se défaire de toutes ses chaînes, là où l'égoïste stirnérien cherche à devenir l'Unique. Le peuple français fit une révolution qui alla jusqu'au régicide, point de rupture en faveur d'une République que Sade jugeait déjà corrompue, car fondée sur le sang et sur le même sol qu'un régime ancien et lui-même perverti. On le comprend aisément à la lecture des auteurs principaux et par le commentaire de Camus également : la révolte est individuelle et / ou collective. « Qu'est-ce qu'un homme révolté ? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement. Un esclave, qui a reçu des ordres toute sa vie, juge soudain inacceptable un nouveau commandement<sup>809</sup>. » L'homme révolté est donc un homme qui atteint ses limites, qui réclame un nouvel ordre social et une nouvelle répartition des pouvoirs. Il refuse sa situation actuelle mais pense déjà comme un réformateur qui acceptera une nouvelle donne plus équilibrée.

« Avec la perte de patience, avec l'impatience, commence au contraire un mouvement qui peut s'étendre à tout ce qui, auparavant, était accepté. Cet élan est presque toujours rétroactif. L'esclave, à l'instant où il rejette l'ordre humiliant de son supérieur, rejette en même temps l'état d'esclave lui-même. Le mouvement de révolte le porte plus loin qu'il n'était dans le simple refus. Il dépasse même la limite qu'il fixait à son adversaire, demandant maintenant à être traité en égal. Ce qui était d'abord une résistance irréductible de l'homme devient l'homme tout entier qui s'identifie à elle et s'y résume. Cette part de lui-même qu'il voulait faire respecter, il la met alors au-dessus du reste et la proclame préférable à tout, même à la vie. Elle devient pour lui le bien suprême. Installé auparavant dans un compromis, l'esclave se jette d'un coup (« puisque c'est ainsi... ») dans le Tout ou Rien. La conscience vient au jour avec la révolte<sup>810</sup>. »

---

808 *Ibid.*, p. 23.

809 *Ibid.*, p. 27.

810 *Ibid.*, p. 29.



L'exemple du maître et de l'esclave, largement exploité en philosophie, est probablement le plus parlant en terme de révolte. L'esclave est d'abord servile pendant une longue période, puis la goutte d'eau fait déborder le vase. L'esclave rejette d'un bloc monolithique l'esclavage tout entier en plus des derniers ordres donnés. La résistance se transforme en une cause, en vue de la sortie de l'asservissement. Celle-ci devient la première motivation de l'existence et devient le nouveau sacré pour le moi. La lutte à mort commence avec la prise de conscience que la révolte engendre : plus jamais cela, il faut vaincre ou périr, établir quelque chose de nouveau et renverser le pouvoir en place. La révolte est bien plus que le simple ressentiment. « La révolte, au contraire, dans son principe, se borne à refuser l'humiliation, sans la demander pour l'autre. Elle accepte même la douleur pour elle-même, pourvu que son intégrité soit respectée<sup>811</sup>. » La révolte n'est donc, d'après Camus, pas seulement une vengeance aveugle qui cherche à dégrader l'adversaire. Elle est un appel au respect mutuel de la condition d'homme, sans qu'une classe dominante puisse continuer à opprimer une ou plusieurs classes inférieures. La révolte s'oppose à l'état de grâce. Dans tout processus de révolte, il y a une désacralisation de Dieu, de l'ordre établi, des valeurs, etc.... Cette désacralisation est d'abord généraliste, puis gagne en précision à mesure que le mouvement prend de l'ampleur et perdure dans le temps. « Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le « *cogito* » dans l'ordre de la pensée : elle est la première évidence. Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes<sup>812</sup>. » La révolte devient *cogito* comme premier principe de l'existence du sujet. Cette certitude se décline comme un mouvement qui confère son identité au sujet, puis au groupe. Cela dit, si le mouvement de révolte sadien et stirnérien repose sur l'égoïsme et la matérialité du monde, celui de Kierkegaard concerne l'individu intériorisé qui reste dans le sacré pour se dresser contre le général. La révolte kierkegaardienne ne peut devenir collective que par la lecture des œuvres que chaque individu a pour mission d'intérioriser à son propre compte. Mais les grands réformateurs sont rares. Si Luther est digne d'intérêt pour Kierkegaard, Adler échoua dans son entreprise. Cela est une affaire de perception de la religion et de transformation progressive du sentiment religieux.

« L'histoire de la révolte métaphysique ne peut donc se confondre avec celle de l'athéisme. Sous un certain angle, elle se confond même avec l'histoire contemporaine du sentiment religieux. Le révolté défie plus qu'il ne nie. Primitivement, au moins, il ne supprime pas Dieu, il lui parle simplement d'égal à égal. Mais il ne s'agit pas d'un

---

811 *Ibid.*, p. 33.

812 *Ibid.*, p. 38.

dialogue courtois. Il s'agit d'une polémique qu'anime le désir de vaincre. L'esclave commence par réclamer justice et finit par vouloir la royauté. Il lui faut dominer à son tour. Le soulèvement contre la condition s'ordonne en une expédition démesurée contre le ciel pour en ramener un roi prisonnier dont on prononcera la déchéance d'abord, la condamnation à mort ensuite. La rébellion humaine finit en révolution métaphysique. Elle marche du paraître au faire, du dandy au révolutionnaire<sup>813</sup>. »

L'évolution de la pensée religieuse ou de la religion n'est pas l'histoire de l'athéisme. Ce dernier atteint son point culminant avec Sade, mais la pensée religieuse ne disparaît pas définitivement pour autant. Si le révolté parle d'égal à égal avec Dieu, alors l'individu kierkegaardien est dans une révolte spécifique, puisque Dieu est une personne mais infiniment supérieure à l'individu, ce qui n'est pas un drame mais une chance, en vue de l'omnipotence de Dieu qui est amour. Lorsque se présente l'épreuve de foi, les modalités peuvent changer. Abraham garde le silence mais Job est dans le défi. Aucun des deux ne désacralise Dieu, mais Job n'aura de repos que lorsque Dieu cédera selon le récit kierkegaardien. Sade n'en finit pas de blasphémer et parle donc à Dieu comme à un ennemi, tandis que Stirner ne parle pas aux fantômes ; il ne prie ni ne blasphème. Une fois la révolte achevée, un ordre nouveau s'établit au niveau politique, mais aussi au niveau métaphysique et dans la nouvelle attribution des croyances et du sacré. Le Christ lui-même fut un révolté qui paya de sa vie la mise en œuvre de sa cause. « Le Christ est venu résoudre deux problèmes principaux, le mal et la mort, qui sont précisément les problèmes des révoltés<sup>814</sup>. » Nos trois révoltés principaux voient dans le mal une force inévitable, inhérente à la nature humaine. Kierkegaard le rapporte au péché, Sade au vice qui est supérieur à la vertu, et Stirner à la nature humaine loin d'être infaillible. La mort est le début de la vie éternelle pour Kierkegaard, un arrêt de la perception et de la pensée pour Stirner et une redistribution de l'énergie pour Sade. La mort reste terrifiante, surtout du fait qu'il a plusieurs façons plus ou moins infamantes de trépasser, mais l'est moins dans le système sadien. Sade a surtout en horreur le fait que l'État puisse prodiguer la peine de mort.

---

813 *Ibid.*, p. 43.

814 *Ibid.*, p. 52.

« Historiquement, la première offensive cohérente est celle de Sade, qui rassemble en une seule et énorme machine de guerre les arguments de la pensée libertine jusqu'au curé Meslier et Voltaire. Sa négation est aussi, cela va de soi, la plus extrême. De la révolte, Sade ne tire que le non absolu. Vingt-sept années de prison ne font pas en effet une intelligence conciliante. Une si longue claustration engendre des valets ou des tueurs et parfois, dans le même homme, les deux<sup>815</sup>. »

Sade connaît la succession de plusieurs régimes différents en quelques décennies, ce qui fait évoluer sa posture et sa pensée politique. La claustration était à la fois une chance et un calvaire. Elle fut néanmoins la condition de l'écriture sadienne. Sade procède à la désacralisation du roi et de Dieu, mais la nature s'impose comme force inaliénable qui maintient un non absolu. Sade ne fut pas tueur selon ses propres propos, mais finit par courber l'échine et devenir partiellement valet une fois vieux, par crainte de la mort et de la souffrance. « On exalte en lui le philosophe aux fers, et le premier théoricien de la révolte absolue. Il pouvait l'être en effet<sup>816</sup>. » Cette révolte fut d'autant plus savoureuse que les écrits de Sade sombrèrent dans l'opprobre et l'oubli avant d'être redécouverts et réhabilités. La révolte individuelle de Sade devint finalement connue du collectif plus d'un siècle après sa mort.

« Or, tous les athées de Sade posent en principe l'inexistence de Dieu pour cette raison claire que son existence supposerait chez lui indifférence, méchanceté ou cruauté. La plus grande œuvre de Sade se termine sur une démonstration de la stupidité et de la haine divines. L'innocente Justine court sous l'orage et le criminel Noirceuil jure qu'il se convertira si elle est épargnée par la foudre céleste. La foudre poignarde Justine, Noirceuil triomphe, et le crime de l'homme continuera de répondre au crime divin. Il y a ainsi un pari libertin qui est la réplique du pari pascalien<sup>817</sup>. »

Seul Saint-Fond proposera l'alternative du Dieu maléfique. Mais Noirceuil le tue et triomphe du divin lorsque la foudre carbonise la vertueuse Justine plutôt que lui-même. Le pari libertin n'est pas juste une réplique du pari pascalien, mais son inverse, comme nous le mentionnons en quelques occurrences. « À partir du moment où l'on accepte le meurtre, serait-ce une seule fois, il faut l'admettre universellement. Le criminel qui agit selon la nature ne peut, sans forfaiture, se mettre du

---

815 *Ibid.*, p. 57.

816 *Ibid.*

817 *Ibid.*, p. 58.

côté de la loi<sup>818</sup>. » Les libertins banalisent le crime par sa répétition régulière et donc par une dédramatisation, puisque l'homme est un automate issu de la nature criminelle. Aucune société ne repose sur le crime sous peine d'implosion très rapide, par conséquent le criminel ne peut qu'être hors-la-loi. « Sade habitait de même la tour de la liberté, mais dans la Bastille. La révolte absolue s'enfouit avec lui dans une forteresse sordide d'où personne, persécutés ni persécuteurs, ne peut sortir. Pour fonder sa liberté, il est obligé d'organiser la nécessité absolue. La liberté illimitée du désir signifie la négation de l'autre, et la suppression de la pitié<sup>819</sup>. » C'est finalement en établissant le désir comme infini que Sade accède à la révolte absolue. Il dépasse la nature par la volonté et l'intention individuelle et achève donc l'élaboration d'un individu souverain et dramatiquement solipsiste. Sade est dans une ironie qui mélange le propre et le figuré, à la fois entravé et contraint à la solitude et à l'isolisme carcéraux, et infiniment libre d'écrire sans contrainte ni considération pour le monde. Sade est dans son propre château de Silling, mais complètement seul et contre sa volonté. Si ses libertins pouvaient attaquer le soleil physiquement, ils le feraient sans aucun doute. « Il a beau imaginer un mécanicien qui puisse pulvériser l'univers, il sait que, dans la poussière des globes, la vie continuera. L'attentat contre la création est impossible. On ne peut tout détruire, il y a toujours un reste. « Je n'y puis réussir... », cet univers implacable et glacé se détend soudain dans l'atroce mélancolie par laquelle, enfin, Sade nous touche quand il ne le voudrait pas<sup>820</sup>. » Cette mélancolie sadienne est une limite manifeste à la liberté individuelle, mais aussi et surtout un rappel mécanique et matériel : la nature ne donne pas au libertin la pleine puissance destructrice à laquelle il aspire et la nature, la trame du monde et de l'univers, ne se détruit jamais, elle ne fait que se transformer. Le triomphe du libertin sur la nature que propose Brochier (voir le chapitre sur Sade et l'Unique) n'est qu'une posture de l'individu et un choix arbitraire, il ne gagne pas littéralement contre la matière. Dans ce cas précis, la matière est plus difficile à vaincre que Dieu. « Stirner, déjà, avait voulu abattre en l'homme, après Dieu lui-même, toute idée de Dieu. Mais, au contraire de Nietzsche, son nihilisme est satisfait. Stirner rit dans l'impasse, Nietzsche se rue contre les murs. Dès 1845, date de parution de *L'Unique et sa propriété*, Stirner commence à faire place nette<sup>821</sup>. » L'athéisme ne connaît pas de négociation, c'est un choix absolu. Le retour en arrière est possible, mais est considéré comme une faiblesse par Sade et Stirner. Seul Kierkegaard voit en l'athéisme une erreur liée au péché et au désespoir.

---

818 *Ibid.*, p. 62.

819 *Ibid.*, p. 65.

820 *Ibid.*, p. 67.

821 *Ibid.*, p. 87.

« Avec Stirner, le mouvement de négation qui anime la révolte submerge irrésistiblement toutes les affirmations. Il balaye aussi les succédanés du divin dont la conscience morale est encombrée. « L'au-delà extérieur est balayé, dit-il, mais l'au-delà intérieur est devenu un nouveau ciel. » Même la révolution, surtout la révolution, répugne à ce révolté. Pour être révolutionnaire, il faut croire encore à quelque chose, là où il n'y a rien à croire<sup>822</sup>. »

C'est l'égoïsme qui est au fondement du mouvement de négation de Stirner. Tout ce qui lui est étranger est non seulement désacralisé, mais aussi une source de négation de la particularité de l'individu. Se défaire de Dieu n'y suffit pas, il faut couper net avec la simple idée que Dieu puisse exister. Si l'hypothèse peut-être maintenue théoriquement, l'égoïste doit se fermer totalement à cette possibilité, ou à la rigueur, faire du concept de Dieu quelque chose de totalement séparé de l'homme qui n'a plus aucune incidence sur son existence. L'intérieur stirnérien n'est pas l'intériorité kierkegaardienne. La pensée est désacralisée, toute entière motivée par l'égoïsme. Il n'y a pas de primat de l'intérieur sur l'extérieur dans l'égoïsme qui accepte totalement la matérialité des choses et de son propre corps. Stirner n'est pas foncièrement révolutionnaire, mais très certainement révolté.

« L'insurrection est en elle-même une ascèse, qui refuse tous les comforts. L'insurgé ne s'accordera aux autres hommes que dans la mesure et pour le temps où leur égoïsme coïncidera avec le sien. Sa vraie vie est dans la solitude où il assouvrira sans frein l'appétit d'être qui est son seul être. L'individualisme parvient ainsi à un sommet. Il est négation de tout ce qui nie l'individu et glorification de tout ce qui l'exalte et le sert<sup>823</sup>. »

Stirner est contre les partis politiques, c'est donc par association libre que les égoïstes font front commun, très souvent contre l'État qui, dans la pensée stirnérienne, est toujours un oppresseur. L'égoïste est seul dans sa démarche existentielle, puisqu'il se conçoit comme plus important que les autres hommes. Cependant, Stirner l'affirme : l'égoïsme n'a rien à voir avec la solitude ni avec l'amour. L'égoïsme est un principe premier entre les hommes, qui, s'il est correctement employé, implique un consentement mutuel tacite entre les individus. Intérieurement, l'individu est seul avec son égoïsme, extérieurement il s'entoure autant qu'il le souhaite et le peut. À défaut d'être maléfique et apathique comme les libertins, l'égoïste est à la fois extrêmement sérieux avec son Moi et désinvolte vis-à-vis du général. En des termes kierkegaardien, l'individu de Stirner est sérieux dans

---

822 *Ibid.*, p. 89.

823 *Ibid.*

l'intériorité pourtant athée, et résolument dans un rapport esthétique au monde et au général, tout en ayant un positionnement éthique unique. « Ainsi, sur les ruines du monde, le rire désolé de l'individu-roi illustre la victoire dernière de l'esprit de révolte. Mais à cette extrémité, plus rien n'est possible que la mort ou la résurrection. Stirner et, avec lui, tous les révoltés nihilistes courent aux confins, ivres de destruction. Après quoi, le désert découvert, il faut apprendre à y subsister<sup>824</sup>. » Le mouvement stirnérien premier est certes une négation du sacré, suivie d'une méthode égoïste pour faire du Moi - à chacun le sien - la chose la plus importante pour l'homme devenu l'Unique. Mais la révolte est encore une fois individuelle et collective. Pour Stirner, l'activisme politique n'est utile que si l'égoïste y trouve vraiment un intérêt. S'il est en faveur du peuple, la victoire du prolétariat n'est pour lui qu'une éventualité qui demandera au peuple d'immenses efforts. Il n'est pas forcément question de détruire ou de combattre dans le monde, mais le combat interne de désacralisation est mené intérieurement par chaque égoïste. Finalement, le désert évoqué n'est qu'une vue de l'esprit. C'est à l'égoïste de décider s'il veut être à tendance solitaire et asocial, ou toujours entouré de ses pairs. En tout cas, le commandement d'amour de Dieu n'est plus à l'origine des choix et des actions. « Dieu est mort, mais, comme l'avait prédit Stirner, il faut tuer la morale des principes où se retrouve encore le souvenir de Dieu<sup>825</sup>. » Il ne faut pas se défaire de la morale en elle-même, mais se forger une nouvelle morale individuelle où Dieu est systématiquement rejeté. L'individu doit procéder à une auto-censure du divin et du sacré sans aucune complaisance pour les fantômes du passé qu'il n'a pas à continuer de supporter. Il en va de même pour son avenir. « L'individu ne peut accepter l'histoire telle qu'elle va. Il doit détruire la réalité pour affirmer ce qu'il est, non collaborer avec elle<sup>826</sup>. » Il faut toutefois rétorquer que cette destruction n'est pas celle de la réalité, mais précisément de l'irréel à travers Dieu et la morale sociétale. Ensuite, l'opposition à l'État et au clergé est très réelle, mais pas nécessairement militante. L'individu hérite de l'histoire des hommes, la désacralise et écrit sa propre histoire. Il ne saurait se laisser incorporer dans une histoire collective des hommes qui serait supérieure à son individualité. De ce point de vue là, Stirner est bien plus proche de Kierkegaard que de Hegel. L'individu est toujours en-dehors du général et fait tout ce qui est en son pouvoir pour affirmer sa particularité. « « La solitude, c'est le pouvoir », dit Sade. Le pouvoir, aujourd'hui, pour des milliers de solitaires, parce qu'il signifie la souffrance de l'autre, avoue le besoin de l'autre. La terreur est l'hommage que de haineux solitaires finissent par rendre à la fraternité des hommes<sup>827</sup>. » La solitude stirnérienne n'est ni un problème ni une fatalité, comme

---

824 *Ibid.*, p. 91.

825 *Ibid.*, p. 176.

826 *Ibid.*, p. 198.

827 *Ibid.*, p. 309.

nous l'affirmons précédemment, l'égoïste n'est pas forcément seul. La solitude kierkegaardienne est positive, puisqu'elle rapproche de Dieu. La solitude sadienne est totale, hermétique, solipsiste et consentie. Les libertins sont effectivement de haineux solitaires qui trouvent leur apogée dans le personnage de Juliette qui achève sa transformation par l'apathie, dépassant la haine elle-même.

« Celui qui nie tout et s'autorise à tuer, Sade, le dandy meurtrier, l'Unique impitoyable, Karamazov, les zélateurs du brigand déchaîné, le surréaliste qui tire dans la foule, revendiquent en somme la liberté totale, le déploiement sans limite de l'orgueil humain. Le nihilisme confond dans la même rage créateur et créatures. Supprimant tout principe d'espoir, il rejette toute limite et, dans l'aveuglement d'une indignation qui n'aperçoit même plus ses raisons, finit par juger qu'il est indifférent de tuer ce qui, déjà, est voué à la mort<sup>828</sup>. »

L'orgueil est intimement lié à l'égoïsme et à la souveraineté de l'individu. Kierkegaard n'y échappe que dans l'acceptation de l'amour divin. Ce qui est une délivrance pour Kierkegaard est une soumission pour Sade et Stirner. Le nihilisme est encore à comprendre comme rejet de tout ce qui est sacré et des croyances qui en découlent, de toutes contraintes sociales et de l'idéologie de la classe dominante. Kierkegaard maintient l'espoir et l'espérance en Dieu. Mais l'espoir est inutile au libertin et remplacé par la désinvolture de l'égoïste stirnérien. S'il n'y a plus rien de sacré, que les lois sont rejetées par l'individu et que l'espoir disparaît, le meurtre n'a plus rien de problématique ou de prohibé.

L'État est censé être le garant de la sécurité et en limitant la particularité de chacun, empêche l'individu d'en arriver à des excès typiquement sadien. Néanmoins, l'État est liberticide et le modèle associatif stirnérien rejette sans cesse son oppression. Certaines sociétés peuvent se passer de l'État ou du pouvoir coercitif, comme le montre Pierre Clastres.

« Les sociétés primitives sont des sociétés sans État : ce jugement de fait, en lui-même exact, dissimule en fait une opinion, un jugement de valeur, qui grève dès lors la possibilité de constituer une anthropologie politique comme science rigoureuse. Ce qui en fait est énoncé, c'est que les sociétés primitives sont *privées* de quelque chose - l'État - qui leur est, comme à toute autre société - la nôtre par exemple - nécessaire. Ces sociétés sont donc *incomplètes*. Elles ne sont pas tout à fait de vraies sociétés - elles ne sont pas *policées* -, elles subsistent dans

---

828 *Ibid.*, p. 353.

l'expérience peut-être douloureuse d'un *manque* - manque de l'État - qu'elles tenteraient, toujours en vain, de combler. Plus ou moins confusément, c'est bien cela que disent les chroniqueurs des voyageurs ou les travaux des chercheurs : on ne peut pas penser la société sans l'État, l'État est le destin de toute société. On décèle en cette démarche un ancrage ethnocentriste d'autant plus solide qu'il est le plus souvent inconscient. La référence immédiate, spontanée, c'est, sinon le mieux connu, en tout cas le plus familier. Chacun de nous porte en effet en soi, intériorisée comme la foi du croyant, cette certitude que la société est pour l'État<sup>829</sup>. »

L'absence de l'État ne doit pas être interprétée comme un manque qu'il faut absolument combler. Les sociétés dites primitives sont effectivement différentes des autres et doivent être conçues pleinement comme telles, sans aucune dimension péjorative. La société n'est pas pour l'État, mais l'État est un instrument oppressif qui régit les sociétés qui dépassent une certaine taille, au nom d'un contrat social imposé par l'héritage des générations passées. C'est précisément ce que Stirner rejette dans les relations par association. Les relations humaines doivent être épurées, dès que cela est possible, de l'État et du sacré pour promouvoir la particularité de l'individu. « L'insurrection ne fonde pas de « brillantes espérances » sur les institutions ; un nouvel État, un nouveau peuple, un nouveau parti, une nouvelle société ne sont pas des options pour Stirner. Le mode de subjectivation de la fermeture de (dans) l'institution signifie en même temps que l'on s'institue soi-même dans l'institution et que l'on s'ajuste soi-même, comme tous les institués<sup>830</sup>. » Stirner pousse donc en premier lieu à la révolte individuelle qui amène à advenir à soi. Quelque soit l'insurrection menée, la révolte mènera à l'établissement d'un nouvel ordre où l'État recommencera à tuer la particularité en l'individu. L'individu n'a tout simplement pas à accepter la tyrannie de l'État et doit fuir son influence partout où il le peut, comme le suggère la structure de l'association des égoïstes. Si l'individu accepte le nouveau contrat social, il se met sous la coupe de l'État-papa et renonce délibérément à sa liberté. « Le pouvoir constituant se constitue lui-même, mais non plus comme dans la Constituante française en tant qu'unité dans la multiplicité, non plus en tant qu'unité qui représente le nombre. Au lieu d'être la constitution d'une nation en tant que corps unique qui « ébauche lui-même » sa constitution, le pouvoir constituant est une multiplicité sans unité, sans unification<sup>831</sup>. » C'est là le risque inhérent à toute révolte ou révolution. Il est tout à fait possible que le nouveau pouvoir institutionnel souhaite juste gouverner, sans aucune idée d'unité des hommes, du

---

829 Pierre Clastres, *La société contre l'État*, 1974, Paris, Les éditions de minuit, 2011, p. 161.

830 Gerald Raunig, « La critique institutionnelle. Le pouvoir constituant et le long souffle de la pratique instituante », in *Multitudes* 2007/1 (no 28), Paris, Actes Sud, p. 59.

831 *Ibid.*, p. 63.



peuple ou même des groupes sociaux. Loin de satisfaire l'individu en le contraignant moins, ce type de gouvernance entraîne une perte d'identité, un sentiment d'égarement et un mécontentement généralisé. L'égoïste n'y trouve donc pas non plus son compte et le rapport à autrui, déjà compliqué, se dégrade encore.

« Les autres m'empêchent d'être moi, ils font obstacle à la pleine réalisation de ce que je suis, soutient l'anarchiste, un Max Stirner par exemple. La communauté, c'est la prison dans laquelle l'on retient prisonnier le *je*. C'est pourquoi je ne peux être moi-même et à l'aise que si je me retranche. D'où le thème de la tour d'ivoire, littéraire ou philosophique, citadelle de celui qui, pour s'affirmer pleinement lui-même, met toute l'humanité entre parenthèses et se voue dans la solitude à la recherche de l'expression vraie<sup>832</sup>. »

Dans la conception stirnérienne, les autres sont autant d'égoïstes avec lesquels l'Unique doit composer. Il s'entoure donc de ceux qu'il apprécie et rejette ou évite ceux qui lui déplaisent ou lui nuisent. Mais il n'y a rien de figé ou d'obligatoire dans ces relations. La loyauté ou le sentiment d'attachement ne proviennent que des règles que le moi choisit de suivre et pas d'une morale extérieure. Chaque individu pris seul n'est pas problématique, mais la sphère générale détruit la particularité des individus. La tour d'ivoire est donc une réponse qui entraîne un solipsisme psychologique et un hyper intellectuelisme. Cela dit, ni Sade ni Stirner ne deviennent des ermites, même Kierkegaard renonce à l'option monacale qu'il juge trop lâche. La sphère générale sert de constant rappel : il est préférable pour la grandeur de l'individu de rester en-dehors d'elle. Pour Stirner qui pose la question : si l'on n'affaiblit pas la soif du savoir (*Wissenstrieb*) pourquoi le fait-on à la soif de volonté (*Willenstrieb*) ? La réponse est toute désignée : à cause de l'État qui cherche à transformer les têtes agitées en bons citoyens bien dociles pour lesquels l'idée même de révolte est exclue. Là encore, l'individu doit faire un choix entre rentrer dans le carcan général ou se rebeller, quitte à passer pour un marginal. « Cet aheurtement spéculatif à la fois fascinant et exaspérant, cette insistance est à la fin aussi effrayante, aussi séduisante parfois et aussi rebutante le plus souvent que celle d'un Sade. Acharnement logique qui conduit l'un à une subversion et l'autre à une soumission également permanentes et sans nuances<sup>833</sup>. » Pour le libertin, le fait d'être rejeté par la société et la morale ne fait qu'attiser sa jouissance et le rendre plus fort. Son plaisir pervers est d'autant plus fort qu'il agit dans le plus grand secret, et potentiellement couvert par ses pairs qui occupent des postes

---

832 Georges Gusdorf, « La parole comme rencontre », *La Parole*, 1952, PUF, Quadrige, 2013, § 13 de l'article.

833 Dionys Mascolo, « Bassesse et profondeur, II », in *Lignes*, n° 16, Paris, éditions Lignes, 1992/2, DOI 10.3917/lignes0.016.0117, p. 152.

clés dans la société gangrenée de l'intérieur. Celui qui se soumet à l'État renonce à la liberté, celui qui se veut individu est hors la norme ou même hors la loi. « La liberté souveraine se veut elle-même, c'est-à-dire exclut tous ceux qui ne lui sacrifient pas le reste. La liberté est une rupture, un événement, un avènement ; bref une exception. Et le propre d'une exception, c'est d'être exceptionnel et de ne concerner que des individus exceptionnels : des hommes libres. Les autres ?... le grand nombre<sup>834</sup>?... » Les autres et le grand nombre sont de toute façon à exclure, car le général est médiocre et liberticide. La foule est le mensonge pour Kierkegaard, mais il est vrai que le libertin en rencontre d'autres de son espèce où le plus exceptionnel, c'est-à-dire le plus maléfique, l'emporte. L'égoïste se met lui aussi en quête d'autres Uniques et rejette impitoyablement ceux qui ne lui conviennent pas. Dans les récits de Sade, il n'y a jamais de foule, sauf pour accomplir un massacre de masse, comme dans l'épisode de l'effondrement du théâtre provoquant quatre cents morts dans *Juliette ou les prospérités du vice*. Tout individu excédentaire sera tué dans des délais courts ou à moyen terme. Pourtant, Sade reste très nuancé quant au devenir de la France après la Révolution.

« En somme, Sade libertin est ici un libertaire, rallié effectivement à une certaine vision de la Révolution, incompatible avec cette « dictature révolutionnaire » capable de forger des horreurs inédites et d'inventer le langage et l'appareil d'une Terreur jusque-là impensable. Un Sade assez lucide pour écrire à l'un de ses avocats en mai 1790 : « Mais en voilà assez ; il faut être prudent dans ses lettres, et jamais le despotisme n'en décacheta autant que la liberté<sup>835</sup>. » Un Sade qui s'écrie, dans une lettre encore, datée de janvier 1795 : « Ma détention nationale, la guillotine sous les yeux, m'a fait cent fois plus de mal que ne m'en avaient fait toutes les bastilles nationales<sup>836 837</sup> ». »

Sade n'est pas réellement anarchiste ou libertaire, mais cela réside surtout dans le fait que selon lui, la nature est supérieure à tous les États imaginables. La Terreur et les exécutions publiques furent certainement bien pires à ses yeux que ce que la royauté lui avait fait endurer. Les exécutions et les massacres sont une sorte de déni d'humanité et d'individualité pour l'homme privé de sa particularité par le pouvoir politique.

---

834 Jean Paul Dollé, « La liberté souveraine », in *Lignes*, n°7, Paris, éditions Léo Scheer, 2002/1, p. 169.

835 D. A. F. de Sade, *Œuvres complètes*, Paris, Le Cercle du livre précieux, t. II, p. 290.

836 *Ibid.*, p. 420.

837 Bernard Sichère, « Sade, l'impossible », in *Lignes*, n° 14, Paris, éditions Léo Scheer, 2004/2, p. 155.

« Affirmer la chose, l'affirmer comme vraie et existante, c'est, pour le sujet, supposer qu'il est l'Autre de cette chose, et qu'elle lui donne de quoi devenir lui-même chose. Mais toujours d'abord il tend à se rapporter à la chose comme toute-puissante, hors finitude, close sur soi. Et c'est le monde social ordinaire qui, illusoirement élevé à l'absolu, est alors pour lui ultimement une telle chose. Monde qui, bien loin de le reconnaître comme lui-même chose, le soumet à des modèles auxquels il doit s'identifier, et qui, sinon, le voue au sacrifice. Comment pour lui, dans ces conditions, affirmer effectivement la chose vraie et existante ? Comment se rapporter effectivement à cette chose qui s'abandonne à lui, et accueillir l'être de chose à quoi elle l'appelle ? En rompant avec le monde ordinaire, et en devenant l'individu. L'individu est ainsi celui dans lequel s'accomplit l'abandon. Celui auquel la chose parlante et créatrice s'abandonne, jusqu'à ce qu'il s'abandonne à son tour, par sa propre parole créatrice. Celui, on peut le dire aussi, auquel les choses ont été abandonnées par la parole originelle, et qui a dès lors, dans sa propre parole abandonnante et créatrice, « nominative », à les nommer et les renommer, les créer et les re-crée – comme dans la *Genèse*, où il est dit des bêtes sauvages et des oiseaux du ciel que Dieu « les amena à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devrait porter le nom que l'homme lui aurait donné » [115] *Genèse*, II, 19<sup>838</sup>. »

En devenant l'individu, le sujet choisit de refuser d'être sacrifié en se sacrifiant lui-même. Par le libertinage, l'égoïsme ou la foi, le sujet se refonde lui-même comme être unique en-dehors du général. Le nom donné à chacun est renouvelé dans sa singularité lorsque l'individu choisit de se refonder lui-même, soit par l'égoïsme, soit en Dieu, soit en sortant de l'emprise de la nature. Pour passer de l'individuel au collectif, il faut que la révolte prenne corps comme le décrit longuement Camus, et pour être constructive, de nombreuses conditions sociétales sont pré-requises, car le simple mécontentement du peuple n'y suffit généralement pas.

---

838 Alain Juranville, *La philosophie comme savoir de l'existence*, « Livre I. Existence et inconscient », Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 2000, § 124 de l'article.

« Le mécontentement, ajoute Bakounine, « n'a produit que bien rarement des révolutions<sup>839</sup> ». Donc : la révolte en elle-même est stérile ; les masses, quand elles se soulèvent, ne le font pas pour assurer l'indépendance essentielle de leur moi individuel mais pour se libérer de la misère, et quand elles se soulèvent, elles sont animées par le sentiment de la justice et du droit. Autant d'idées que Stirner considérerait comme une nouvelle figure du divin. L'égoïste de Stirner « n'adhère pas à la conscience du péché, pas plus qu'à la conscience du droit, à la conscience des droits universels de l'homme<sup>840 841</sup>. »

Si l'on conserve le *distinguo* opéré par Stirner, il faudrait qu'une révolte se transforme en révolution et donc en changement institutionnel pour avoir une valeur qui excède la simple destruction. Il est indéniable que les masses se soulèvent d'abord pour satisfaire les besoins premiers plutôt que par plaisir de philosopher et d'affirmer l'importance de l'individu souverain contre les fantômes liberticides et l'État.

« Dieu, religion, morale, famille, société : tout est remis en question par Stirner qui voit dans ces concepts des « fantômes », des illusions dont la fonction est au fond d'exercer un contrôle social sur la population, contrôle social dont les agents d'exécution sont « les soldats, les fonctionnaires de tout acabit, juges, pédagogues, etc..., bref toute la "machine de l'État" ». A Feuerbach qui voit dans Dieu le prolongement de l'essence humaine, Stirner répond que c'est là une illusion, un déplacement de problème<sup>842</sup>. »

Il faut, selon Stirner, faire radicalement table rase des fantômes au profit de l'égoïsme. Le déplacement de problème feuerbachien, vers une tentative d'élaboration d'un homme intégral, risque même de rajouter une couche de sacralité supplémentaire, du fait que les hommes ne cesseront pas de croire en Dieu avec cette démarche. Il subsistera donc Dieu, en plus des hommes investis du divin. L'individu de nos trois auteurs est toujours en tension ou en opposition avec la société qui limite et entrave sa singularité. « L'individualiste est celui qui affirme son moi contre la société. Or l'adversaire principal de Stirner est le sacré, et avant tout la société en ce qu'elle a de sacré. Ce n'est donc pas le moindre paradoxe que les anarchistes individualistes qui se sont réclamés de lui ont fini

---

839 Bakounine, *Lettre à un Français sur la crise actuelle*, 1870.

840 Stirner, « Réponse à Feuerbach, Szeliga, Hess », *Œuvres, L'Âge d'Homme*, p. 432.

841 René Berthier, *Lire Stirner*, Éditions du Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval cel-gl@orange.fr, © René Berthier, novembre 2011, p. 95.

842 *Ibid.*, p. 129.

par sacraliser le Moi<sup>843</sup>. » Stirner rétorquerait toutefois que si le Moi est la chose la plus haute et la plus importante pour chaque Unique, il n'est pas sacré pour autant. Chaque individu a la charge de se défendre de tout ce qui pourrait l'entraver, à la mesure de sa volonté et de ses possibilités. Ce qui n'est pas partagé conceptuellement ne saurait être sacralisé. Or, comme chaque Moi est Unique, il n'est sacré que pour son détenteur qui ne sort tout simplement pas de l'égoïsme, comme tous les autres Moi. Le principe d'égoïsme suffit à l'individu, pour qui les autres Mois que le sien n'ont rien de sacré.

« Sans doute beaucoup d'individualistes « stirnériens » ont occulté ce passage de l'Unique. L'association procure « une plus grande somme de liberté », elle peut être « considérée comme “une nouvelle<sup>844</sup> liberté” ». On est loin de la caricature d'individualisme issue d'une lecture mal assimilée de Stirner. Dans l'association, on échappe « à la contrainte inséparable de la vie dans l'État ou la société ». « L'État est l'ennemi, le meurtrier de l'individu, l'association en est la fille et l'auxiliaire ». L'État est un esprit, il est en dehors de moi tandis que l'association est mon œuvre, elle n'est pas « une puissance spirituelle supérieure à mon esprit<sup>845</sup> ».»

Il est vrai que le concept d'association est clé dans l'œuvre de Stirner et ne se déploie dans toute sa simplicité que dans l'*Anticritique*. L'association entre les individus est positive, là où l'État est purement négatif. Elle est une forme de résistance contre l'État qui n'est pas capable de se mêler de relations humaines désacralisées et non militantes. « On ne peut être plus clair : dans l'association, je ne réalise pas ma liberté mais mon individualité. Ce qui intéresse Stirner, c'est donc avant tout l'individualité, entendue comme l'ensemble des éléments subjectifs qui constituent la personnalité de l'individu, l'individu lui-même étant la personne concrète<sup>846</sup>. » Stirner montre bien que la liberté est un concept qui mène rapidement à la désillusion ou à des limites très concrètes. En réalisant son individualité, l'individu exprime surtout sa particularité, c'est-à-dire sa singularité totale. L'individu n'est pas un individu parmi les autres, mais l'Unique, de chair et d'intellect. « « La Liberté n'existe que dans le royaume des songes ! L'Individualité, c'est-à-dire ma propriété, est au contraire toute mon existence et ma réalité, c'est moi-même », dit encore Stirner. L'individualité,

---

843 *Ibid.*, p. 138.

844 Traduction Stock, p. 366.

845 René Berthier, *Lire Stirner*, Éditions du Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval cel-gl@orange.fr, © René Berthier, novembre 2011, p. 139.

846 *Ibid.*

c'est-à-dire ma propriété. On n'est pas dans un registre politique mais dans un registre introspectif : « Cherchez-vous vous-mêmes<sup>847 848!</sup> » La liberté est, comme nous l'avons rappelé, un concept qui tourne vite au fantasme. Le Moi est propriétaire de lui-même, sa cause et son fondement. Il s'affirme donc comme Unique et le fait intérieurement, avant de le faire politiquement ou dans le général. Malheureusement, la société nous inculque des idées, des préjugés, une éducation, une culture qui nous asservissent.

« Elle nous fait croire à des valeurs – la Justice, le Droit, la Morale etc... – qui écrasent l'individu. Cette gangue idéologique nous empêche de percevoir notre Moi, de connaître et de formuler nos désirs. C'est ainsi qu'il faut comprendre, selon nous, son cri : « Reviens à toi ! ». Revenir à soi-même, c'est devenir soi-même, un individu débarrassé de toutes les entraves qui, dans son inconscient, l'empêchent de parvenir à la conscience désaliénée. Un individu débarrassé aussi de ses frustrations. Stirner appelle les victimes de la « négation de soi<sup>849</sup> » à une véritable démarche psychanalytique<sup>850</sup>. »

Le redoublement, la reprise ou le retour sont des notions plus kierkegaardiennes que stirnériennes. L'Unique se découvre à l'âge adulte et évolue à son gré. Il ne revient pas à lui, il ne vit que par son égoïsme. Il ne connaîtra l'échec ou l'affaiblissement que s'il re-sacralise un fantôme ou une croyance qui limite sa particularité, par exemple en s'engageant dans un parti politique.

« L'individu, ne correspond ici nullement à l'unité statistique dont il est fait état dans les recensements, réalité hypothétique et noyée dans la masse de ses semblables. Seul a droit au titre d'individu celui qui a découvert, au cœur de son existence subjective, l'identité de l'intériorité et de la vanité. La seule question qui compte à ses yeux, c'est la question qui met en question sa propre existence<sup>851</sup>. »

L'individu ne mérite ce titre chez les trois auteurs qu'au terme d'une démarche de devenir individu parsemée d'épreuves et d'embûches. Le chevalier de la foi et le libertin sont puissamment opposés,

---

847 Stock, p. 194.

848 René Berthier, *Lire Stirner*, Éditions du Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval cel-gl@orange.fr, © René Berthier, novembre 2011, p. 140.

849 Édition L'Âge d'homme, p. 129. La traduction de Stock parle plus platement de « renoncement ».

850 René Berthier, *Lire Stirner*, Éditions du Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval cel-gl@orange.fr, © René Berthier, novembre 2011, p. 141.

851 Georges Gusdorf, *Kierkegaard*, Éditions Seghers, 1963, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 156.

tandis que l'Unique ne se préoccupe ni de l'un ni de l'autre. Une certitude émerge : la masse des indéterminés dans le général ne mérite pas le titre d'individus, ils ne sont que des hommes interchangeables et inaccomplis. « La protestation de Kierkegaard est sur ce point identique à celle de son contemporain Stirner, le révolté anarchiste ; elle préfigure celle de son successeur, le tueur de Dieu, le fils de pasteur, Frédéric Nietzsche<sup>852</sup>. » Les derniers textes de Kierkegaard - bien qu'ayant pour seule finalité la foi et non la lutte des classes - n'épargnent ni l'Église ni l'État et rejoignent étonnamment la révolte stirnérienne. Kierkegaard conserve toutefois Dieu, mais marque définitivement la rupture entre Dieu et le dogme, entre l'individu et la masse, en affirmant qu'il n'est pas même chrétien, mais que Dieu est toujours avec lui.

« L'individu apparaît donc comme celui en lequel s'affirme pleinement la vocation à l'existence, la responsabilité de l'existence. Et cet avènement de l'individu caractérise un nouvel âge de la conscience occidentale. Pour la pensée classique, le maître problème est celui de l'existence de Dieu ; c'est elle qu'il convient en premier lieu d'assurer, car elle assurera tout le reste. L'existence individuelle est une donnée de fait, non contestée, et d'ailleurs une réalité plutôt qu'une valeur. C'est un signe des temps que la nécessité moderne, au moment même où s'annoncent les signes de la mort de Dieu, d'affirmer et de défendre l'existence de l'individu, lui aussi menacé de mort<sup>853</sup>. »

L'individu use du sérieux pour affirmer son implication dans sa propre existence dont il est entièrement responsable. Il est à l'État de majorité dans le monde et dans son intériorité. La disparition de Dieu était annoncée bien avant Kierkegaard, le siècle des Lumières s'en étant largement chargé. L'individu n'est en rien menacé de mort par l'athéisme, mais il est bon de relever qu'au siècle du socialisme, du communisme et de la philosophie politique, Kierkegaard préféra retourner au Danemark pour redorer le blason divin par sa pensée ayant la foi pour seule obsession.

« L'Histoire, la Raison, la Science, le Socialisme, autant de formes du Système, autant de formes de détournement et d'abus de conscience, qui dissuadent l'individu de se centrer sur lui-même, et d'obéir à sa vocation originale d'être un existant. À cet égard d'ailleurs, la pire aliénation est l'aliénation ecclésiastique de la foi chrétienne : les premiers chrétiens étaient contemporains du Christ, les chrétiens d'aujourd'hui sont séparés du Christ par dix-huit siècles de chrétienté. L'institution de l'Église a joué comme un écran, augmentant toujours la distance entre les prétendus fidèles et le Maître qu'ils prétendent servir. Le vrai disciple est le disciple de première

---

852 *Ibid.* p., 157.

853 *Ibid.* p., 159.

main, et ce n'est pas facile d'être un disciple de première main, ainsi que l'atteste le récit évangélique des trahisons et reniements. Mais le disciple de seconde main n'est plus un disciple du tout : il vit dans un univers d'où l'exigence religieuse, en son actualité, se trouve depuis longtemps bannie. Elle est passée en bonnes habitudes, en bonnes paroles et en bonnes actions, dégradée, vidée de tout contenu. Prêtres et évêques, dignitaires bien rentés de l'Église établie mènent une bonne petite vie bourgeoise à prêcher le Christ, crucifié et la pauvreté évangélique. Ils ne savent pas, ils n'ont jamais soupçonné que « c'est une chose terrible que de tomber dans la main du Dieu vivant ». Cela, seul l'individu le sait, et c'est pourquoi Kierkegaard entreprend sa grande campagne finale contre l'Église, qui est une campagne pour le réveil de l'individu religieux, - car l'Individu au sens plénier c'est, en fin de compte, le chrétien en sa fidélité<sup>854</sup>. »

Dans *l'Instant*, Kierkegaard comprend que l'Église et l'État ont joué conjointement un rôle d'enfumage en dévoyant le christianisme pour le transformer en chrétienté généralisée. Le chrétien doit demeurer dans sa fidélité au Dieu intériorisé, mais aussi se révolter contre les institutions auxquelles il s'attaque sans détour. L'appel kierkegaardien n'est pas militant ou violent, mais une incitation radicale à se détourner des institutions. Si les individus n'y accordent plus aucune importance ou crédibilité, elles perdront de leur puissance en conséquence. L'égoïste a donc de nombreux points communs avec cet individu de Kierkegaard, ultimement révolté et ulcéré, qui finit par abandonner la chrétienté.

« Il appartient certes à la mouvance hégélienne et à l'idéalisme allemand, mais sa critique de la société, de l'État, de l'Église et de la morale est si radicale et si violente dans le ton qu'il apparaît comme inutilisable. Il a le profil haut. Il n'est pas de bonne compagnie et fait tache dans la galerie de sages à laquelle aboutit finalement toute l'histoire de la philosophie. Stirner est plutôt un penseur souterrain dont l'action est certaine, mais difficilement repérable, et il n'est toujours pas sage<sup>855</sup>. »

Les critiques adressées à Stirner furent aussi violentes que ses réponses. Les lecteurs peuvent effectivement facilement se détourner de son écriture si virulente et de son refus de conceptualiser l'Unique. Le ton peut paraître péremptoire et l'ensemble de l'édifice très incomplet, inadéquat à la conception philosophique habituelle. Son égoïsme peut être compris comme de la prétention de petite envergure, du narcissisme mal placé. Stirner sort cependant des sentiers battus

---

854 *Ibid.*, p. 163.

855 Tanguy L'Aminot, *Max Stirner, le philosophe qui s'en va tout seul*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 5.



et son œuvre mérite d'être lue en faisant abstraction des critiques, des réminiscences de l'hégélianisme et de la conception négative classique de l'égoïsme.

« À travers son interprétation si personnelle de l'histoire des sociétés, Stirner affirme en effet que tous les changements apportés au cours des siècles n'ont été que réformes ou améliorations et « jamais destruction, absorption ni anéantissement » (134). Les révolutions elles-mêmes ont sacrifié au principe réformiste et, aussi loin qu'elles ont été, elles n'ont jamais mis qu'un nouveau maître à la place de l'ancien. La destruction n'a été que passagère et s'est rapidement effacée au bénéfice de la reconstruction<sup>856</sup>. »

Rappelons que Marx, dont la critique de Stirner manque souvent son objet, a tout de même le mérite de mettre en lumière les lacunes de *L'Unique et sa propriété* en matière d'histoire et d'économie. Si des changements sont manifestes entre l'Antiquité et le XIX<sup>e</sup> siècle, les révolutions successives se sont traduites par des réformes qui n'ont jamais tout détruit en profondeur selon Stirner. L'individu a donc mieux à faire que de se perdre en futilités pour sa propre existence. Il se préoccupe ainsi prioritairement de lui-même. Il a une emprise directe sur lui-même et gagne à être maître de son existence autant qu'il le peut, plutôt que de se lancer dans de grandes causes politiques qui risquent fort d'être perdues d'avance. La lutte des classes est d'abord individuelle ou associative et pourrait concerner le prolétariat dans son entièreté, mais avec des conditions et des résultats très incertains. « Dans une démarche qui le rapproche de Hegel, Stirner construit sa critique autour du conflit qui oppose le maître, non plus à l'esclave, mais à l'Unique. Celui-ci n'est plus un être asservi, mais un acteur agressif et volontaire de son propre destin, un conquérant qui engage résolument le combat contre tout ce qui le limite ou le lie<sup>857</sup>. » L'Unique n'est pas dans un rapport de maître à esclave, mais de citoyen qui n'a pas choisi sa condition en opposition à l'État et à toute institution qui limite sa particularité. L'Unique lutte d'abord pour lui-même, puis entraîne éventuellement les autres avec lui - s'il le décide - par l'association des égoïstes. Un des écueils à éviter est le fanatisme, comme dans une résurgence de la religion exaltée. « La foi morale apparaît à Stirner comme tout aussi fanatique que la foi religieuse. Elle pousse chaque membre de la société à se sentir concerné par quiconque porte atteinte à son code et à ses valeurs. Elle est la base sur laquelle les gouvernants fondent le « bon citoyen » pour mieux enrégimenter les troupeaux<sup>858</sup>. » La foi religieuse s'est en fait dissimulée sous couvert de la morale pour venir à bout de l'athéisme et de la sécularisation. La bien-pensance et

---

856 *Ibid.*, p. 34.

857 *Ibid.*, p. 35.

858 *Ibid.*, p. 36.

le bien se conduire sont ses armes redoutables pour réduire à néant la pensée et la liberté des individus. Elle opère main dans la main avec l'État pour bien s'assurer que le bon citoyen n'est en fait rien de plus qu'un idiot obéissant et standardisé, sous couvert de sécurité civile et d'humanisme.

« L'Unique peut être un solitaire, mais il peut aussi trouver son intérêt à vivre parmi les foules. Il est plus un rebelle ou un en-dehors, plus quelqu'un qui ne suit pas les grands courants qui agitent les masses, que quelqu'un qui fuit les humains. Il est toujours celui qui se refuse à hurler avec les loups, à penser et agir en série, mais il peut vivre sans problème avec ceux qu'il côtoie, même si ceux-ci sont des bêtes de troupeaux soumis à l'illusion démocratique<sup>859</sup>. »

Comme nous le signalions précédemment, l'Unique n'est pas un ermite et craint moins la compagnie de ses pairs que l'individu kierkegaardien ou que libertin qui ne veut que nier leur pleine humanité. Il est en tout cas en dehors du général et s'y plaît résolument. L'Unique n'est pas dégoûté par le conformisme de ses pairs comme l'est le libertin par les vertueux, mais il ne perdra pas son temps à frayer avec des hommes qui ne sont pas dans une démarche de devenir individu. L'individu ne s'intéresse qu'aux individus, pas aux hommes reproductibles à l'infini, parce qu'ils sont déterminés de l'extérieur et manquent d'intérêt.

« Mais telle qu'elle est, la pensée de Stirner implique une antinomie absolue entre l'individu et la société, s'opposant en cela à l'individualisme aristocratique qui n'aboutit qu'à une antinomie relative. « L'Unicisme est un individualisme de la force et non plus du droit. L'Unique aspire naturellement à déployer sa force, à épanouir, sans souci des conséquences sociales, ses tendances quelles qu'elles soient<sup>860</sup> », continue Palante. C'est un individualisme de l'isolement et de l'hostilité de tous contre tous. L'individualisme aristocratique était donc plus facile à vivre et peut même, en s'acoquinant avec l'hédonisme, trouver un vaste public, ainsi qu'en témoigne aujourd'hui le succès d'édition du marchand de soupe philosophique Michel Onfray<sup>861</sup>. L'Unique a endossé le smoking nécessaire pour être réinvité dans les salons distingués et les émissions télévisées ; il a perdu du même coup tout le sens que lui donnait Stirner<sup>862</sup>. »

---

859 *Ibid.*, p. 87.

860 G. Palante, *Les Antinomies entre l'individu et la société*, Paris, F. Alcan, 1913, p. 284.

861 Comme en témoigne son analyse très incomplète de la pensée de Stirner dont voici un extrait :  
<https://www.youtube.com/watch?v=cdI1fG-b2M8>.

862 Tanguy L'Aminot, *Max Stirner, le philosophe qui s'en va tout seul*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 121.

À l'individualisme aristocratique qui manque d'absolu, il faut rajouter l'individualisme bourgeois qui est totalement pris dans les rets de l'État et de la fausse morale qui frise le ridicule. L'Unique n'en a que faire des qu'en dira-t-on et s'épanouit en toute autonomie, sûr qu'il est d'être sa propre cause et son propre maître. L'Unique pratique une certaine hostilité envers autrui, puisqu'il y a inévitablement divergence des intérêts égoïstes, mais est plus prompt à défendre ses intérêts qu'à agresser aveuglément les autres. Il y a un risque de détournement de la pensée stirnérienne, en particulier à cause de sa difficulté et de son caractère insaisissable.

« 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 » (*Œuvres*, 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'adversaires lorsqu'il a pourfendu une « révolte » qui ne prétendait pas se substituer à la « révolution<sup>863</sup> ». »

Stirner laisse entendre que la possibilité d'une transformation en profondeur de la société est belle et bien possible, si une révolte précède une révolution. La libération des individus implique une violence inouïe et une prise de conscience massive de ce que sont les odieux fantômes qui régissent la société. Les prolétaires devront comprendre ce que le véritable égoïsme peut engendrer et se battre pour devenir des individus dans une société qui fait tout pour les en empêcher ; d'abord par l'absence d'une éducation appropriée, puis par le maintien de conditions de vie et de salaires qui bien que médiocres étouffent la possibilité de révolte dans l'œuf.

---

863 Daniel Joubert, *Marx versus Stirner*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 199.



## 2.3 : Kierkegaard : Le stade éthique : auto-suffisance ou incomplétude de la sphère générale.

### 2.3.1 : Kierkegaard et Levinas

Levinas publie *Totalité et infini* en 1961. On peut déjà y trouver quelques allusions à Kierkegaard. Quinze ans plus tard, soit en 1976, il publie *Noms propres*, ouvrage dans lequel les références à Kierkegaard se multiplient. Levinas propose une interprétation unique de Kierkegaard, auquel il s'oppose dans la majorité du texte, mais ce rejet n'est pas unilatéral pour autant. Leur dissension vient principalement de l'opposition autour des notions d'éthique, d'intériorité et d'extériorité. Kierkegaard est le penseur de l'intériorité par excellence, et Levinas est un éminent penseur de l'extériorité, comme le rappelle l'intitulé de *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*. En lisant Robert Tirvaudey, on remarque en premier lieu par quels biais Kierkegaard met en avant l'individu.

« Non assujetti à une instance transcendante, l'individu s'égare et s'abîme ; en renonçant à leur responsabilité, les individus en viennent à se confondre les uns avec les autres et à se fondre les uns dans les autres sur le mode social de la masse. Kierkegaard s'en prend aux idéologies qui manipulent les masses et jouent sur des thèmes qui peuvent séduire la foule. Il met l'accent sur les dangers d'un athéisme qui s'intensifie, mais aussi sur la conception politique de l'égalité qui relègue aux oubliettes l'authentique égalité humaine. La seule égalité recevable est, selon Kierkegaard, celle de tout un chacun devant Dieu, selon l'équation universellement valable : « Aimer son prochain comme soi-même<sup>864</sup> ». »

La nécessité de l'existence d'un Dieu ou d'une Transcendance est à chaque instant réaffirmée. En effet, c'est Dieu qui donne aux hommes leur responsabilité, leur sérieux et leur devenir. L'allergie kierkegaardienne à la foule n'est pas juste physique. Cette mauvaise objectivité de la masse est certes à comprendre au sens religieux, lorsque la foule est le mensonge. Mais elle devient aussi politique, comme dans les derniers écrits de Kierkegaard, qui, sans rentrer dans le socialisme,

---

864 Robert Tirvaudey, « L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 137, Paris, PUF, 2012/3, p. 351.

dénoncent volontiers les méfaits de l'État et du clergé. L'égalité humaine n'importe que dans l'éthique et à travers les lois. Ce que recherchent les puissants est bien plus sournois. Il s'agit de réduire à néant l'individualité de chacun et la grandeur possible de la subjectivité qui sommeille en chaque homme. La douce et médiocre objectivité est bien plus agréable que la rebelle subjectivité qui ne cause que des malheurs. De cela découle une conformation des hommes à la sphère générale par prudence, peur, facilité et confort. Kierkegaard centre sa philosophie sur le moi comme un point de repère existentiel et inaliénable de l'individu. C'est la taille du moi qui définit la valeur de l'individu. Mais Levinas rétorque : « Le Même est essentiellement identification dans le divers, ou histoire, ou système. Ce n'est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c'est l'Autre<sup>865</sup>. » Spontanément, une déchirure survient. Ce n'est pas le moi, qui par refus du même, va se dresser contre le système et s'en tenir en-dehors de toutes ses forces vives, mais bien l'Autre, qui se révélant à moi, nous dévoile une multitude de refus possibles du système. Cet Autre n'est pas forcément le divin, mais une altérité dotée d'un moi, un autre avec un moi, un autre individu.

« La transcendance est transcendance d'un moi. Seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage. Le moi se conserve donc dans la bonté sans que sa résistance au système se manifeste comme le cri égoïste de la subjectivité, encore soucieuse de bonheur ou de salut, de Kierkegaard. Poser l'être comme Désir, c'est à la fois, repousser l'ontologie de la subjectivité isolée et l'ontologie de la raison impersonnelle se réalisant dans l'histoire<sup>866</sup>. »

C'est le visage d'autrui qui apparaît comme une injonction immense qui s'adresse au moi. Par le visage, l'individu affirme toute sa singularité qui doit faire écho au moi. C'est l'extérieur qui provoque le mouvement d'identification interne. La torsion sémantique qu'inflige Levinas à Kierkegaard est assez curieuse. Le moi de l'individu levinasien est dans la bonté grâce à l'intervention d'autrui, tandis que le moi de l'individu kierkegaardien est tellement prisonnier de la subjectivité qu'il ne sort pas de l'égoïsme. Au nom du salut par la foi, l'individu kierkegaardien se piège lui-même en prenant l'extériorité et autrui en peur et en dégoût. Le principal problème de cette vision levinasienne, qui propose un intermédiaire entre le système hégélien et l'isolement de l'individu kierkegaardien, réside dans ce terme de bonté. Rien n'indique dans le réel que le surgissement d'autrui et de son visage garantisse le maintien de la bonté entre les hommes.

---

865 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, 1961, Paris, Livre de poche, biblio essais, 1971, p. 30.

866 *Ibid.*, p. 341.

Levinas comprend toutefois, à n'en pas douter, que l'individu kierkegaardien s'isole dans son intériorité et dénonce les risques éthiques du rejet trop prononcé de l'extériorité.

« Or il n'est pas du tout certain que l'éthique soit là où il le voit. L'éthique comme conscience d'une responsabilité envers autrui - Mlle Hersch a bien parlé, tout à l'heure, de l'exigence infinie qui vous appelle à la responsabilité sans que vous puissiez vous faire remplacer - loin de vous perdre dans la généralité vous singularise, vous pose comme individu unique, comme Moi. Kierkegaard semble ne pas connaître cela puisqu'il veut dépasser le stade éthique qui est pour lui le stade du général<sup>867</sup>. »

Levinas touche un des points centraux de la pensée kierkegaardienne et dénonce la suspension téléologique de l'éthique. L'éthique n'est pas la fin ou l'accomplissement de l'existence pour Kierkegaard, puisqu'il propose de la dépasser. Mais ce que Levinas manque assurément, c'est qu'il n'y a pas de dépassement de l'éthique ailleurs que dans l'intériorité. Cela ne sort pas le moi de sa solitude, mais ne fait pas du chevalier de la foi un assassin. L'histoire du non sacrifice d'Isaac est celle du non dépassement de l'éthique dans la sphère générale. Levinas le souligne cependant : la responsabilité envers autrui fait aussi grandir l'individu et le mène vers sa croissance et son accomplissement. Kierkegaard n'y verrait que l'envers de la médaille. Si Dieu est absent de l'équation, l'individu ne saurait advenir pleinement à lui-même. Levinas poursuit au sujet de la subjectivité kierkegaardienne : « Conscience extrême ou conscience plus consciente que la conscience, celle-ci, malgré la lucidité et la vigilance absolue où elle se tient, obscurcit encore de son épaisseur d'individu la pure transparence de ce moi sans ombres qu'est l'intériorité<sup>868</sup>. » Il est nécessaire de préciser que l'intériorité n'est pas du tout claire et limpide. Elle ne l'est que pour l'individu qui, trouvant Dieu, plonge dans sa propre transparence. Autrement l'intériorité est trouble et soumise à questionnement par le moi qui n'en finit pas de se rapporter à lui-même sans trouver le repos. Levinas se fend d'une envolée lyrique. « Le moi se détermine au sein d'une totalité, devient soi-même en oubliant son unicité. Unicité d'individu, d'une faim, d'un besoin, d'un amour, enfant de l'indigence et de l'abondance<sup>869</sup>. » Cette conception du moi est l'exact inverse de celle de Kierkegaard. Pour ce dernier, le moi devient une unicité adéquate à elle-même, sous l'action de Dieu dans l'intériorité. Levinas propose un autre type de rapport. « Nous pouvons nous comporter à

---

867 Emmanuel Levinas, *Noms propres*, 1976, Paris, Livre de poche, biblio essais, 1976, p. 90.

868 *Ibid.*, p. 94.

869 *Ibid.*, p. 135.

l'égard de Dieu comme si nous étions appelés. L'arbre au lieu de me servir ou de se dissoudre en représentations peut me faire face en personne, me parler et susciter une réponse<sup>870</sup>. » En répondant à l'appel de Dieu, au lieu de synthétiser purement et simplement l'information pour se l'appropriier comme une simple information intérieure que traite le moi, nous sommes appelés à nous mettre en face non plus de Dieu mais du réel. Le stade général et le monde ne sont plus dépréciés, ou de simples supports pour l'acte de foi comme l'écrit Adorno, mais une altérité réelle qui permet un échange concret avec l'altérité dont l'importance est égale au moi. Levinas passe à la dénonciation pure et simple de l'intériorité kierkegaardienne trop pleine d'elle-même, qui tente de s'approprier la vérité au détriment de l'extériorité.

« Mais l'idée de la vérité qui souffre transforme toute recherche de la vérité - toute relation avec l'extériorité - en un drame intérieur. Elle se tient, pour le dehors, dans l'indiscrétion et le scandale. Son discours tourné vers l'extérieur est colère et invective. Il est impitoyable. La vérité qui souffre n'ouvre pas à l'homme les autres hommes, mais à Dieu dans la solitude. Cette existence dont l'intériorité est trop grande pour l'extériorité et ne peut y entrer est ainsi, pour beaucoup, dans la violence du monde moderne et dans son culte de l'Ardeur et de la Passion. Elle comporte une irresponsabilité, un ferment de désintégration. Des philosophes maudits ou maudisseurs surgissent comme des poètes maudits<sup>871</sup>. »

La critique se poursuit par une exposition des failles du christianisme de Kierkegaard. L'individu véritablement chrétien ne peut que souffrir, puisque la recherche de la vérité devient pure affaire de la subjectivité. L'individu va susciter le scandale auprès de ses pairs. Ses rapports avec le général ne peuvent pas bien se passer pour ainsi dire, dès lors qu'il souhaite dédier son existence à Dieu. L'individu kierkegaardien sacrifie le général et les hommes pour la solitude. En renonçant à autrui, le moi se désintègre plus qu'il ne s'élève selon Levinas. Le sérieux et la responsabilité si chers à Kierkegaard deviennent destructeurs. L'individu de Levinas a besoin d'une relation à autrui et retrouve Dieu à partir de l'éthique, sans passer nécessairement par la théologie ou la raison philosophique. Levinas poursuit en allant contre l'interprétation kierkegaardienne de l'histoire d'Abraham et Isaac dans *Crainte et tremblement*.

---

870 *Ibid.*, p. 35.

871 *Ibid.*, p. 82.



« Dans l'évocation d'Abraham il décrit la rencontre de Dieu là où la subjectivité s'élève au niveau du religieux, c'est-à-dire au-dessus de l'éthique. Mais on peut penser le contraire : l'attention prêtée par Abraham à la voix qui le ramenait à l'ordre éthique en lui interdisant le sacrifice humain est le moment le plus haut du drame. Qu'il ait obéi à la première voix est étonnant ; qu'il eût à l'égard de cette obéissance assez de distance pour entendre la deuxième voix - voilà l'essentiel<sup>872</sup>. »

Levinas ignore toutefois l'explication kierkegaardienne comme suit. Abraham était prêt à écouter la première voix, mais dans son intériorité stricte. Abraham ne se trouve dans le religieux qu'intérieurement, le retour à l'éthique n'est pas le drame, mais la preuve de l'amour de Dieu. En stoppant le couteau, Dieu sépare ainsi les deux sphères et réinvite Abraham dans une éthique enrichie, redécouverte.

« Le Dieu de la Bible, dont les voies sont inconnues, dont la présence peut n'être qu'absence et l'absence s'imposer comme présence, à qui le fidèle est à la fois fidèle et infidèle, se révèle dans l'interruption du parler cohérent. Et cependant l'Occidental, irréversiblement philosophe, ne consent pas à cette séparation entre la foi (ou ce qui en reste) et la philosophie. Il veut d'un discours capable d'englober jusqu'à cette interruption<sup>873</sup>. »

La tentative même d'interprétation de l'histoire de la ligature est problématique car hautement polysémique. Mais encore une fois, là où Levinas voit l'interruption du parler cohérent, Kierkegaard nous invite à considérer la puissance du silence, qui est tantôt démoniaque pour l'homme perdu, tantôt la preuve de la grandeur du chevalier de la foi, qui ne peut partager l'insoutenable dureté de son épreuve personnelle avec autrui, sous peine de n'être qu'un héros tragique qui ne sort pas de la sphère générale. Il y a plusieurs manières de recevoir l'amour de Dieu et l'incognito n'est pas forcément nécessaire. « L'amour intellectuel de Dieu et l'éternité qu'il ouvre au philosophe, lequel reçoit de Dieu l'amour même qu'il lui porte, ne sont pas une dissolution dans l'anonymat et ne seraient pas indignes du salut promis aux élus<sup>874</sup>. » La foi pourrait donc être partagée et s'enrichir des rapports humains dans l'éthique. Pour Kierkegaard, cela n'a aucun sens. Le philosophe doit sortir du strictement philosophique pour entrer dans la foi et autrui n'est d'aucun secours. C'est la lecture personnelle de la Bible et en particulier du Nouveau Testament qui doit édifier l'individu.

---

872 *Ibid.*, p. 90.

873 *Ibid.*, p. 93.

874 *Ibid.*, p. 98.

« La signification religieuse de la transcendance inenglobable s'entoure de garanties ontologiques ; la foi ne court aucun risque sans prendre d'assurances : l'existence de Dieu est le premier problème sans lequel tout le reste ne serait que rhétorique<sup>875</sup>. » Levinas le montre clairement, c'est de l'existence de Dieu que procède tout ce qui relève de la foi et du religieux. Sauf que les prétendues garanties ontologiques n'en sont pas réellement. C'est à ce moment que la raison est abandonnée au profit de la croyance dans une démarche de foi. En résumé, l'existence de Dieu n'est pas nécessaire à la foi, mais la croyance en son existence est absolue nécessité pour l'homme pieux. « Le transcendant ne peut être venu comme transcendant que si sa venue est contestée. Son épiphanie est équivoque ou énigme. Elle n'est peut-être qu'un mot. Le langage, c'est le fait qu'un seul mot toujours se profère : Dieu<sup>876</sup>. » Ce mot est justement proféré par les contemporains du Christ et se décline de diverses façons dans les écrits de Kierkegaard : Dieu, Christ, Homme-Dieu, etc.... De la contestation de sa venue s'accompagnent les notions de scandale et d'incognito qui rajoutent à la virulence de la pensée kierkegaardienne dans son ensemble. Force est de remarquer toutefois que la venue de Dieu parmi les hommes ne se déroule pas sans heurts ni fracas.... L'existence de l'individu doit correspondre à sa vérité intérieure, comme le firent les hommes inspirés par Dieu. « En citant Kierkegaard, Buber dit que le particulier vérifie la vérité par le fait « d'exprimer ce qui a été dit (*das Gesagte*) par l'existence personnelle » ; cela fait de la vérité non pas une correspondance à l'être, mais le corrélatif d'une vie authentique<sup>877</sup>. » Cette vérité n'est plus chargée de l'objectivité qui agirait comme un réactif éthique pour les autres hommes (c'est pour telle ou telle raison qu'il agit de la sorte), mais de la subjectivité qui rend l'individu unique en se détachant du général.

« Tout se passait alors comme si un peintre achevant son œuvre se trouvait pris dans le tableau même qui sortait de son pinceau et transporté dans un monde qu'il avait lui-même créé. Kierkegaard combattit cette prétention en contestant que le mouvement où l'idéalisme saisissait la subjectivité fût originellement pensée, c'est-à-dire qu'il fût ce pouvoir de « prendre pour thème » qui totalise les expériences, les révèle comparables et, par conséquent, généralisables, formant Système et Idée de par leurs différences et oppositions. Il contesta que la subjectivité se résumât en ce pouvoir qui, à la fois, met tout être à la mesure du penseur et exprime le penseur dans les êtres qu'il façonne en pensant<sup>878</sup>. »

---

875 *Ibid.*, p. 99.

876 *Ibid.*, p. 109

877 *Ibid.*, p. 35.

878 *Ibid.*, p. 78

On peut à loisir penser au Kierkegaard au centre du monde caricaturé par *Le Corsaire* en 1847. Mais Kierkegaard sort la subjectivité du système et ce faisant, lui donne une puissance nouvelle, mais au prix de la solitude ou d'un solipsisme duquel elle ne parvient pas réellement à sortir dès lors que le religieux entre en compte. Or, comme l'individu ne saurait advenir à lui-même que grâce à Dieu, il ne sort jamais complètement de la solitude, si sa démarche de devenir individu est sincère. À défaut, il ne s'extirpera pas du général et ne sera que bien peu de chose spirituellement, voire du néant, ou un beau gâchis. « On doit enfin se demander si la subjectivité irréductible à l'être objectif ne pourrait se comprendre à partir d'un autre principe que son égoïsme si le véritable stade éthique est correctement décrit par Kierkegaard comme généralité et comme équivalence de l'extérieur et de l'intérieur<sup>879</sup>. » Stirner affirme sans détour que c'est bien cet égoïsme qui est à l'origine de tout comportement intersubjectif. Kierkegaard emploie plus volontiers les termes de subjectivité et de moi, mais dans le général, cet égoïsme est omniprésent à travers l'hypocrisie, la lâcheté, la complaisance, etc... Levinas propose une véritable ouverture sur l'extérieur dans l'éthique et des rapports humains possiblement positifs, car fondés - au moins en partie - sur autre chose que l'égoïsme (amour, compassion, reconnaissance d'autrui comme un véritable autre moi, etc...). Pour Kierkegaard, seule compte la relation avec Dieu, même s'il est incontestable que *Les œuvres de l'amour* proposent des rapports humains chargés de positivité et de bonté entre les hommes. Ces rapports dépassent le général dans la pratique de l'amour et constituent en fait des actes éthico-religieux, frontaliers entre les deux sphères. Toutefois, malgré la diffusion de cet amour, l'amour divin et du divin prévaut. « C'est à tel point différent que pour Kierkegaard, par la vérité qui souffre se décrit la manifestation même du divin : simultanément du Tout et du Rien, Relation avec une Personne à la fois présente et absente - avec un Dieu humilié qui souffre, meurt et laisse désespérés ceux qu'il sauve<sup>880</sup>. » Ce Dieu d'amour qui est une personne à part entière - mais selon des modalités divines - laisse effectivement aux croyants après s'être sacrifié pour eux, angoisse, désespoir, crainte et tremblement, comme conditions *sine qua non* de la foi véritable, d'après Kierkegaard.

---

879 *Ibid.*, p. 80

880 *Ibid.*, p. 81.

« La contradiction entre la présence et l'absence, où se tient la croyance, demeure non conciliée - comme une blessure ouverte, à l'état d'une hémorragie inépuisable. Le refus de la synthèse n'est pas ici une faiblesse intellectuelle. Il est exactement à la mesure de ce nouveau mode de la vérité : la souffrance et l'humiliation ne résultent pas d'une aventure qui arrive à la vérité du dehors. Elles s'inscrivent dans son essence de vérité et en quelque manière dans sa divinité même. Dès lors la sortie de soi, la seule possible à la subjectivité, la foi, est la solitude du tête-à-tête avec ce qui pour Kierkegaard n'admet que le tête-à-tête, avec Dieu<sup>881</sup>. »

La contradiction entre la présence et l'absence de Dieu est parfaitement compréhensible et acceptable dans la démarche de foi. Le Dieu de Kierkegaard ne se donne pas dans le réel, sauf sous incognito, depuis la venue du Christ. Puisqu'il n'est pas tangible et pas toujours disponible spontanément pour le fidèle, il est simplement absent (« Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné<sup>882</sup>? »). Mais, comme Dieu est dans l'intériorité, il parle directement à l'individu et reste inaudible à tous les autres. En excluant la possible maladie mentale, Dieu est donc la voix intérieure qui nous parle dans le plus grand secret. Il est absent, mais sa promesse d'être toujours là le rend toujours présent, formant ainsi une contradiction et un paradoxe dont la foi kierkegaardienne est friande. Quant à la synthèse, elle a bien lieu, mais dans le moi, lieu de la synthèse interne entre le fini et l'infini, et non pas entre l'individu et une extériorité aussi importante que lui, voire davantage. Levinas le comprend très bien : Dieu souffre et est humilié par les hommes lors de la venue de l'Homme-Dieu sur Terre. Lorsque l'individu devient véritablement chrétien, il fait de même et s'enferme dans sa subjectivité avec Dieu. Puisque Dieu est une personne, le seul dialogue important est interne, au détriment des rapports à autrui. La pensée kierkegaardienne n'a de cesse de vouloir revenir à ce dialogue interne. « La philosophie de Kierkegaard a marqué la pensée contemporaine si profondément que les réserves et même le refus qu'elle peut susciter attestent encore une forme de cette influence<sup>883</sup>. » Levinas rend ici un hommage indirect à la puissance intellectuelle de Kierkegaard. Ce dernier voulait sortir du système et y est parvenu du point de vue existentiel, ses continuateurs ont maintenant pour mission de sortir l'individu de la solitude, voire du solipsisme religieux. Levinas dénonce et craint aussi la violence de la pensée kierkegaardienne, même si elle n'est pas souhaitée par l'écrivain du XIX<sup>e</sup> siècle. « La violence naît chez Kierkegaard au moment précis où dépassant le stade esthétique, l'existence ne peut s'en tenir à ce qu'elle prend pour un stade éthique quand elle entre dans le stade religieux, domaine de la croyance. Celle-ci ne se justifie plus

---

881 *Ibid.*

882 La Bible, Psaume 22, 2, traduction Nouvelle Segond, 1979. Cf. également Mc 16, 34.

883 Emmanuel Levinas, *Noms propres*, 1976, Paris, Livre de poche, biblio essais, 1976, p. 83.

au-dehors. Même dedans, elle est, à la fois, communication et solitude et, par là, violence, et passion<sup>884</sup>. » Cette violence provient de la suspension téléologique de l'éthique, injustifiable pour Levinas. Comme cette suspension n'a lieu que dans l'intériorité, il n'y a toutefois aucune raison de la fustiger. L'individu ressent la passion dans l'intériorité, et c'est tant mieux pour lui, car la passion a une valeur très positive dans le cadre de la foi pour Kierkegaard. Il insiste bien sur le fait qu'il n'y a ni foi, ni amour sans passion. L'individu est-il violent dans son intériorité où l'éthique n'a plus cours ? La belle affaire, cela ne regarde que lui ! Abraham et Job n'actualisent pas cette violence dans le réel.

« Toute la polémique entre Kierkegaard et la philosophie spéculative suppose la subjectivité comme tendue sur elle-même, l'existence comme un souci qu'un être prend de sa propre existence, comme un tourment pour soi. L'éthique signifie pour Kierkegaard le général. La singularité du Moi se perdrait sous la règle valable pour tous. La généralité ne peut ni contenir ni exprimer le secret du Moi infiniment indigent et angoissé pour soi<sup>885</sup>. »

Levinas insiste encore sur la réaction contre le système hégélien grâce à la subjectivité et expose tout-à-fait clairement le problème. L'éthique ne suffit plus à Kierkegaard pour exprimer toute la profondeur du moi qui est en souffrance dès qu'il veut advenir à lui-même. Toutefois, rappelons que ce moi cesse de souffrir s'il arrive à se sortir de l'angoisse et du désespoir. Le chevalier de la foi retourne dans l'éthique nouvelle après l'épreuve et profite de la félicité. Mais, la plupart des individus ne dépassent pas le stade de la résignation infinie, si tant est qu'ils l'atteignent seulement, et ne se défont de l'angoisse et du désespoir que temporairement. Levinas devient alors très précis : « Ce qui me gêne dans Kierkegaard revient à deux points. Premier point : Kierkegaard a réhabilité la subjectivité, l'unique, le singulier avec une force incomparable. Mais en protestant contre l'absorption de la subjectivité par l'universalité hégélienne, il a doté l'histoire de la philosophie d'une subjectivité exhibitionniste, impudique<sup>886</sup>. » Nous désapprouvons totalement Levinas. Sade est impudique à travers ses libertins et sa pornographie, dans l'exercice d'une subjectivité souveraine et sans limite. Stirner dérange avec son égoïsme qui exclut toute sacralité. Kierkegaard en revanche n'a rien d'impudique, puisque l'impudeur présuppose une exhibition quelconque dans l'extériorité.

---

884 *Ibid.*, p. 84.

885 *Ibid.*

886 *Ibid.*, p. 89.

Or, rien de la violence ou de l'éthique suspendue ne sort du secret de l'intériorité, vidant de toute force cette accusation précise d'impudeur.

« Deuxième point : c'est la violence de Kierkegaard qui me choque. La façon de forts et de violents, qui ne redoutent ni scandale ni destruction, est devenue, depuis Kierkegaard et avant Nietzsche, une façon de philosophe. On philosophe avec un marteau. Dans ce scandale permanent, dans cette opposition à tout, je perçois par anticipation les échos de certaines violences verbales qui se disent pensées et pures. Je ne pense pas seulement au national-socialisme mais à toutes les pensées qu'il put exalter. Cette dureté de Kierkegaard naît au moment précis où il « dépasse l'éthique ». Toute la polémique de Kierkegaard contre la philosophie spéculative suppose la subjectivité comme tendue sur elle-même, l'existence comme un souci qu'un être prend de sa propre existence et comme un tourment pour soi. L'éthique signifie pour Kierkegaard le général. La singularité du moi se perdrait, pour lui, sous la règle valable pour tous : la généralité ne peut ni contenir ni exprimer le secret du moi. Or il n'est pas du tout certain que l'éthique soit là où il le voit<sup>887</sup>. »

Levinas exagère de nouveau, même implicitement. Qu'il y ait une violence inhérente à la révolte d'un Stirner ou d'un Kierkegaard, on le conçoit aisément. Cependant, précisons d'emblée que la réception de Kierkegaard est bien différente de celle de Nietzsche et que mentionner le national-socialisme est ici totalement inadapté. Kierkegaard ne perd pas le sens de l'éthique, il la sépare juste du religieux qui ne concerne que l'individu. Quant au marteau il se retourne contre l'accusateur Levinas, qui assène lui-même des coups d'une rare imprécision à l'occasion de cette citation. Il tient l'instrument à l'envers à n'en pas douter. Si tous les coups de marteaux philosophiques étaient aussi pertinents que ceux de Kierkegaard, l'histoire de la pensée s'en trouverait très certainement meilleure qu'elle ne l'est. Enfin, Levinas s'exprime sur la croyance.

« Je pense que la nouveauté philosophique de Kierkegaard est dans sa notion de croyance. La croyance n'est pas chez lui une connaissance imparfaite d'une vérité qui serait en elle-même parfaite et triomphante, la croyance n'est pas pour lui une petite vérité, une vérité sans certitude, une dégradation du savoir. Il y a chez Kierkegaard une opposition non pas entre foi et savoir où s'opposerait l'incertain au certain, mais entre vérité triomphante et vérité

---

887 *Ibid.*, p. 90.

persécutée. La vérité persécutée n'est pas simplement une vérité mal approchée. La persécution et, par là, l'humilité sont les modalités du vrai. C'est là une chose tout à fait nouvelle<sup>888</sup>. »

Objectons tout d'abord qu'il y a de nombreuses nouveautés philosophiques dans l'œuvre de Kierkegaard et que la croyance n'en est qu'une. Levinas manque tout simplement de rigueur de formulation, puisqu'il traite de l'avènement de la subjectivité kierkegaardienne une page plus tôt. On peut à loisir mentionner la naissance de la pensée existentielle et le développement de traités psychologiques autour des notions d'angoisse et de désespoir, si bien exploitées, qu'une fois débarrassées de leur teneur chrétienne, elles servent à merveille les disciplines psychologiques qui s'en emparèrent. Si la foi comporte toujours une incertitude, Kierkegaard n'a pas même besoin de faire le pari de la foi puisqu'il est absolument sûr de l'existence de Dieu. Mais croire conduit invariablement à la souffrance dans le terrestre et au doute. Plus l'individu souffre, plus il est dans la vérité et plus l'éternité lui sera acquise. Le rapport de Levinas à Kierkegaard est complexe. Il oscille entre une compréhension parfois très précise et parfois très incomplète de la pensée kierkegaardienne. Tous deux ont une interprétation de l'éthique tellement divergente qu'une réconciliation entre les deux pensées est impossible.

« À maintes reprises, Kierkegaard et Levinas se sont référés à l'épisode biblique de la création et en ont tiré des interprétations différentes. Ces lectures ne contribuent en aucun cas à étayer de quelconques théories religieuses, mais, fait plus surprenant, à édifier une éthique. Prenant le contre-pied de Kierkegaard, Levinas pose délibérément la séparation de l'individu avec l'être induite selon lui par la notion de création *ex nihilo* et élabore une éthique de la responsabilité. Kierkegaard, en revanche, plus proche de la lettre biblique, maintient l'idée d'une participation à l'être contenue dans celle de parenté entre l'homme et Dieu, pour développer une éthique de l'amour, même si le péché devait rompre ou interrompre ce lien<sup>889</sup>. »

La responsabilité n'est pas absente de l'éthique kierkegaardienne, mais l'individu reste rigoureusement lié à Dieu. Il n'y a pas d'interruption de l'amour par le péché, tout bonnement parce que depuis l'Éden, les hommes n'ont de cesse de pécher. L'épisode d'Adam et Ève a introduit la peccabilité dans le monde, ainsi que l'angoisse et le désespoir. L'amour du prochain risque de

---

888 *Ibid.*, p. 91.

889 Alain Bellaïche-Zacharie, « De l'amour et de ses œuvres, Parenté et proximité selon Kierkegaard et Levinas », in *Kierkegaard l'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 221.

conduire à un redoublement trop partiel du moi qui ne voit qu'une occasion de l'acte de foi en le prochain, et non pas le prochain en tant qu'individu. À travers sa notion de responsabilité, Levinas renforce une fois encore le lien entre les hommes, qui font la rencontre les uns des autres dans l'éthique, sans la déprécier comme simple sphère du général.

« La double asymétrie est rejet de l'amour de prédilection. S'en tenir à l'une des deux signifierait accorder la préférence à un tu ou s'exonérer, par inclination, d'un devoir. La préférence, outre qu'elle bafoue l'égalité des tu, ramène à soi et fait fi de l'altérité de l'autre. La double asymétrie garantit l'inconditionnalité du commandement puisqu'elle n'autorise aucune exemption. Elle assure la permanence de l'amour dans le temps en l'extrayant des aléas du temps : « L'amour qui a subi l'épreuve de l'éternité en devenant devoir a acquis la permanence<sup>890 891</sup> ». »

Le rejet de l'amour de prédilection est à double tranchant. Soit il éloigne les hommes entre eux, soit il garantit que tous sont des prochains et doivent être aimés par commandement d'amour. La notion d'amour devient clé dans son application.

« Tous deux, en effet, conçoivent l'amour comme don et comme dette. Pour Kierkegaard, l'homme est tissé d'infini - c'est le don de la création - et c'est ainsi qu'il peut ressembler au Créateur - en en témoignant auprès d'autrui. Dieu a déposé l'amour dans le cœur de l'homme, à charge pour ce dernier, si ce don ne doit pas rester lettre morte, d'en user : en aimant Dieu, l'individu accomplit sa vocation de créature, en aimant l'autre il manifeste qu'il a été créé à l'image de Dieu qui, le premier, l'a aimé : « L'homme doit commencer par aimer l'être invisible, Dieu, pour s'instruire personnellement de ce qu'il en est d'aimer ; mais s'il l'aime réellement, il doit justement le montrer en aimant son frère qu'il voit<sup>892 893</sup> ». Le don et la tâche - qui est une dette envers Dieu - sont corrélatifs. La dette est infinie en raison de l'infinité du don, et elle s'alourdit au fur et à mesure qu'on s'en acquitte : « Ainsi peut-on dire que le *propre de l'amour consiste en ce que l'amant, du fait qu'il donne infiniment, contracte — une dette*

---

890 SKS 9, 39-40 / SV<sup>2</sup> IX, 44 / OC XIV, 30-31.

891 Alain Bellaïche-Zacharie, « De l'amour et de ses œuvres, Parenté et proximité selon Kierkegaard et Levinas », in *Kierkegaard l'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 223.

892 SKS 9, 161 / SV<sup>2</sup> IX, 184 / OC XIV, 146.

893 Cf. La Bible, 1 Jn 4, 2, 24, traduction Nouvelle Segond, 1979.



*infinie*<sup>894</sup>. » Il donne infiniment en ce que son rapport relève de l'infini, mais en raison de l'inépuisabilité de l'amour, il s'endette infiniment : il lui reste toujours quelque chose à donner. Dans ces conditions, l'autre peut-il exister comme prochain si la tâche est toujours exigible ? Le commandement d'aimer son prochain est un devoir, mais un devoir exigible puisqu'il est exigé<sup>895</sup>. »

Le problème reste donc entier chez Kierkegaard. L'autre peut exiger l'amour, mais n'existe pas forcément en temps que prochain, surtout lorsque l'individu quitte l'éthique pour le religieux. Levinas remplace l'amour par la responsabilité et obtient un résultat bien différent.

« L'athéisme du moi laisse chez Levinas très peu de place au concept de parenté tel que l'entend Kierkegaard ; cependant la responsabilité comprise comme substitution permet au moi de tisser avec l'autre des liens encore plus étroits que ceux du genre fondés en Dieu. La substitution lévinassienne remplit en quelque sorte une partie des fonctions dévolues à la répétition kierkegaardienne ; par l'une l'individu acquiert un moi unique et irremplaçable, par l'autre un moi singulier ; c'est ce qui explique qu'à partir de présupposés contraires (athéisme / parenté), on atteigne à cette étonnante convergence<sup>896</sup>. »

Levinas parvient à construire un moi unique et singulier en se défaisant de Dieu le père omniprésent *a priori* en chaque individu, et de l'homme comme juste un fils qui ne fait que tendre vers l'éternité. Il ne sort plus de l'éthique en vue d'un stade religieux supérieur, mais trouve en autrui une matière relationnelle suffisante pour construire un je et un tu satisfaisants et équivalents. La prévalence du moi kierkegaardien est éclipsée.

« Quels sont donc les liens qui se tissent entre moi et le prochain en vertu de la parenté à Dieu (Kierkegaard) ou de la simple filiation au Père (Levinas) ? Si, chez Levinas, le moi est soumis à la loi de l'autre, seule compte pour Kierkegaard la loi de Dieu où n'intervient donc pas, au sein de l'égalité éternelle des êtres, de priorité du même sur l'autre : si la mort t'enlève le prochain, « la vie t'en donne aussitôt un autre<sup>897</sup> ». Cela ne signifie pas non plus que tous les prochains se

---

894 SKS 9, 177 / SV<sup>2</sup> IX, 202 / OC XIV, 162 (souligné dans le texte).

895 Alain Bellaïche-Zacharie, « De l'amour et de ses œuvres, Parenté et proximité selon Kierkegaard et Levinas », in *Kierkegaard l'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 227.

896 *Ibid.*, p. 229.

897 SKS 9, 72 / SV<sup>2</sup> IX, 80 / OC XIV, 61.

vailent ni soient interchangeable, mais que tous, dans la diversité de leurs existences concrètes, proposent au moi des tâches différentes qui toutes mènent à Dieu ; chacun, chaque prochain, est l'appui nécessaire à l'observance de la loi. Dans le rapport de l'individu à Dieu, le prochain n'occupe donc pas un statut périphérique : *il est celui par lequel est appris l'amour véritable*. Le commandement délivre pour une part de l'amour égoïste de soi<sup>898</sup> et enseigne pour une autre part l'amour véritable : le « comme toi-même » « ne prétend cependant pas apprendre à l'homme qu'il ne doit pas s'aimer, mais lui enseigner au contraire le véritable amour de soi<sup>899</sup> ». Mais il ne faut pas voir là une quelconque prévalence de l'autre sur le moi, car le « comme toi-même » indique en retour que l'amour de soi est critère de l'amour du prochain : « L'homme doit aimer le prochain comme lui-même, c'est-à-dire comme il doit s'aimer<sup>900 901</sup>. »

Levinas resserre les liens entre les hommes en leur faisant découvrir l'importance des rapports humains et de l'autre. L'athéisme du moi et la responsabilité font découvrir des relations de filiation, de fraternité et d'amour qui se passent de l'injonction d'aimer de Dieu ou même de liens forcément biologiques. Levinas met l'accent sur l'autre, plutôt que sur une trace divine présente dès le départ dans le moi. Il ne saurait y avoir de moi sans rapports constants à l'autre. « Il n'y a pas de moi constituant qui se poserait en s'imposant à l'autre, mais un moi qui se façonne dans la relation à l'autre. L'amour est constitutif du moi et du prochain<sup>902</sup>. » Le redoublement est présent dans la pensée kierkegaardienne et implique, tout comme la reprise, un regard nouveau sur l'éthique et le prochain. Le redoublement permet une sortie au moins temporaire de l'égoïsme comme moteur existentiel unique, monolithique, comme le propose Stirner. « Levinas confond *égoïsme* et *redoublement*, lequel loin d'être une entrave, conduit précisément à l'autre : seul le redoublement fait justice à l'altérité quand l'égoïste ne retient que soi. Kierkegaard critique avec la même vigueur l'*hermétisme* qui se concentre sur soi et ignore l'autre que le *démoniaque* qui met l'autre au défi<sup>903</sup>. » L'hermétisme est le pendant négatif du silence qui isole l'individu dans une apathie, voire une misanthropie. Le démoniaque attaque directement l'autre dans son intégrité en le défiant. Le défi est positif chez Job, mais négatif dans le cas du désespoir-défi ou de la défiance en général vis-à-vis des autres hommes. En dénonçant l'hermétisme et le démoniaque, on peut émettre l'hypothèse que

---

898 Cf. SKS 9, 26 / SV<sup>2</sup> IX 28 / OC XIV, 17.

899 *Ibid.*

900 SKS 9, 31 / SV<sup>2</sup> IX 34 / OC XIV, 22.

901 Alain Bellaïche-Zacharie, « De l'amour et de ses œuvres, Parenté et proximité selon Kierkegaard et Levinas », in *Kierkegaard l'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 230.

902 *Ibid.*, p. 231.

903 *Ibid.*, p. 232.

Kierkegaard dévoile indirectement les écueils solipsistes de sa propre pensée si elle est mal appliquée. À défaut de trouver autrui ou de l'aimer, l'amour devient dédain ou défi et s'auto-détruit en se transformant de la sorte.

« À l'inverse de Kierkegaard, *c'est la proximité qui engendre la parenté*. La parenté ainsi définie « en-dehors de toute biologie, contre toute logique<sup>904</sup> », possède bien les caractéristiques que nous avons relevées au fil de notre analyse ; la fraternité précède l'essence : je réponds à l'autre sans qu'aucun engagement n'ai jamais été conclu ; le moi responsable est plus ancien que l'ego. La fraternité précède la communauté de genre et la fonde : la relation aux autres tire son sens de mon rapport au prochain. La fraternité précède l'ego : elle ne résulte pas du *choix de soi* dans sa valeur éternelle, mais diffère majeure avec Kierkegaard, *de l'élection de l'autre* : le bien m'a élu sans que je l'aie choisi. La parenté chez Kierkegaard approfondit l'essence : en Dieu s'acquièrent le moi et le prochain. Pour Levinas, en en faisant une conséquence de la proximité, en vertu d'un au-delà qui me précède, la fraternité - qui n'est donc pas une détermination d'essence - défait l'essence et vide le moi de toute intériorité. Kierkegaard voulait un moi authentique, transparent, capable de vouloir et d'agir son vouloir. Levinas cherchait un moi libéré de ses démons, libéré de lui-même et dès lors capable de bonté, un moi responsable, un moi hors de lui-même, un moi sans Moi - ce qu'il appelle l'égoïté<sup>905 906</sup>. »

C'est de la bonne entente et de la fraternité que l'amour et la parenté naissent entre les hommes. Levinas rompt directement avec le moi kierkegaardien, prérempli pour ainsi dire de l'amour divin, au profit d'un moi qui, en découvrant autrui, se renforce de l'amour des hommes. La prédilection que refuse Kierkegaard devient élection chez Levinas, qui n'investit plus de négativité la préférence entre les hommes. Ceci fait écho à la définition de l'amour de Rosenzweig : L'amour est une « élection parmi des milliers<sup>907</sup> ».

---

904 *Autrement qu'être...* p. 138.

905 Cf. « Transcendance et hauteur », p. 98.

906 Alain Bellaïche-Zacharie, « De l'amour et de ses œuvres, Parenté et proximité selon Kierkegaard et Levinas », in *Kierkegaard l'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 238.

907 Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, 1921, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2003, p. 286.

## 2.3.2 : *Les œuvres de l'amour.*

Lorsque Kierkegaard achève la rédaction des *Œuvres de l'amour*, il s'adresse encore à Régine Olsen, avec une intensité égale à celle du *Journal du séducteur* ou de la *Reprise* quatre ans plus tôt. Ce qui n'empêchera pas Régine de se marier avec Schlegel, un peu plus d'un mois après la publication de l'ouvrage, en novembre 1847. Dans l'avant-propos, Kierkegaard avertit tout de suite le lecteur : cet ouvrage consiste en des « méditations chrétiennes<sup>908</sup> » qu'il convient de lire minutieusement afin de les comprendre pleinement. Il s'adresse une fois encore à l'Individu. Kierkegaard adopte une position classique dans la prière liminaire : Dieu est amour, et l'amour du terrestre et du divin procèdent de lui. L'individu doit en un premier temps éviter de se duper lui-même au sujet de l'amour, et ne pas confondre dans sa vie terrestre une simple passion, l'amour de soi et l'amour réel. « La vie cachée de l'amour est dans le for intérieur ; elle-même insondable, elle est encore en insondable connexion avec toute l'existence<sup>909</sup>. » Ce for intérieur semble appartenir au cœur, là où l'intériorité est le lieu de l'esprit. Dans les deux cas, leur expression reste confinée à l'intérieur, assignée à résidence, silencieuse. « À l'opposé de la vision hégélienne d'un Esprit qui n'est qu'en tant qu'il se révèle, Kierkegaard apparaît assurément comme un penseur éminent de l'intériorité, de son brûlant secret, irréductible à toute généralité ou phénoménalité<sup>910</sup>. » Face à Hegel, Kierkegaard brandit avec fermeté l'intériorité, l'individu et la subjectivité. Mais Hegel n'est pas hermétique à l'ouverture du sujet au monde. « Quelles que soient les limites et les hypothèques de la position hégélienne, qu'une pensée de l'altérité irréductible mettrait aisément à jour, elle a au moins l'avantage de montrer sans détour que toute auto-nomie fermée, toute autarcie, toute vie sans les autres est une illusion, un leurre, un mirage fatal pour qui en ferait une règle de vie<sup>911</sup>. » C'est plutôt de l'intériorité kierkegaardienne que naît le risque d'isolement, voire de solipsisme, comme nous n'avons de cesse de le répéter. « Est-ce à dire que, champion du for intérieur, Kierkegaard se trouve disqualifié face à une réflexion astreinte à reconnaître le primat indéfectible de l'extériorité<sup>912</sup>? » Justement, pour Kierkegaard il ne saurait être question que du

908 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 14, *Les œuvres de l'amour*, 1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1980, p. 2.

909 *Ibid.*, p. 9.

910 David Brezis, « L'intériorité en question, Regards croisés sur Kierkegaard et Levinas », in *L'intériorité*, n°43, Paris, PUF, 2004/1, p. 16.

911 Gérard Bensussan, *Être heureux ? Ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas*, Milan, Éditions Mimésis, 2019, p. 24.

912 David Brezis, « L'intériorité en question, Regards croisés sur Kierkegaard et Levinas », in *L'intériorité*, n°43, Paris,

primat de l'intériorité, mais l'extériorité n'est pas disqualifiée, du moins *a priori*, puisque même le chevalier de la foi la redécouvre, une fois le saut accompli. « Pour Kierkegaard, l'intériorité ne se réduit pas à un simple repli sur soi - attestant encore le privilège du sujet - mais, au contraire, est, au plus intime comme hantée par un Autre excédant ses pouvoirs<sup>913</sup>. » Cet Autre n'est pas Dieu directement donné, car il est bien trop inconnaissable, ineffable et infini, mais bien la voix de Dieu et la relation strictement personnelle de l'individu à Dieu. Cette relation devient vérité pour l'individu dans la sphère religieuse qui excède l'éthique et le général. « C'est Kierkegaard qui, le premier, développe l'idée d'une vérité humiliée ou persécutée, une vérité qui, étrangère au monde, demeure toujours en retrait, comme réfractaire à la manifestation, dans un incognito où elle renonce par avance à toute entrée triomphante dans la présence<sup>914</sup>. » En effet, si Abraham est connu de tous, les autres chevaliers de la foi évoqués dans *Crainte et tremblement* comme de possibles individus sont dans l'incognito le plus total. Ils vont et viennent de l'éthique au religieux sans jamais être découverts. En ce qui concerne la notion de vérité humiliée et persécutée, nous traiterons de la martyrologie kierkegaardienne dans la section consacrée à *L'Instant*. « Pour Kierkegaard, la question est au fond de savoir si, conciliant l'exigence religieuse avec la non-violence de l'éthique, il peut être à la fois pur esprit et un homme comme les autres. De là son évocation paradoxale d'un Dieu ou d'un héros de la foi qui demeurerait totalement incognito<sup>915</sup>. » Abraham et Job, tous deux chevaliers de la foi, ne suspendent l'éthique que dans leur intériorité. Dans la sphère éthique, dans le réel, ils restent non-violents, puisque le couteau ne s'abat pas et que Job gère son épreuve en continuant de croire envers et contre tout, sans esclandre. La conclusion de leurs histoires est un retour à l'éthique bienheureux. Mais Kierkegaard demeure méfiant, si l'éthique est satisfaisante, la foi a besoin du spirituel dans la stricte intériorité.

« Concédant au départ une certaine légitimité à l'*Almene-Menneskene* (la généralité humaine, l'existence commune des hommes...), il admet que l'on puisse jouir innocemment de la vie. Or, au fil des années, cette jouissance lui apparaît de plus en plus suspecte, au point qu'il finit par juger la vie dans le monde - notamment à travers la sexualité qui est persévérance égoïste dans l'Être - en totale contradiction avec la requête du Transcendant<sup>916</sup>. »

---

PUF, 2004/1, p. 16.

913 *Ibid.*

914 *Ibid.*, p. 21.

915 *Ibid.*, p. 22.

916 *Ibid.*, p. 23.

Ainsi, *Les œuvres de l'amour* mettent en évidence la difficulté et l'ambivalence de la compréhension de la pensée kierkegaardienne. On peut soit y voir la réconciliation entre l'intériorité et l'extériorité, l'ouverture du penseur au monde, ou au contraire, comme le fait Adorno, le repli sur soi dans l'intériorité réaffirmé. « L'amour devient pour Kierkegaard la qualité de la pure intériorité<sup>917</sup>. » Et on ne saurait lui donner tort. L'individu plonge dans sa propre transparence dans son intériorité pour advenir à lui-même, et plonge également « dans l'amour de Dieu<sup>918</sup> » qui a pour lieu de rencontre son intériorité. Cependant, Kierkegaard écrit que l'amour se reconnaît à ses fruits, indiquant qu'il y a bien une constatation possible, une observation de l'amour dans le monde, aussi bien de l'amour divin, que de l'amour humain. « Ce paradoxe rejoint la question du rapport qu'entretient, dans l'œuvre du penseur danois, l'intérieur avec l'extérieur, ce qui est dissimulé avec ce qui se montre. Or, ce qui auparavant était séparé par une différence incommensurable, est désormais lié par une injonction qui s'énonce ainsi : bien que caché, « l' amour doit se reconnaître à ses fruits<sup>919 920</sup> ». » L'ouverture attendue devient explicite. L'amour a besoin de paroles et d'actes.

« Ton ami, ton aimée, ton enfant, toute personne objet de ton amour a droit à ce que tu l'exprimes aussi en paroles, quand ton amour t'y incite réellement au fond de ton cœur. Cette émotion n'est pas ton bien, mais celui de l'autre, et son expression lui revient de droit, puisque dans l'émotion tu appartiens à la personne qui la suscite en toi et que tu prends conscience de lui appartenir<sup>921</sup>. »

On peut alors nuancer, et comprendre que s'il y a manifestation et partage de l'amour, c'est bien dans l'intériorité qu'il trouve son origine ou au moins son impulsion première. « « L'amour croit tout - et pourtant il n'est jamais déçu ». Ainsi l'amour, exclusivement objet de foi et non de savoir, a dans

---

917 T. W. Adorno, *Kierkegaard, construction de l'esthétique*, traduction d'Éliane Escoubas, Payot, Paris, 1995, p. 53.

918 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 14, *Les œuvres de l'amour*, 1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1980, p. 9.

919 OC 14, p 13, nous soulignons.

920 Philippe Chevalier, « La « doctrine » kierkegaardienne de l'amour », in *Recherches de sciences religieuses*, Tome 89, Paris, Faculté Loyola, Centre Sèvres, 2001/1, p. 89.

921 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 14, *Les œuvres de l'amour*, 1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1980, p. 11.

l'intériorité son véritable lieu<sup>922 923</sup>. » Les fruits ne sont pas une exhibition grossière de l'amour qui valorisent l'égo, mais ils sont apparents pour que les hommes « *puissent*<sup>924</sup> » observer l'amour divin et s'en réjouir. Dans l'amour et l'éternité, il n'y a pas de place pour l'hypocrisie.

« L'amour chrétien présuppose l'amour de soi qui est paradoxalement sa mesure et son obstacle. Son obstacle, au sens où l'amour chrétien combat l'égoïsme inhérent à tout amour naturel. Sa mesure, au sens où aimer le prochain plus que soi-même serait un mensonge : « *plus proche de toi que les autres, l'est-il aussi de toi plus que tu ne l'es toi-même ? Non, mais il est ou doit être exactement aussi proche de toi*<sup>925</sup>. » Ce principe de mesure n'est pour Kierkegaard que l'illustration du précepte évangélique « tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt 22, 39 ), qu'il commente dans le deuxième discours de la première série<sup>926</sup>. »

Le christianisme présuppose l'amour de soi et intime donc l'ordre d'aimer le prochain comme soi-même, ne laissant la place ni à la fuite, ni à l'égoïsme, ni à la surinterprétation. Il faut aimer Dieu plus que soi-même, ce qui se traduit par l'obéissance, et tous les hommes autant que possible, ami, inconnu et ennemi, en faisant fi de toute prédilection humaine. « Le concept de « prochain » est en fait ton propre moi redoublé ; « le prochain » est ce que les penseurs appelleraient « l'autre chose<sup>927</sup> », c'est-à-dire la pierre de touche où doit être éprouvé le facteur égoïste de l'amour de soi. Pour autant, au regard de la pensée, le prochain n'a pas même besoin d'exister<sup>928</sup>. » Kierkegaard opère un renversement : la proximité de l'ami ou de l'être aimé, plus grande qu'avec les autres hommes, renforce en fait l'égoïsme. Le cercle humain favorisé par l'individu créé une enclave entre les prochains et une séparation entre les hommes.

---

922 Philippe Chevalier, « La « doctrine » kierkegaardienne de l'amour », in *Recherches de sciences religieuses* 2001/1 Tome 89, Centre Sèvres, p. 89.

923 Allusion à 1 Cor 13.

924 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 14, *Les œuvres de l'amour*, 1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1980, p. 15.

925 O.C. 14, p. 50.

926 Philippe Chevalier, « La « doctrine » kierkegaardienne de l'amour », in *Recherches de sciences religieuses*, Tome 89, Paris, Faculté Loyola, Centre Sèvres, 2001/1, p. 91.

927 Nouvelle allusion à Hegel et notamment à sa *Wissenschaft der Logik* (Jub. Ausg. IV 132-139).

928 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 14, *Les œuvres de l'amour*, 1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1980, p. 20.

« Seule la réalité semble à même de contenir le risque du solipsisme amoureux. Si elle ne revêt pas de caractéristique décisif pour l'amour chrétien, au moins devrait-elle être en mesure d'indiquer un excès de duperie. Mais les *Œuvres de l'amour*, méfiantes quant à toute manifestation immédiatement reconnaissable de l'amour, ne semblent pas consentir à laisser à la réalité ce rôle d'indicateur. L'étude de la notion de prochain semble vérifier ce soupçon<sup>929</sup>. »

Kierkegaard insiste ensuite sur le « tu dois » aimer. Le poète se fourvoie quand il pense devoir placer l'amour humain au dessus du divin. « Par contre, il ne voit pas la méprise où ils jurent *par leur amour* de s'aimer pour l'éternité, au lieu de jurer *par l'éternité* de s'aimer. L'éternité est au-dessus de l'amour ; si l'on doit jurer, ce doit être par ce qui est supérieur ; mais si l'on doit jurer par l'éternité, on le fait alors par obligation de « *devoir* aimer<sup>930</sup> ». » Les amants se trompent lorsqu'ils pensent devoir mettre leur amour à l'épreuve dans la sphère générale. Le résultat en est souvent un échec, l'amour se transformant en haine lorsqu'il s'effondre. Les aléas de l'existence mettent l'amour à l'épreuve régulièrement, sans qu'il y ait besoin de forcer le trait et de provoquer les difficultés. L'amour éternel qui est un devoir ne change pas, « il aime - et ne hait jamais., ne hait jamais - l'être aimé<sup>931</sup> ». Le devoir d'amour est ce qui justement affranchit l'homme des embûches terrestres, à l'image de la loi morale de Kant. C'est paradoxalement, du moins à première vue, que le devoir et la loi affranchissent. L'amour strictement humain aboutit au désespoir, alors que l'amour éternel en préserve l'individu qui sait que puisqu'il doit aimer, il est et sera préservé du désespoir. Malheureusement, ce commandement semble bien éloigné de la nature humaine - sauf pour le chevalier de la foi - qui n'en finit pas de désespérer et de se résigner. Kierkegaard lui-même le fit vis-à-vis de Régine et qui plus est, en écrivant justement les *Œuvres de l'amour*. Ce commandement chrétien ressemble à la recommandation stoïcienne sur le bonheur, tout aussi peu efficace. « « Moi » se présente dans la doctrine stoïcienne du bonheur comme une « citadelle intérieure », c'est l'expression d'Épictète, comme un je assuré de soi, fermé sur soi, et qu'il conviendrait de préserver des coups de l'extérieur, de l'altérité des autres ou de celle des événements. Or, ce je-là est une fiction<sup>932</sup>. » L'amour éternel trouve dans le commandement la force de subsister dans le bonheur

---

929 Philippe Chevalier, « La « doctrine » kierkegaardienne de l'amour », in *Recherches de sciences religieuses*, Tome 89, Paris, Faculté Loyola, Centre Sèvres, 2001/1, p. 92.

930 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 14, *Les œuvres de l'amour*, 1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1980, p. 29.

931 *Ibid.*, p. 33.

932 Gérard Bensussan, *Être heureux ? Ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas*, Milan, Éditions Mimésis, 2019, p. 19.



et le malheur. Mais l'amour kierkegaardien est rattrapé par les objections qu'Adorno lui adresse, sous la forme d'une nouvelle attaque contre l'intériorité solitaire.

« La critique d'Adorno peut sembler ici fondée : « *l'autre homme devient pour l'amour ce qu'est, dans la philosophie de Kierkegaard, le monde extérieur tout entier : une simple "impulsion" pour l'intériorité subjective*<sup>933</sup>. » Rien ne semble résister à la toute-puissance de cet amour qui n'est pas soumis au principe de réalité mais le contourne, puisqu'il « *croit tout - et pourtant n'est jamais déçu* », qu'il « *espère tout - et pourtant n'est jamais confondu* », et qu'il « *couvre la multitude des péchés* », selon les titres même de trois discours de la deuxième série. Le besoin d'aimer devient ici le signe, non d'un manque réel, mais d'une toute-puissance virtuelle<sup>934</sup>. »

Tout comme le monde n'est plus qu'un support pour l'acte de foi, il y a un risque d'intériorisation dramatique et radicale de l'amour. « La réalité extérieure a disparu depuis que le sujet a compris que seul le monde intérieur était le monde véritable<sup>935</sup>. » Pourtant, il y a une tentative de renversement et d'ancrage de l'amour dans le réel.

« En aucun cas ce n'est la réalité en elle-même qui dicte sa loi à l'amour. Elle ne le fait, dans les passages cités, que pour autant qu'elle est regardée « *d'une façon toute particulière* » qui présuppose le commandement et la présence divine qui guide le regard. Inversement, l'intériorité chez Kierkegaard n'est jamais à entendre, dans les sphères éthiques et religieuses, comme un lieu retiré où l'esprit aurait son refuge, mais comme un mouvement incessant de *devenir soi* qui ne fait pas l'économie des médiations du monde extérieur<sup>936</sup>. »

Il serait donc possible, une fois encore, dans ce tumultueux rapport entre l'intériorité et l'extériorité, que ce soit la perspective du regard posé sur le monde qui engendre une possible sortie du solipsisme. Si Kierkegaard ne rejette pas le monde et les rapports humains, il s'oppose au monde de la chrétienté superficielle et aux rapports hypocrites et superficiels entre les hommes. Il condamne les mondanités du général.

---

933 Adorno, *Kierkegaard, op cit*, p. 258.

934 Philippe Chevalier, « La « doctrine » kierkegaardienne de l'amour », in *Recherches de sciences religieuses*, Tome 89, Paris, Faculté Loyola, Centre Sèvres, 2001/1, p. 95.

935 *Ibid.*, p. 96.

936 *Ibid.*, p. 98.

« Mais la pensée religieuse de Kierkegaard, particulièrement telle qu'elle est exposée dans les *Œuvres de l'amour*, constitue en creux un réquisitoire implacable contre une société qui a perdu toute notion de gratuité, où l'individu est abandonné à la masse, et où la relation n'est plus qu'information. C'est donc également en creux qu'Adorno reconnaît la consistance de la sphère théologique chez le penseur danois : c'est à partir de cette sphère, et presque sans le vouloir, que Kierkegaard ébranle son monde, dans sa composante intérieure comme dans sa composante extérieure<sup>937</sup>. »

L'individu doit faire sien le commandement d'amour dans son intériorité, puisqu'il préexiste en tant que donné par Dieu, mais n'est pas gratuit. L'individu doit comprendre ce commandement par lui-même et l'actualiser constamment, à l'instar de toute la démarche du devenir individu de Kierkegaard. S'il commence par la renonciation - à Régine, au terrestre, au général, etc... - l'amour tout comme l'éthique peut se redécouvrir, comme le fait le chevalier de la foi.

« Soeren Kierkegaard doit à la catégorie de l'« Individu » qui l'a assailli et qu'il a travaillée jusqu'à un degré extrême de pureté d'être devenu l'homme qui réexaminait le Christianisme comme une tâche paradoxale du « Chrétien » individuel. Mais c'est au caractère radical de sa solitude qu'il doit d'y être parvenu. Sans sa solitude, on ne comprendra pas son « Individu ». Elle était d'un autre genre que celle des penseurs chrétiens d'époques antérieures que l'on serait tenté de joindre à son nom, celle d'Augustin, par exemple, ou celle de Pascal. Il n'est pas sans importance qu'Augustin ait eu sa mère auprès de lui et Pascal, sa sœur, et qu'elles aient préservé le lien organique avec le monde, comme ne peut le faire, à chaque fois, que cette déléguée de l'Élément qu'est la femme. Chez Kierkegaard, par contre, l'événement central de la vie, le noyau de cristallisation de la pensée est le renoncement à la femme et au monde. Il ne faut pas comparer cette solitude, non plus, à celle d'un moine, d'un ermite. Chez celui-ci, le renoncement ne se place, essentiellement, qu'au début ; et même s'il est nécessaire de le reconquérir sans cesse et de le consommer à nouveau, ce n'est pas lui le thème de la vie, ce n'est pas lui le grand problème et la substance de tout l'enseignement, comme chez Kierkegaard. Chez lui, la doctrine s'inscrit dans la catégorie de l'Individu, « la catégorie par laquelle doivent passer, sous l'angle de la religion, le temps, l'histoire, la génération ». (Kierkegaard, 1847)<sup>938</sup>. »

---

937 *Ibid.*, p. 111.

938 Diederik Dettmeijer, *Max Stirner, Cahiers de philosophie*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1979, Martin Buber, « L'Unique » et « L'Individu », traduction du chapitre « "Der Einzige" und der Einzelne », extrait de « Die Frage an den Einzelnen », 1936, p. 65.

Pour Sade, l'amour ne saurait être que faiblesse comme perte de soi ou caprice libertin, il est donc très opposé au christianisme de Kierkegaard. Quant à Stirner, il cherche à désacraliser tout ce qui peut l'être, et l'amour ne fait pas exception. L'amour ne doit compter que pour Moi, pour l'Unique. Stirner cherche à élever l'individu « qui existe là, concrètement, au rang de pilier de l'univers, c'est-à-dire de « son propre » univers, comme le « seul et unique Moi<sup>939</sup> ». Cependant, la critique kierkegaardienne de l'amour égoïste, voire de l'amour solipsiste comme simple redoublement du moi est largement applicable à Stirner, même si nous le disculperons ultérieurement. Il y a un risque que l'amour stirnérien soit autocentré si l'Unique le pratique de la sorte, mais cela n'est pas plus dramatique que le comportement du séducteur qui ne conçoit que lui-même et l'objet de sa jouissance, plutôt que la jeune fille en tant qu'individu à part entière.

« Puisqu'il n'y a là, principalement, autre chose que cet Unique qui « se consomme » dans la « jouissance de soi-même », puisqu'il n'y a là que lui, principalement, chaque fois que quelqu'un parvient à se posséder et à prendre conscience ainsi de soi-même - à cause de « l'unité et de l'omnipotence de notre Moi, qui se suffit à lui-même, parce qu'il ne laisse subsister rien d'étranger en dehors de lui » - la question d'un rapport essentiel entre lui et l'Autre s'efface également. Il n'a de rapport essentiel autre qu'avec soi-même (la prétendue « participation vivante » « à la personne d'autrui », chez Stirner, est sans substance, puisque l'Autre n'existe simplement pas pour lui, dans le sens élémentaire du terme). Autrement dit, il n'entretient que cette étrange liaison avec soi-même, et comme tout ce qui existe à part lui devient ici un remous d'esprits mi-asservis, mi-indépendants, ces relations ne sont pas sans offrir certaines possibilités de charme ; mais la force qui constitue authentiquement des rapports leur manque à tel point qu'on fera mieux de n'employer le mot de « rapport » que là où l'on ne dit pas seulement Je, mais où l'on peut dire aussi Tu<sup>940</sup>. »

C'est dans leur extrémisme que les deux auteurs se rejoignent. D'un côté, un individu extrêmement intériorisé et tourné vers Dieu, de l'autre un individu extrêmement égoïste mais néanmoins matérialiste. « L'Individu de Kierkegaard a ceci de commun avec l'Unique de Stirner, comme son point opposé, qu'ils sont tous les deux d'extrême-bord ; il n'a ni plus en commun avec lui, ni moins non plus<sup>941</sup>. » Il faut tout de même préciser que l'individu des deux auteurs a aussi pour point commun de se tourner vers un devenir hérité de la tradition protestante et qui passe par une

---

939 *Ibid.*

940 *Ibid.*, p. 66.

941 *Ibid.*

confrontation avec le général ou la société. Lorsque Stirner s'arrête au stade éthique pour employer des termes kierkegaardien, l'auteur danois cherche à accéder au religieux grâce à cet Individu qui en s'efforçant d'être en adéquation avec lui-même, dialogue avec Dieu dans son intériorité comme avec une autre personne. L'individu kierkegaardien dans sa singularité cherche à devenir unique grâce à Dieu, ce qui n'a aucun rapport avec l'Unique stirnérien.

« Comme la notion de religiosité est devenue confuse avec le temps, il faut déterminer plus exactement ce qu'elle signifie chez Kierkegaard. Il ne peut pas vouloir dire que devenir un Individu soit la première condition d'un état d'âme qui ait nom religiosité. Il s'agit, en réalité, non pas de l'état d'une âme, mais de l'existence dans le sens rigoureux qui veut qu'elle dépasse essentiellement la limite de la personne, du fait même de réaliser les attributs de la personne, si bien que l'Être, l'Être familier, perd sa familiarité et n'est plus mon Être à moi, mais ma participation à ce qui Est. Que telle est la pensée de Kierkegaard, nous le voyons bien quand il dit, d'un mot d'une importance fondamentale que l'Individu « correspond » à Dieu. Pour mieux circonscrire la notion de « toute religiosité », dans le renseignement qu'il nous donne et que nous venons de citer, on devra donc préciser : de toute réalité religieuse<sup>942</sup>. »

Tout comme il veut s'entretenir pour l'Éternité avec le Christ, Kierkegaard insiste sur le fait que l'Individu est doté d'un nom propre et va à la rencontre de Dieu dans un dialogue interne. Le rite, le culte, la prière collective et le sermon ne font que partiellement sens, puisque l'individu se trouve ultimement seul face à Dieu dans l'intériorité.

« Et en effet, l'homme ne saurait avoir de rapports avec Dieu que comme Individu, qu'en homme devenu un Individu. L'Ancien Testament fait rencontrer aussi la divinité par un peuple, en tant que peuple ; mais quand il veut exprimer le rapport individuel, ce sont seulement des personnes portant un nom, comme Enoch ou Noé, qu'il fait « avoir commerce avec Dieu » On ne peut pas dire Je en parfaite réalité - c'est-à-dire en se trouvant - avant d'avoir dit Tu en parfaite réalité - c'est-à-dire à Dieu. Et même si on le fait dans la communauté, on ne peut le faire que « seul ». En tant qu'"Individu", il est [chaque homme est] seul, seul au monde devant Dieu<sup>943</sup>. »

---

942 *Ibid.*, p. 67.

943 *Ibid.*

Kierkegaard voit un engagement limité dans les fiançailles, mais profond dans le mariage. Il ne saurait, encore une fois, y avoir d'amour sans amour de Dieu et de soi au préalable. « Kierkegaard, lui, sait, du moins dans les rapports avec Dieu, ce qu'est l'amour ; il sait donc que s'il n'y a pas d'amour de soi-même qui ne soit illusion (puisque la partie qui aime - et c'est d'elle qu'il s'agit - n'aime que l'autre et non pas essentiellement soi-même), il n'existe pas d'amour sans être soi-même et sans rester soi-même<sup>944</sup>. » Pour Stirner en revanche, l'amour est soit un piège institutionnel, comme nous le développerons dans le troisième mouvement, soit une affaire strictement humaine. Mais Stirner ne prend pas la notion d'individu à la légère ou à l'emporte-pièce. La notion de sérieux de Kierkegaard s'applique pleinement à l'individu de Stirner, à condition de la soulager de Dieu et du sacré. L'Unique est extrêmement sérieux dans sa démarche existentielle, sans faire de Stirner un pur existentialiste. Son sérieux est d'ailleurs qualifié de désinvolture, mais force est de reconnaître que sa désinvolture est très sérieuse dans sa pratique.

« Stirner commence là où l'individualisme cesse d'être frivole. Il tient également à la « formation de la libre personnalité » ; mais pour lui, cela signifie dégager entièrement l'« homme libre » de ce qui est monde, déchirer ses liens et ses engagements existentiels, le détacher de toute altérité ontique des choses et des êtres, ceux-ci ne devant plus représenter qu'une « nourriture » pour sa singularité. Mais c'est lorsque se posent les questions de la responsabilité et de la vérité que l'on voit le mieux en quels extrêmes points d'opposition l'Unique de Stirner et l'Individu de Kierkegaard se trouvent l'un par rapport à l'autre<sup>945</sup>. »

Il y a une certaine exagération à voir l'égoïste de Stirner comme coupé de tout lien avec le monde. Il n'est pas juste un puits ou un trou sans fond qui se nourrit du réel et d'autrui à son propre compte. Il le dit et le répète, l'égoïsme est central et prédomine toute relation pour l'Unique. Stirner et Kierkegaard ont certes des visions différentes sur la responsabilité et la vérité, mais il n'y a pas de primat de l'un sur l'autre, ou un manque de puissance implicite de Stirner. Incontestablement, l'Individu et l'Unique sont sérieux et totalement responsables de leurs actes et de leur devenir dans les deux pensées. Kierkegaard rend l'Individu responsable dans l'éthique et devant Dieu, Stirner se contente de le rendre responsable de sa destination dans le monde, tout en étant au contact des autres égoïstes ; s'il n'y a plus rien de sacré, il reste une communauté des égoïstes qui ne nie pas l'existence des autres individus. Quant à la vérité, celle de Kierkegaard se trouve d'abord dans le

---

944 *Ibid.*

945 *Ibid.*, p. 68.

général, puis une vérité supérieure se détache et appartient à la subjectivité qui découvre Dieu dans l'intériorité. Pour Stirner, la vérité est celle des hommes, de la science, du progrès, du général, débarrassée des fantômes du passé et affranchie des illusions institutionnelles.

« Quand tout est « Ma propriété » et qu'une apostrophe primaire ne me touche plus, la responsabilité devient pure chimère. Et du même coup, la vie voit se réduire à rien son caractère de mutualité. Qui ne donne plus de réponse ne perçoit plus la parole. Mais cette réalité de la responsabilité n'est pas du tout ce que Stirner conteste : car elle lui est inconnue. Il ne connaît simplement pas ce qui se passe d'élémentairement réel entre Être et Être ; il ne connaît donc pas, non plus, les mystères de la parole et de l'exigence, de la réponse et de la responsabilité ; il n'en a pas l'expérience, car on ne peut l'avoir que si l'on ne se ferme pas à l'altérité, à l'altérité première, ontique, de l'Autre (à l'altérité première de l'Autre qu'il convient, il est vrai, de ne pas restreindre à une « altérité totale », même s'il s'agit de Dieu). Ce que Stirner attaque avec succès, de sa force destructrice, est le succédané d'une réalité à laquelle on ne croit plus ; c'est la pseudo-responsabilité à l'égard d'une raison, d'une idée, d'une nature, d'une institution, à l'égard de toute sorte d'augustes fantômes, à l'égard de tout ce qui n'a rien, essentiellement, de la personne et ne peut donc pas demander réellement des comptes, comme peuvent le faire le père et la mère, le prince ou le maître, l'époux, l'ami, ou Dieu<sup>946</sup>. »

Stirner n'ignore pas la responsabilité. Il choisit délibérément, pour l'Unique, de l'affranchir des liens illusoire pour en forger de réels. En le comparant à Kierkegaard pour qui la responsabilité implique nécessairement Dieu, on observe le mouvement inverse chez Stirner : la responsabilité implique nécessairement de se défaire de Dieu. Une fois ceci fait, l'Unique redécouvre, comme le fait l'Individu de Kierkegaard, une responsabilité nouvelle, qui n'est pas donnée par le général, mais qui est conquise par l'Unique, et qui se traduit à travers les liens et les devoirs qui importent vraiment, mais pour lui seul, et pas en fonction de diktats extérieurs.

---

946 *Ibid.*, p. 69.

« C'est à la véritable responsabilité que pense Kierkegaard quand, dépassant Stirner en parabole, il dit ceci de la foule et de l'individu : « Ou bien la foule accorde une absence complète de remords et une totale irresponsabilité, ou elle affaiblit en tout cas la responsabilité chez l'Individu en la réduisant à la mesure d'une fraction. » Cette parole ne vise plus à l'illusion d'une responsabilité dont personne n'est chargé ; elle vise à la responsabilité authentique, retrouvée, quand celui qui exige me réclame le bien qui m'a été confié et quand je dois ouvrir les mains, si je ne veux pas qu'elles se pétrifient. Stirner a démasqué l'irréalité d'une responsabilité purement éthique en démontrant la non-existence de ceux qui en sont prétendument chargés. Kierkegaard nous a avisés à nouveau de celle qui a ses fondements dans la foi. Il en est de la vérité elle-même comme de la responsabilité. Ici, la rencontre parabolique devient encore plus étrange et étonnante<sup>947</sup>. »

La foule est le mensonge pour les deux auteurs, indéniablement. Elle diminue l'impact personnel en réduisant à néant l'individualité, physiquement (noyé dans la foule), et bien sûr intellectuellement et spirituellement. Le groupe empêche de même la prise de décision individuelle et contraint tacitement et implicitement à renoncer à sa liberté. Dans la critique des institutions, Kierkegaard et Stirner ne sont pas ennemis, mais clairement voisins, a fortiori dans les derniers écrits de *L'Instant*, où Kierkegaard attaque l'Église, mais aussi l'État avec une insistance nouvelle, sans pour autant faire de la philosophie politique. En ce qui concerne la connaissance, Kierkegaard préfère le divin et la subjectivité, et Stirner le monde et l'égoïsme. « D'ailleurs la théorie de la connaissance ne lui aurait pas fourni ce dont il avait besoin ; car même dans le solipsisme, elle ne conduit jamais l'esprit que vers le sujet qui connaît et non pas vers la personne humaine, concrète, vers laquelle Stirner tend fanatiquement, sans s'en laisser distraire<sup>948</sup>. » Lorsque Stirner fait table rase des spectres et des vérités préconçues, il prépare le terrain pour la possibilité - ou non, c'est à l'Individu de décider - de croire selon les modalités de Kierkegaard. « Stirner a dissout la vérité purement noétique et dégagé, contrairement à toute sa science et toute sa volonté, l'espace où est venue se placer la vérité de Kierkegaard, fondée sur l'épreuve, la vérité que l'on ne peut plus obtenir et posséder seulement par la voie de la *Noesis*, qu'on doit réaliser en existant pour en avoir intimement connaissance et pour pouvoir la communiquer<sup>949</sup>. » De ce travail de déblaiement préliminaire ne naît pas la lutte des classes chez Kierkegaard, mais la possibilité pour l'Individu de se dresser seul contre les institutions.

---

947 *Ibid.*

948 *Ibid.*

949 *Ibid.*, p. 70.

« Et pourtant - nous le voyons bien dans l'éclairage de notre temps - ils coopèrent, eux si foncièrement différents, si foncièrement étrangers ; ils n'ont rien à faire l'un avec l'autre, mais ensemble, ils nous concernent : non pas à la distance d'un siècle, mais ce jour-même ; l'un annonçant l'effondrement comme tel, l'autre nous prouvant l'inviolabilité de l'édifice éternel. Ne plus obéir à nul maître qui s'arroge des droits, telle est la prétention de Stirner ; Kierkegaard n'en a pas - il répète la très vieille parole dont on a tant abusé, que l'on a tant profanée et taillardée et écharpillée et qui n'en reste pas moins inviolable : obéir au Seigneur. Quand on devient un Individu, il n'est pas tellement difficile d'obéir ; « cela va tout seul, en somme », même à une époque de dissolution où cela ne va plus du tout, en général<sup>950</sup>. »

Rectifions tout de même cette affirmation. Si l'Individu obéit au Seigneur, c'est donc qu'il a incontestablement un maître. Stirner n'en a pas, mais les textes sur l'éducation nous renseignent amplement sur l'importance des maîtres à penser pour l'enfant et l'étudiant, qui deviennent ensuite des amis lorsqu'il s'affranchit. Stirner est authentiquement sans aucun maître. Nul n'exerce sur l'Unique une coercition à l'âge adulte, en dehors de l'État, duquel on ne peut totalement se défaire. Stirner est donc pleinement à l'état de majorité. Il n'est pas juste une ombre dénuée de substance et de profondeur, et aime d'ailleurs l'existence et la communauté des égoïstes, comme en témoigne la *Réponse à Kuno Fischer* de 1847. Kierkegaard est détaché du monde et la relation à Dieu qu'il entretient est selon sa pensée pure liberté, comme le fit Kant avec l'obéissance à la loi morale, mais dans les faits, Dieu est son maître. Dans la première sphère de l'esthétique, la rencontre avec l'autre est superficielle, mais dans l'éthique, les liens sont réels. « La deuxième est la vie avec les hommes. La relation y est manifeste et explicite. Nous pouvons y donner et y recevoir le Tu<sup>951</sup>. » Buber conserve un certain optimisme quant au stade éthique. « Toute vie véritable est rencontre<sup>952</sup>. » Ce qui peut apparaître comme de la sagesse populaire de bas étage est ici bien pratique, puisqu'elle s'applique à l'éthique et au religieux chez Kierkegaard. « Et, c'est vrai, Kierkegaard en revient toujours à l'amour ! Or, la méthode "indirecte" a précisément « cette pudeur propre à l'amour » qui n'oblige pas l'autre à reconnaître ostensiblement ses ignorances et ses failles, mais permet cet aveu que chacun « se le fait à lui-même », seul, en son for intérieur<sup>953</sup>. » On peut à loisir critiquer l'amour et la méthode indirecte chez Kierkegaard, comme trop auto-centrée sur le sujet, ou pas assez explicite et incisive. Mais on peut aussi concéder et admirer la relative douceur du procédé, surtout

---

950 *Ibid.*, p. 71.

951 Martin Buber, *Je et Tu*, 1923, Paris, Aubier Philosophie, 2012, p. 38.

952 *Ibid.*, p. 44.

953 Monique Charles, *Kierkegaard, Atmosphère d'angoisse et de passion*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 25.



chez un radical comme Kierkegaard, puisque la méthode indirecte laisse à chacun la liberté d'assimiler dans son intériorité l'interprétation des bienfaits de l'amour partagé.

« Évitions donc les contresens à propos des hymnes de Kierkegaard adressés à l'*Individu*, à l'*Unique*, au *Singulier* à l'*Extraordinaire*... Ces termes ne font nullement l'apologie du culte de la personnalité solipsiste, excentrique, surréaliste ; c'est *dans* et *par* la relation avec autrui que l'homme parvient au soi sensé et libre. Kierkegaard a lu Stirner, Feuerbach... et même s'il trouve, tant chez les libéraux que chez les socialistes, des abstractions démoralisantes, devenir "un être d'exception", ne signifie pour lui que le refus de l'égalitarisme plat, de l'asservissement au nombre, du vacarme de l'extériorité, de la foule où l'individu se satisfait de n'exister que par procuration, et de n'être plus qu'un "éternel zéro". Il suspecte donc les actions de masse : l'union fait peut-être la force, non aux droits de l'homme : « pourquoi mille hommes agiraient-ils plus qu'un s'ils ressemblent à des animaux ? ». Sans merci, il chasse les "marchands du temple", critique la prédominance de l'économie qui voue l'homme à la consommation. Parce qu'il est sur terre, l'homme n'en est pas pour autant « pomme de terre ». Du coup, il dénonce le pouvoir de corruption de l'argent, condition pour passer maître des choses et des personnes, et il s'en prend aux professionnels de la politique et de la religion dont la parole est souvent d'argent quand elle confond les gens "bien" avec ceux qui ont "du bien", quand elle met en rapport le hasard de n'être pas "bien né" avec celui de n'être pas un homme "bien", et quand elle identifie les "petites gens" avec les gens "de peu"<sup>954</sup>. »

Que Kierkegaard ait effectivement lu Stirner en entier et dans le texte, la chose reste à vérifier, puisque seule Monique Charles semble l'évoquer<sup>955</sup>. Par contre la lecture de Feuerbach est quant à elle relayée par diverses sources. La commentatrice prend le parti d'une lecture de Kierkegaard qui n'est pas désespérément solipsiste, car tournée vers autrui. Il nous faut toutefois réfuter : ce ne sont pas les rapports aux hommes qui rendent l'individu sensé et libre. Kierkegaard dans le texte le montre sans cesse. C'est bien l'isolement, l'intériorité et le silence qui libèrent Abraham et Job, les deux chevaliers de la foi qui ne rencontrent plus que Dieu, et certainement pas les hommes pendant leur épreuve ! Pire encore, les amis bienveillants de Job sont considérés comme dans l'erreur parce qu'ils restent dans l'éthique et doivent faire un sacrifice à Dieu pour se racheter et se purifier ! La supériorité du religieux et de l'intériorité sur l'éthique et le général n'est plus sujette à débat. Il reste à savoir si l'amour humain, qui procède toujours de l'amour de Dieu,

---

954 *Ibid.*, p. 100.

955 Sous toute réserve et selon mes propres recherches, naturellement.

empêche Kierkegaard de sombrer dans un solipsisme à deux où il n'y a plus que Dieu et lui. « Ces méditations ou réflexions ne portent pas directement sur l'amour, mais sur les œuvres de l'amour. C'est bien de l'amour qu'il s'agit, mais toujours au moyen de ses œuvres ou de ses actions. Celles-ci étant innombrables et chaque œuvre d'amour étant inépuisable, le livre exclut d'être exhaustif<sup>956</sup>. » Kierkegaard apporte cette précision - reprise ici dans le commentaire - au début de l'ouvrage, puisqu'il passe en revue les cas les plus importants de mise en pratique de l'amour, mais ne peut évidemment pas traiter de chaque cas individuellement. Cette démarche constitue justement un très bon signe, puisqu'elle ancre l'amour dans le réel et la concrétude des rapports.

« En revanche l'amour, en tant qu'il est *amour de* (amour de quelque chose, d'un être, de soi-même), est vraiment une expérience avec ses intentionnalités multiples et variables. Il est un sentiment qualifié et même le premier sentiment qualifié. Il est la spontanéité ouverte vers un monde. L'amour le plus simple est à la fois désir et besoin. Comme désir, il est une aspiration à la complétude, un élan vers le bien, un attrait pour la perfection. Comme besoin, il manque d'un objet, il est privé de quelque chose, il est en défaut de satisfaction. L'amour est le sentiment *primitif* ou *principliel* dont les autres sentiments sont à penser comme des modalités, des dérivations ou des expressions<sup>957</sup>. »

Cette définition très précise et même agréable de l'amour s'applique malheureusement plus à une sociologie quelconque qu'à la philosophie de Kierkegaard où la place du Tu es loin d'être évidente. Si l'on soumet le Tu à l'épreuve des stades, le résultat est en fait assez alarmant. Il n'existe que très partiellement dans l'esthétique, comme l'illustrent le séducteur et la réification partielle de ses cibles. Il existe certes pleinement dans la spontanéité et la simplicité du général dans l'éthique. Il n'existe cependant pas du tout dans le religieux où la seule altérité qui importe est Dieu. « Kierkegaard retrouve un problème classique, celui du rapport entre la subjectivité et la loi. La réponse est dans la formule : l'amour est l'accomplissement de la loi. Il s'agit de nouer ensemble la subjectivité de l'individu, la loi comme universelle et l'amour<sup>958</sup>. » Cette combinaison est éminemment difficile à construire, puisque la subjectivité doit accepter la loi, pratiquer et comprendre les enjeux de l'amour, tout en étant constamment en tension entre l'isolement dans l'intériorité et la participation active à la vie dans l'éthique et le général.

---

956 *André Clair*, « Existence et amour, Regards sur les œuvres de l'amour, Parenté et proximité selon Kierkegaard et Levinas », in *Kierkegaard, L'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 263.

957 *Ibid.*, p. 271.

958 *Ibid.*, p. 278.

« À la limite et essentiellement, aimer c'est être soi. Or l'amour n'a un rapport éthique absolu à soi-même que s'il découvre et reconnaît en soi le devoir. Il est de l'essence de l'amour de contenir en soi le commandement absolu d'aimer, d'être le principe inconditionné de l'existence. Cela requiert de penser l'amour au sens le plus élevé, comme transcendant les variations de la sensibilité et du temps, et comme animé par la visée de l'universel et de l'éternité. En un mot, l'amour comme devoir, c'est l'amour pur<sup>959</sup>. »

Mais cet amour pur, dès qu'il s'applique dans l'éthique, cherche invariablement à la dépasser dans l'éternité. Dès qu'il s'ancre dans le réel, l'amour kierkegaardien fait l'épreuve de l'éternité et n'y survit que rarement. On peut à loisir exposer le problème sous un autre angle : l'amour entre Kierkegaard et Régine peut-il faire l'épreuve de l'éternité, alors qu'elle ne répond même pas explicitement sur son bon vouloir à ce sujet, elle qui se marie à Schlegel et que leur amour initial ne parvient même pas à subsister dans la seule éthique ? « La loi commande de bien faire ; le devoir pose la tâche et détermine l'exigence. La vie ordinaire fait voir les failles, les déficiences, les défauts, les déviations. La faute n'est donc pas connue au départ mais à partir de l'amour. C'est en tant qu'il remplit les exigences de la loi que l'amour révèle la distance entre la perfection souhaitée et les conduites ordinaires de la vie<sup>960</sup>. » L'inspiration divine suffit-elle à sauver un amour qui ne fait pas l'épreuve du réel ? Kierkegaard apporte un élément de réponse quand il se qualifie de chevalier de la résignation infinie et endosse la responsabilité de son échec. Il affirme que s'il avait eu la foi, il n'aurait pas quitté Régine.

« Or Kierkegaard a rappelé que, en deçà de la différence incommensurable entre l'homme et Dieu, c'est bien le même mot *amour*, *Kjerlighed*, qui est utilisé ; c'est la même structure triadique qui est en acte. Aussi bien peut-on déjà reconnaître dans l'amour de soi, qui est potentiellement ouverture à autrui et lien avec autrui, quelque chose de l'amour de Dieu. Ainsi dans l'amour de soi y a-t-il une anticipation ou une pensée voilée de la règle d'amour universel<sup>961</sup>. »

C'est donc bien l'aveu d'impuissance de Kierkegaard lui-même qui vient coincer un rouage qui pourrait fonctionner. Sa propre défaillance l'empêche de s'engager pleinement, et lorsqu'il semble

---

959 *Ibid.*, p. 279.

960 *Ibid.*, p. 281.

961 *Ibid.*, p. 287.

vouloir faire marche arrière, la reprise est impossible dans le réel. Il ne lui reste donc plus que l'espoir d'un changement dans l'éternité.

« Mais selon Kierkegaard, interprété par Pia Søltoft, la foi en l'amour c'est « avant tout reposer dans une confiance de sa présence en nous, en autrui, de même que dans la vie en tant que telle. Croire en l'amour c'est donc prendre une attitude déterminée une manière déterminée de nous rapporter à nous-mêmes et à nos semblables. Croire à l'amour, c'est espérer que cette possibilité va toujours se réaliser pour l'enfant, l'amie, l'ami, soi-même - et le prochain<sup>962 963</sup>. »

C'est justement en croyant dans la réciprocité de l'amour sans la rejeter que Kierkegaard aurait pu réussir dans l'éthique sans renoncer au religieux. Mais son malheur dans le réel à travers le célibat devait lui garantir le succès dans l'éternité. « Une théorie de l'amour selon Kierkegaard doit donc se distancer d'une affirmation selon laquelle la vérité de l'amour serait nécessairement une vérité persécutée. Contre le Kierkegaard des derniers écrits il faut dire : le commandement de l'amour du prochain ne demande pas le martyr<sup>964</sup>. » Pourquoi « faut-il » le dire ? Premièrement, il ne « faut » rien dire, puisqu'il n'y a dans l'énoncé aucune nécessité logique, pas plus qu'une vérité supérieure. Deuxièmement, le lecteur assidu remarque que si la vérité de l'amour est persécutée, notamment dans *L'Instant* où la martyrologie est à son paroxysme, alors l'amour kierkegaardien ne peut paradoxalement fonctionner dans l'éternité que s'il échoue dans le réel. La différence totale entre l'homme et Dieu impose peut-être cette terrible déchirure dans l'amour que l'homme ne peut espérer comprendre.

« Qu'il y ait une « différence qualitative infinie » entre Dieu et l'homme, que le respect de cette différence soit une vigilance de chaque instant pour la pensée kierkegaardienne ne veut pas dire pour autant que Dieu ne puisse être approché qu'à travers cette terrible blessure qui saigne indéfiniment dans le vide. Le « Tout Autre » est un syntagme volontairement brutal - il coupe, il déchire. Il a d'abord eu une importante fonction polémique dans la théologie protestante du début du XX<sup>e</sup> siècle, en réaction à un courant libéral accusé de dissoudre le christianisme dans les sciences profanes<sup>965</sup>. »

---

962 Søltoft, *op cit.*, p. 557 (notre traduction).

963 Peter Kemp, « Les œuvres de l'amour entre prédilection et renonciation », in *Kierkegaard, L'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 339.

964 *Ibid.*, p. 345.

965 Philippe Chevalier, *Être soi*, Paris, François Bourlin Éditeur, 2011, p. 107.

Par chance, la contemporanéité du message christique vient à la rescousse de l'individu qui veut croire malgré tout. Il se passe donc de la raison et de l'objectivité au profit de la foi et de la subjectivité pour surmonter les vicissitudes du réel et croire en l'amour envers et contre tout.

« La foi est donc requise, car rien de ce qui a été vu ou entendu ne permet d'inférer que le fils du charpentier était Dieu. Sur ce point, les contemporains de Jésus n'ont aucun avantage sur nous. Cependant, malgré cette incertitude, la foi ne peut se passer complètement d'un savoir transmis de génération en génération, qui en constitue l'élément objectif, afin de s'assurer *ad minima* que les Évangiles se rapportent bien à un événement réel : une existence hors du commun, qui frappe les esprits et reste dans les mémoires. À partir de la deuxième génération, il s'agit donc pour chaque chrétien de tout miser sur son rapport à un fait historique, malgré sa fragilité essentielle. Casse-tête intellectuel : s'il constitue un élément de la foi, le donné historique est tout autant sa perpétuelle déception (car l'historien sait bien peu de choses sur l'homme Jésus) et sa constante menace (car à force de s'appuyer sur le savoir, le croyant risque de perdre la passion nécessaire de la foi). Pour cette raison, le christianisme ne pourra jamais triompher dans le temps, ce serait le comble du ridicule, car il demeure une incertitude objective que le croyant doit s'approprier subjectivement<sup>966</sup>. »

Il ne saurait y avoir une élection ou une prédilection du prochain. Le prochain surgit dans l'existence et c'est simultanément dans l'acte de l'aimer que la teneur magnifique du devoir se dévoile. Il n'y a pas d'anticipation à aider le prochain, juste des actes spontanés lorsqu'il apparaît devant l'individu fortuitement.

« L'amour du prochain n'est pas le résultat de la saisie intellectuelle d'un genre humain à respecter - perspective de l'humanisme moderne, qui part de facultés universellement partagées. Le prochain n'est pas une catégorie générale dont des devoirs particuliers seraient déduits. Il se découvre seulement dans l'application du devoir, et non l'inverse : « En reconnaissant ton devoir, tu découvres aisément qui est ton prochain<sup>967</sup>. » Le commandement de l'amour tourne immédiatement la volonté au-dehors, la met en situation d'agir<sup>968</sup>. »

---

966 *Ibid.*, p. 109.

967 *Les Œuvres de l'Amour*, O.C. 14, p. 21.

968 Philippe Chevalier, *Être soi*, Paris, François Bourlin Éditeur, 2011, p. 113.

L'amour du prochain n'est pas un concept rigide et désincarné. Il se caractérise bien plutôt par son caractère toujours recommençant, à travers des rencontres toujours singulières et subjectives, avec un individu unique et différent à chaque occurrence, qui ne sauraient procéder de généralités.

« Mais ici, on pourrait se heurter à l'objection importante que formule Theodor W. Adorno à l'encontre de l'éthique kierkegaardienne<sup>969</sup>. Pour le penseur allemand, cette doctrine réduit l'autre homme à n'être que le prochain, c'est-à-dire une simple occasion pour le croyant d'aimer le Dieu intérieur et invisible. Le prochain devient une forme universelle mais vide, où toute réalité se dissout. Kierkegaard semble en effet constamment détourner l'attention du lecteur des effets réels de l'amour pour ne retenir que la dimension d'une pure disposition : aimer est toujours possible, dit-il, même sur une île déserte, même dans la solitude d'une prison, même si je ne peux matériellement rien faire, même si autrui me tourne le dos et s'en va loin de moi. Derrière l'évasion critique du moment idéaliste, auquel il assimile sans grande charité Kierkegaard, Adorno met en garde contre un prochain translucide, qui laisse passer tellement de lumière qu'il n'a plus aucune détermination concrète<sup>970</sup>. »

Si Kierkegaard est résolument sorti de l'idéalisme, son « Tu » manque effectivement de consistance. C'est ce qu'Adorno met en évidence : Le sujet s'adresse non pas à un prochain comme à un autre Je, mais comme à une occurrence dans le réel qui permet d'appliquer le commandement divin et de respecter le devoir. Aimer le prochain, même sur une île déserte, condamne le prochain à devenir irréel, ou pire, à n'être non pas un autre individu, mais une occasion de n'aimer que Dieu dans l'intériorité. À chaque stade, la pratique de l'amour est différente. Kierkegaard, le poète du religieux, est en adéquation avec la théorie de ses propres stades vis-à-vis de la question du mariage. « Certes, l'esthète et le religieux ont bien des points en commun : tous deux aiment le secret, refusent la règle générale et vivent dans l'instant ; tous deux sont indifférents au temps socialisé du mariage et des autres charges publiques - qu'ils peuvent bien entendu vivre, mais toujours avec un certain détachement<sup>971</sup>. » C'est encore une fois dans le dépassement de l'éthique seule que le commandement divin de l'amour puise toute sa force.

---

969 Theodor W. Adorno, « La doctrine kierkegaardienne de l'amour », in *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, trad. E. Escoubas, Paris, Payot, 1995, pp. 255-276.

970 Philippe Chevalier, *Être soi*, Paris, François Bourlin Éditeur, 2011, p. 118.

971 *Ibid.*, p. 126.

« Ce qui me fait unique n'est plus une simple originalité, sédiments de mon histoire et de mon caractère qui forment maladroitement, selon ma fantaisie et mes talents les plus éprouvés, un moi, mais au contraire la surprise d'être plus que ce moi, découvrant ce que *je suis* dans ce que, soudain, *je peux faire*, comme un surcroît de possibilité. L'éthique commune part des capacités singulières de chacun pour accomplir et révéler le général, le commandement de l'amour part au contraire de la plus simple, de la plus commune des injonctions - comme un appellatif -, *Tu dois*, pour faire sauter les limites du moi et l'emmener là où il ne voulait ni ne pouvait aller<sup>972</sup>. »

Mais, le summum du mouvement de l'amour se trouve dans le retour à l'éthique. S'il est vain de vouloir marier ou faire sortir de sa sphère l'esthète, puisqu'il se trouverait profondément inapte, malheureux et dénaturé, il est en revanche possible et souhaitable au religieux de retourner dans l'éthique, comme le font Abraham et Job, pour y découvrir une nouvelle félicité en se tenant sur la brèche de l'éthico-religieux, en tant que chevalier de la foi dans l'incognito. « Le lecteur de Kierkegaard admire l'équilibre paradoxal et dynamique constamment maintenu : gratuité de l'amour *et* ses fruits ; incognito *et* visibilité ; unicité du sujet qui aime, en grâce et liberté, *et* universalité de son amour, dans son extension comme dans sa durée<sup>973</sup>. » Kierkegaard l'écrit dans la conclusion :

« Le christianisme a aboli la loi juive du talion : œil pour œil, dent pour dent<sup>974</sup> ; mais il y a substitué la loi chrétienne de la rétorsion, qui est celle de l'éternité : il te sera fait selon ce que tu fais. Il détourne ainsi complètement l'attention du monde extérieur pour la porter vers le monde intérieur : il ramène à Dieu chacun de tes rapports avec autrui ; et c'est ainsi qu'au-dedans comme au-dehors tu recevras exactement ce qui te revient. Pour le christianisme, en définitive, un homme n'a essentiellement affaire qu'à Dieu en toutes choses, bien que devant néanmoins s'en tenir à cette vie terrestre et à la condition qui lui est assignée<sup>975</sup>. »

Ce christianisme dont il est fait mention est poussé à l'extrême et la critique d'Adorno à laquelle nous adhérons aussi devient de plus en plus pertinente. Il ne s'agit pas du christianisme des institutions, ni d'un christianisme communément admis, mais de celui de Kierkegaard, son

---

972 *Ibid.*, p. 131.

973 François Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard, devenir chrétien par passion d'exister*, Paris, Desclée, 1999, p. 215.

974 Cf Ex 21, 24.

975 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 14, *Les œuvres de l'amour*, 1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1980, p. 349.

christianisme. L'auteur précise : « Dans son amour infini, Dieu ne veut avoir à faire qu'avec toi et Il entend qu'absolument personne ne découvre avec le même amour que lui la moindre trace d'amour en toi<sup>976</sup>. » L'amour de Dieu qui est premier dépasse donc définitivement toute forme d'amour terrestre qui procède de toute façon de l'amour divin. Kierkegaard le précise tout de même, ce qui le rend moins radical que dans l'instant : si l'homme doit vivre dans la crainte de Dieu et dans le tremblement, il ne doit pas « [...] passer la suite des jours dans une mortelle angoisse, l'oreille tendue à l'écho de l'éternité<sup>977</sup> ; [...] ».

### **2.3.3 : Kierkegaard et le très étrange cas Adler, ou l'histoire d'une intériorité défaillante.**

En mai 1846, Kierkegaard acquiert plusieurs ouvrages du magister et pasteur Adolf Peter Adler. Kierkegaard songeait à devenir pasteur dans une paroisse de campagne avant la longue série de conflits avec *Le Corsaire* et son détracteur principal, P.-L. Möller<sup>978</sup> qui avait pour intention de se servir de la notoriété de Kierkegaard pour construire sa propre renommée. Kierkegaard se pose en son âme et conscience la question de savoir s'il peut accomplir le travail d'un prédicateur tout en défendant la vérité du christianisme, ou s'il ne sera qu'un faux témoin de la vérité au service de la chrétienté. *Le livre sur Adler* est écrit en 1846-1847 mais ne sera pas immédiatement publié, car Kierkegaard n'en finit pas de le remanier pendant les années qui suivent et ce, jusqu'en 1855, année de sa mort. Il sera donc publié à titre posthume. Adler est profondément marqué par l'hégélianisme, ce qui est une première source de dissension évidente avec Kierkegaard. En 1842, Adler prétend avoir eu une vision qui bouleversa sa vie. Le Christ lui apparut et lui fit écrire un ouvrage sous sa dictée, en même temps qu'il lui intima de cesser ses travaux sur Hegel et de brûler ses livres à ce sujet. Dès 1843, Adler affirme que certains de ses sermons ont été inspirés directement par le Christ et qu'il n'est autre qu'un porte parole direct du divin. En 1844, l'Église danoise suspend Adler et en 1845 il est mis à la retraite anticipée. Kierkegaard est profondément partagé. Adler est-il un témoin de la vérité, un Individu extraordinaire, ou un charlatan qui se prend à son propre jeu mystique ? Tel est le risque le plus grand : que l'intellectuel se laisse prendre au jeu

---

976 *Ibid.*, p. 356.

977 *Ibid.*, p. 357.

978 À ne pas confondre avec son ami et source d'inspiration intellectuelle, Poul Martin Møller (1794-1838).



du monde et des rapports humains au détriment du message divin. Il n'est alors rien de plus qu'un faux prophète. « Voilà comment naissent ces faux Extraordinaires qui ne sont autre chose que des stéréotypes du tout-venant intellectuel et qui ne pèsent guère plus lourd que leur propre poids<sup>979</sup>. » Adler fut contraint de nuancer son propos et fut confondu parce que l'édifice intellectuel établi n'était pas assez puissant et pouvait s'avérer contradictoire, ce qui conforte Kierkegaard dans le jugement qu'il porte sur l'affaire. « Ainsi donc, Adler n'a pas été mis à la retraite parce qu'il s'était prévalu d'une Révélation, mais bien parce qu'il avait été suffisamment confondu<sup>980</sup>. » Adler est un génie avec une valeur religieuse ajoutée, pas un apôtre. Tout du moins, voici le postulat de départ. Force est de constater toutefois, qu'Adler réalise un parcours universitaire pour le moins intéressant et proche de la thématique kierkegaardienne, puisqu'après des études de théologie de 1832 à 1836, il s'oriente vers la philosophie allemande, en particulier vers Maître Hegel et soutient une thèse sur... « la subjectivité » en 1840, thème éminemment kierkegaardien. Suite à sa révélation en 1842, il poursuivra ses travaux d'écriture et de conférence jusqu'en 1855. De 1843 à 1845, le cas Adler est examiné par le clergé et c'est l'évêque Mynster en personne qui finira par le destituer de ses fonctions pastorales. Il est facile de remarquer qu'Adler, à l'instar de Kierkegaard concernant l'angoisse, analyse en profondeur le personnage d'Adam et son évolution, évoquant l'œuvre d'un premier Adam pécheur et d'un second Adam aimant Dieu. Adler s'arroge en outre le rôle d'instrument de Dieu, ce qui le fait immédiatement endosser une fonction similaire à Kierkegaard. Mais ce dernier va examiner à la loupe les dires et les comportements du pasteur pour déterminer s'il n'est rien d'autre qu'un de ces si nombreux faux témoins de la vérité qu'il exècre. Adler écrit : « Puis Jésus m'ordonna de brûler mes propres écrits et de m'en tenir désormais à la Bible. Les *Sermons* et les *Discours*, depuis le n° VI jusqu'au dernier, sont, je le sais, écrits avec la grâce concomitante de Jésus ; aussi n'ai-je été qu'un instrument<sup>981</sup>. » Ce type d'affirmation va motiver la critique kierkegaardienne de façon transversale dans le *Livre sur Adler*. L'introduction met en garde contre les hommes qui produisent des écrits sans pour autant être dignes du qualificatif d'écrivain. C'est encore une fois l'hypocrisie et l'opportunisme qui sont directement dénoncés, comme dans *l'Instant*, « L'occasion fait le larron<sup>982</sup> ». Kierkegaard établit une différence conceptuelle entre les

---

979 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 12, *Le livre sur Adler*, 1846-1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1983, introduction de Jean Brun p. XXI.

980 *Ibid.*, p. 22.

981 Adolf Adler, *Quelques sermons*, Copenhague, 1843, in S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 12, *Le livre sur Adler*, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1983, Annexes, p. 251.

982 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 12, *Le livre sur Adler*, 1846-1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1983, p. 6.

auteurs-prémisses, simples lanceurs d'alertes oisifs, lâches, profiteurs, et les auteurs véritables qui ont une destination personnelle et affrontent le réel au prix des inévitables sacrifices que cela implique. Il en va de même pour l'expérimentateur qui dénonce une anomalie dans ses écrits. S'il est capable de comprendre et d'expliquer cette anomalie, il devient un maître, autrement ce n'est qu'un agitateur qui provoque un effet débilisant sur ses congénères. Ces considérations préalables servent à amener le propos vers le cas Adler et l'on peut d'ores et déjà anticiper dans quelle catégorie d'individus Kierkegaard va classer cet homme. Cependant, il lui reconnaît du talent et d' « autres qualités foncières<sup>983</sup> », qui viennent nuancer le propos. Adler prétend avoir eu une révélation mais ne la comprend pas et ne se comprend pas lui-même en tant qu'individu, face à ce présent de Dieu. Le sérieux et la responsabilité jaillissent dans l'argumentation. Spontanément, Kierkegaard est très sceptique. Si Adler est intellectuellement valable, il est absolument primordial qu'il comprenne d'abord la révélation par lui-même avant de s'exprimer, sinon il ferait mieux de garder le silence aussi longtemps que nécessaire. Il lui faut admettre que s'il s'exprime sans comprendre en son intériorité la teneur du message, il ne fera qu'ajouter à l'incompréhension ambiante. Kierkegaard laisse bien entendre qu'une inspiration divine qu'on ne saisit pas dans son sens profond et intégralement n'est rien d'autre qu'un songe, un délire, une facétie de l'esprit sans valeur aucune.

« Quand on impose à la collectivité un fait de révélation et qu'à la fin on ne sait plus soi-même de quoi il s'agit ni ce qu'on entend par ce mot, on se caractérise comme auteur-prémisse : l'on mène grand bruit en haussant terriblement la voix alors qu'au fond, on attend que le monde environnant vienne à votre secours et décide si l'on a réellement eu une révélation ou non<sup>984</sup>. »

Il n'y a pas d'accommodement possible avec Dieu. La révélation est potentiellement formidable pour la sphère générale, mais elle ne saurait passer un marché de connivence avec l'opinion publique. Adler n'apparaît dès l'introduction que comme « phénomène caractéristique de *notre temps*<sup>985</sup> » avec toutefois une part d'exceptionnalité. Kierkegaard se place en tant que critique secourable, non pas du point de vue esthétique, mais bien éthique, en vue d'une résolution religieuse. Mais s'il conserve un certain respect pour les écrits et les agissements d'Adler, il n'y a rien qui laisse présager une réhabilitation de ce dernier au rang de prophète ou d'élu de Dieu. « Mais

---

983 *Ibid.*, p. 15.

984 *Ibid.*, p. 20.

985 *Ibid.*, p. 23.

jusqu'à présent, Adler n'a rien apporté ; il n'a expliqué aucun concept ; il n'a défini aucune catégorie nouvelle, il n'en a ranimé aucune ancienne et traditionnelle par la rigueur d'une dialectique renouvelée. Il n'a donc rien apporté d'utile dans un sens déterminant et, d'une façon, il m'a retardé<sup>986</sup>. »

Adler en 1843 opère la distinction entre ses écrits inspirés par l'Esprit et ceux qui ne le sont pas, par un simple rapport d'avant / après. Il y a un autodafé symbolique, et un « [...] brasier, puis lui-même, tel un rescapé, tenant sauve la doctrine nouvelle<sup>987</sup> ». Adler, le bon fonctionnaire sort donc subitement du général et vient se tenir dans l'exceptionnalité. Mais Kierkegaard dénonce le fait que la révélation ne change rien et qu'Adler a presque immédiatement apporté des modifications de-ci, de-là sans rendre le tout public et officiel. Le manque de cohérence interne et discursif est un problème insoluble qui n'est pas en adéquation avec une révélation. Adler aurait dû de lui-même quitter les rangs du clergé. Kierkegaard procède ensuite à une critique sans pitié de la médiocrité ambiante qui favorise l'ascension sociale des hommes sans talent, par le biais de l'ignorance ambiante de presque tous. Kierkegaard ne pouvait prévoir les proportions que cela allait prendre au XXI<sup>e</sup> siècle et qui concernent à leur paroxysme les propos du quidam sur le divin. « Mais notre Seigneur et sa Providence universelle est un sujet dont les immenses proportions, envisagées sous l'angle d'une certaine vertigineuse abstraction, permettent au plus grand imbécile de se mêler à la conversation au même titre que l'homme le plus sage<sup>988</sup>. » Adler veut l'extraordinaire avec l'aide des institutions, ce qui est contraire à la pensée kierkegaardienne la plus élémentaire, et à l'Évangile, s'empresserait d'ajouter l'auteur. L'institution doit dire non à l'Extraordinaire et changer l'individu en « pantouflard<sup>989</sup> ». Adler n'est pas un imposteur, mais il reste dans la sphère générale et l'éthique. Il était en un sens, déjà pris au piège de sa condition de pasteur. La révélation impliquant qu'il quitte les ordres et se dresse contre les institutions, il aurait été plus simple pour lui de n'avoir été qu'un croyant hors du clergé. C'est principalement en cela que consiste son épreuve personnelle, face à Dieu, qu'il n'a pas su surmonter, ou au minimum à laquelle il apporte une réponse inadéquate qui n'est pas un acte de foi. Un homme providentiel dans cette situation de confusion serait éventuellement un homme d'action, dont la protestation viserait à paver la voie pour les futurs réformateurs. « La Providence veut-elle nous doter d'un Extraordinaire ? Il faudra alors attendre qu'on lui dépêche peut-être, d'abord, un précurseur, un agent chargé de l'épuration, et de mettre au

---

986 *Ibid.*, p. 28.

987 *Ibid.*, p. 30.

988 *Ibid.*, p. 36.

989 *Ibid.*, p. 38.

rebut tous ces faux prophètes pour apporter à cet état d'indigence et d'absurdité un peu de sens et de nerf<sup>990</sup>. » Mynster représente l'ordre établi et la discipline. Adler aurait pu être l'extraordinaire et se réjouir de sa destitution par un tel homme. Mais les deux ont une attitude trop molle et modérée qui a empêché l'émergence de l'individu extraordinaire. Adler perd sur tous les tableaux en refusant de se sacrifier. Il n'est certainement pas chevalier de la foi, ni même chevalier de la résignation infinie. Son entreprise est un échec. Peut-être même qu'il perdra la foi par faiblesse au terme de cette affaire. Les termes kierkegaardien de l'exceptionnalité religieuse se répètent inlassablement.

« L'on voit aisément que cette situation est à l'inverse de celle où se trouve le véritable Extraordinaire : ce dernier se soucie uniquement de son instruction et de son rapport avec Dieu, il se préoccupe uniquement du travail souterrain dans cette mine où il cherche à extraire le trésor ou à percevoir la voix de la divinité ; il s'amuse sans vergogne des triomphes en ce monde, car, il le sait bien, pourvu que tout soit en règle dans son rapport avec Dieu, son idée finira bien par triompher, même s'il doit succomber<sup>991</sup>. »

Le carriériste dans la sphère générale est qualifié d'homme du mouvement, ou pire du remous, et s'oppose à l'Extraordinaire qui demeure dans l'intériorité et prend Dieu pour son ancrage inamovible. L'Extraordinaire doit porter dès le départ un grand coup contre les institutions pour que son message soit d'éternité et sans conteste. Sa responsabilité est quotidienne, Dieu n'en fait pas un plénipotentiaire de toute éternité et s'il trahit sa nature profonde, il perd son extraordinarité. Le message divin est à double tranchant, il doit d'abord être compris et gardé sous silence, puis nécessairement communiqué, mais selon des modalités adaptées à l'extraordinaire. Ce déploiement argumentatif ressemble à s'y méprendre à ce que Stirner écrit sur l'Unique, mais avec Dieu au centre du processus de devenir. « Mais gardons-nous de l'impatience<sup>992</sup> ! » L' élu a une révélation qui va le placer en-dehors de la sphère des hommes du général. Il démarre en-dessous, pour finir au-dessus du général, si et seulement s'il n'en finit pas d'assumer sa responsabilité extraordinaire<sup>993</sup>. Il doit se rendre odieux sans nuire à autrui<sup>994</sup>, à l'image du Christ. Kierkegaard en profite pour partager son point de vue strictement narcissique et solipsiste sur la question. Qui est donc cet Adler qui ne saurait se prendre pour Kierkegaard ? « Personne au monde n'en sait plus long sur le sort de

---

990 *Ibid.*, p. 41.

991 *Ibid.*, p. 47.

992 *Ibid.*, p. 61.

993 Ce qu'Adler n'a pas fait du tout.

994 C'est-à-dire en attaquant les institutions.

l'Extraordinaire que cette plume dans ma main ou cet encrier où je la plonge sans pour autant en retirer mes pensées<sup>995</sup>. » Adler aurait pu démissionner en affirmant qu'il n'était devenu pasteur que par caprice. Voilà qui l'aurait rendu odieux sans nuire qu'à sa propre image. Une telle attitude aurait plu au marquis de Sade, mais il faudrait démissionner par vice et pour en tirer un avantage, pas par esprit de sacrifice. Le scénario fictif kierkegaardien quant au cas Adler en vue de l'exceptionnalité est bien différent de la réalité.

« Mais si Adler, faisant acte de renonciation, avait momentanément affaibli l'impression produite, son isolement en tant qu'Exception, serait alors devenu possible sans attirer personne. Pendant tout ce temps la direction suivie devait naturellement rester inchangée, ne présenter aucune variation dans le sens de l'intériorité et chaque jour fidèle à son vœu sacré, Adler aurait dû se renouveler lui-même en son authenticité - tandis que tout homme de bien se fût détourné avec dégoût et horreur d'une conduite aussi indigne qui permet à un homme de jouer au pasteur. Adler aurait dû provoquer lui-même cette réaction, évitant ainsi que tout homme de bien, séduit par son sort exceptionnel, n'en subisse les fâcheuses conséquences<sup>996</sup>. »

Adler dans son intériorité aurait dû conserver son secret jusqu'au moment propice pour le révéler, contre ses intérêts mortels et en ne laissant toute la gloire qu'à Dieu.

« S'étant rendu odieux et ayant ainsi empêché qu'aucun homme de bien ne suive son exemple, Adler aurait certes pu battre humblement sa coulpe devant Dieu et dire : le premier pas est franchi, le sacrifice à l'intérêt général est accompli. Humainement, je suis faible ; mon exemple ne séduira personne ; je ne fais pas davantage violence à Dieu en m'attribuant sans vergogne une cause qui est Sienne. Non, malgré tous mes efforts, je me détruis aussi moi-même : ainsi la gloire appartient à Dieu seul<sup>997</sup>. »

---

995 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 12, *Le livre sur Adler*, 1846-1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1983, p. 67.

996 *Ibid.*, p. 68.

997 *Ibid.*, p. 70.

L'exception ne cherche surtout pas d'imitateurs.... exception faite du Christ dont l'appel à l'imitation pour chaque homme est immédiat. Adler fait donc tout l'inverse de ce que préconise Kierkegaard. Il laisse « au petit bonheur<sup>998</sup> » la responsabilité « au collègue<sup>999</sup> » de le lire et donc de trancher sur la présence ou l'absence de la révélation. L'intériorité est bafouée, il ne s'agit donc en rien d'un acte de foi. Adler a donné plus de puissance au clergé en remettant le contenu de son message entre ses mains et son jugement, ce qui est totalement nuisible au christianisme véritable.

« Si nous pouvons, heureusement, dire qu'Adler n'a pas fait trop de mal jusqu'à présent, il n'y est certes pour rien. Cela tient au fait qu'on l'a complètement ignoré. Et pourtant, même ainsi, il a causé un certain tort, car de nos jours la religiosité n'est certes ni assez profonde, ni assez sérieuse pour que l'on souhaite voir les railleurs et les étourdis s'emparer d'une proie telle qu'Adler<sup>1000</sup>. »

Dans le deuxième chapitre du *Livre sur Adler*, Kierkegaard met l'accent sur la notion bien connue de contemporanéité et rappelle la nécessité de cette dernière dans la démarche spirituelle de quiconque veut devenir véritablement chrétien. « C'est l'exigence que doit poser le christianisme lui-même. Car le spécifique chrétien reste immuable comme l'étoile polaire et, par suite, tend à se soustraire à tout ce prêchi-prêcha qui l'empêche de vivre<sup>1001</sup>. » Kierkegaard assène enfin que Selon lui, Adler n'a pas même cru à sa propre révélation. Adler n'a rien de particulier dans sa pratique de la foi et subitement, « [...] il tient pêle-mêle des propos contradictoires qui vont des diverses formes de l'orthodoxie chrétienne à l'hérésie<sup>1002</sup> ». Adler est dans la tourmente, la fuite, le désordre et la contradiction, mais Kierkegaard conserve un espoir qu'il puisse encore contribuer à la réflexion chrétienne, peut-être comme une simple curiosité, un mauvais exemple, ou encore comme un d'objet d'étude. En tout cas, dans ce tumulte, Adler ne se comprend pas lui-même. Il a essayé d'expliquer sa révélation qui procède du christianisme véritable par une nomenclature théologique chrétienne apprise dans ses études. Sa profession de pasteur bornée par une exégèse pauvre et par la sphère générale n'a rien à voir avec la véritable intensité d'une révélation du christianisme.

---

998 *Ibid.*, p. 71.

999 *Ibid.*

1000 *Ibid.*

1001 *Ibid.*, p. 83.

1002 *Ibid.*, p. 90.

Le troisième chapitre de l'ouvrage est une critique de textes de la main d'Adler choisis par Kierkegaard, desquels ce dernier procède au commentaire pour éclairer le lecteur sur la factualité de l'affaire, soit l'écrit concernant la suspension d'Adler en première section<sup>1003</sup> et ses quatre derniers textes en seconde section<sup>1004</sup>. Adler semble s'être pénétré au préalable de certaines idées du contenu de sa révélation. De même que dans sa confusion, il n'explique pas le contenu de la révélation, mais se contente de le changer. Les autorités religieuses lui posent une première question le 29 avril 1845 en ces termes : « 1) Si vous (Mag. Adler) reconnaissez avoir été dans un état d'exaltation et de trouble lorsque vous avez écrit et publié vos « *Sermons* » et vos prétendues « *Études* » ? » Adler est sibyllin, puis cherche le compromis avec Mynster. Il affirme ensuite qu'il dispose de plus de temps et d'un esprit reposé pour mettre de l'ordre dans son propos. Kierkegaard est formel : Adler a doublement tort. Les autorités posent une seconde question : « 2) ... si vous considérez comme sujet à l'exaltation et à l'erreur un homme qui attend et donne suite à de prétendues révélations d'un caractère tout extérieur comme, par exemple, celle que vous avez décrite dans l'avant-propos de vos sermons<sup>1005 1006?</sup> » Adler persévère dans son erreur et ne révoque pas sa première position au profit de la nouvelle. Pire, il « *cherche à s'identifier à chaque chrétien en général*<sup>1007</sup> ». Il ne peut avoir une révélation nouvelle et s'en tenir à la doctrine préexistante sans changement aucun. Cela n'a de sens ni philosophiquement, ni logiquement, ni discursivement, ni même théologiquement. Adler certainement par modestie et pour plaire aux autorités se comporte comme un « *sophiste*<sup>1008</sup> » ou un « *étourdi*<sup>1009</sup> ». Il reste hégélien et même un mauvais hégélien, « un ami de la médiation<sup>1010</sup> ». Mynster a été très perspicace et même juste dans la façon de traiter le cas Adler, puisque ni l'Église ni les croyants ne seront perturbés un seul instant par sa destitution. L'institution est protégée. « Il n'a certes pas été destitué pour s'être prévalu d'une révélation et ce n'est pas non plus pour cette raison qu'il a été accusé d'avoir l'esprit troublé ; non, mais il fut

---

1003 *Documents concernant ma suspension et ma déposition*, édités par A. P. Adler, A. M., Copenhague, Reitzel, 1845.

1004 Il s'agit de ses quatre derniers textes en 1846, puisqu'il écrira de fait jusqu'en 1855. *Études et Exemples*, 1846.

*Essai pour un bref exposé systématique du christianisme considéré au point de vue logique*, 1846. *Études théologiques*, 1846. *Quelques poèmes*, 1846.

1005 *Documents...*, p. 15.

1006 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 12, *Le livre sur Adler*, 1846-1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1983, p. 103.

1007 *Ibid.*, p. 105.

1008 *Ibid.*, p. 114.

1009 *Ibid.*

1010 *Ibid.*, p. 116.

suspendu de ses fonctions sur la foi de divers indices suspects mettant en cause son état d'esprit. Ses réponses et concessions confirmèrent ces perturbations qui déterminèrent sa destitution<sup>1011</sup>. »

Lorsqu'Adler resurgit sur la scène en 1846, ses quatre livres publiés simultanément ne trouvent pas plus grâce aux yeux de Kierkegaard. Cela n'illustre qu'une fois encore l'inconstance et l'éparpillement du magister qui ne saurait être qualifié d'écrivain sérieux. Il lit la Bible « en flânant<sup>1012</sup> ». Il semble avoir oublié sa révélation « par inadvertance<sup>1013</sup> ». À force de changement, Adler en perd même une part de son caractère génial, supposément inné en lui et non révélé, par pure inconsistance. Adler ne donne plus que dans les beaux salons et la mondanité, « il n'est pas plus écrivain que penseur<sup>1014</sup> ». Son comportement devient tellement ridicule, qu'il en vient à trahir le sens profond du lyrisme, de l'humour, de la révélation et même du silence, du sérieux et de l'intériorité, ce que Kierkegaard dénonce allègrement.

« L'idée du silence, toute la conception du silence en tant qu'intériorité, est le chemin de l'intériorisation vers le but suprême de chaque homme, qu'il soit ou non génie à l'origine ; l'on a suffisamment mis l'accent sur cette conception dans les écrits des pseudonymes auxquels je renvoie, par conséquent, tous ceux qu'intéresse cette question<sup>1015</sup>, sauf Adler car en posant que le silence est le génie il introduit dans ses quatre derniers livres une idée qui, tranquillement et en silence, les démolit à fond ; la chose est cocasse et le devient plus encore quand on pense que ces quatre derniers livres annulent à leur tour sa première déclaration. Même si l'on reconnaît qu'A. est un génie, il ne l'est que de façon immédiate ; mais il est impossible de devenir quelque chose d'immédiat grâce au silence, comme, d'une manière plus générale, il est absurde de penser une méthode par rapport à l'immédiateté qui, justement, la précède<sup>1016</sup>. »

---

1011 *Ibid.*, p. 124.

1012 *Ibid.*, p. 131.

1013 *Ibid.*

1014 *Ibid.*, p. 150.

1015 Dans un développement rédigé pour la version 2, Kierkegaard accuse Adler d'avoir plagié les pseudonymes Johannes de Silentio et Frater Taciturnus (cf OC V et IX) : Pap. VIII 2 B 7, 10, p. 29-31 et ci-dessous, p. 242-243.

1016 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 12, *Le livre sur Adler*, 1846-1847 traduction Tisseau, Paris, Orante, 1983, p. 150.



Adler n'est plus que dans l'instantanéité, le momentané. Il n'est pas une source d'inspiration ou un modèle et ne fait plus que semer la confusion partout où il s'exprime. En des termes kierkegaardien, Adler se trouve piégé dans une mauvaise subjectivité de la sphère esthétique, alors même qu'il ne cherche pas délibérément à nuire. Il est dans le « vertige<sup>1017</sup> » esthétique le plus total. Il pioche ainsi en fonction de la situation dans les ressources de l'esthétique, de la forme littéraire, de la poésie, du paganisme et du christianisme, tout en prétendant avoir eu une révélation qui ne l'a pas foncièrement rendu sérieux. Une telle position est en tous points intenable dans la durée, puisque le sérieux est la constance dans le temps. Adler est une « grenouille galvanisée se débattant dans l'instant<sup>1018</sup> ». Jusque dans sa réinterprétation de l'histoire d'Abraham<sup>1019</sup>, Adler se fourvoie, puisque c'est le diable qui inspire Abraham et que Dieu y voit l'opportunité d'arrêter le geste d'Abraham en vue de forger une alliance avec lui. Kierkegaard accuse Adler d'aller tellement dans la fantaisie qu'il en vient même à ne plus faire la différence entre le bien et le mal. « [...] Dieu lui-même n'est à nos yeux qu'une vieille baderne auquel on fait la cour [...]»<sup>1020</sup>. » Peut-être est-ce justement un esprit malin qui a inspiré Adler, suggère Kierkegaard ironiquement. Cela expliquerait d'ailleurs l'état de confusion dans lequel il se trouve et pour lequel le clergé l'a condamné. Adler se met dans un état d'auto-exaltation qui le pousse à l'expression au détriment de la pensée. Il apprend des choses à ses lecteurs et en ce sens, son entreprise d'écriture n'est pas intégralement vaine. Mais Kierkegaard persiste dans sa critique, non pas esthétique mais sur la révélation. « La majorité des lecteurs, en lisant les écrits d'A., le feront indéniablement et même inconditionnellement à leur seul détriment parce qu'il provoque une totale confusion<sup>1021</sup>. » Il ne subsiste donc que « quelques réussites stylistiques d'Adler<sup>1022</sup> » à réserver aux lecteurs cultivés, intelligents et aguerris. Kierkegaard en récapitulant laisse tout simplement Adler se prendre « au piège de ses propres contradictions<sup>1023</sup> ». Il ne résout pas le dilemme, soit par lâcheté et par hypocrisie, soit par inconsistance et incompréhension.

« Il a l'esprit confus. Cela ne veut nullement dire qu'il est ce qu'on appelle fou, ce dont seul pourrait s'aviser un impudent tout à son affairement en cette vie. Non, il faut entendre par-là que, dépourvu de formation conceptuelle chrétienne et d'un respect convenable pour les

---

1017 *Ibid.*, p. 157.

1018 *Ibid.*, p. 161.

1019 Notons bien que Kierkegaard se permet de faire strictement la même chose dans *Crainte et Tremblement*....

1020 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 12, *Le livre sur Adler*, 1846-1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1983, p. 163.

1021 *Ibid.*, p. 168.

1022 *Ibid.*, p. 169.

1023 *Ibid.*

déterminations qualitatives des concepts, il est si peu maître de lui-même et de sa pensée que la confusion même de cette pensée le conduit, *bona fide*, à proférer des blasphèmes<sup>1024</sup>. »

La quatrième et dernière section du *Livre sur Adler* est le lieu d'une ultime analyse de l'affaire éponyme et permet surtout à Kierkegaard de dénoncer le comportement d'Adler comme un simple symptôme de l'égarement de la chrétienté. On retrouve une démarche argumentative extrêmement classique de la méthodologie kierkegaardienne. Nous ne nous appesantirons pas sur le portrait psychologique que Kierkegaard dresse d'Adler. Retenons simplement qu'il est pure fiction et permet une fois de plus de critiquer l'hégélianisme. Kierkegaard en est néanmoins convaincu, il y a eu une catastrophe dans la vie d'Adler qui l'a conduit à rejeter lui aussi Hegel et sa condition de pasteur de campagne.

« Le mag. Adler a la ferme conviction, toute lyrique et subjective, d'avoir une fois pour toute et définitivement rompu avec la philosophie hégélienne - en brûlant ses manuscrits - et d'être pour toujours à l'abri de ses interminables dissertations grâce à une révélation. Or, quand on lui demande ce qu'il entend lui-même par cette révélation, comment il se comprend lui-même dans l'événement qui lui est arrivé, il se remet à discourir dans le vague, suivant l'ancienne méthode hégélienne<sup>1025</sup>. »

Kierkegaard redore un minimum le blason d'Adler en consacrant quelques pages sur ses mérites. Au moins Adler a-t-il été bouleversé et a vécu quelque chose de religieusement sincère, contrairement à l'écrasante majorité des faux témoins de la vérité.

« Il est en vérité bouleversé, en danger de mort, il est, pour employer une expression qui m'est chère et que je dois à un autre auteur : il est à 70 000 brasses de fond<sup>1026</sup> ; ce qu'il découvre, il doit s'en servir sur l'heure, le secours qu'il implore, il en a besoin sur l'heure - sinon il sombre à la seconde même ; la blessure qu'il porte est absolue, subjective et profonde ; aussi devient-il présent à lui-même en vertu du besoin qui le pousse<sup>1027</sup>. »

---

1024 *Ibid.*, p. 173.

1025 *Ibid.*, p. 187.

1026 Image chère à Kierkegaard : cf. notamment *Stades sur le chemin de la vie* : OC IX 409-410 et *Post-scriptum définitif...* : OC X 132, 190, 215.

1027 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 12, *Le livre sur Adler*, 1846-1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1983, p. 193.

Malheureusement, Adler n'est pas assez rigoureux et distrait encore davantage les esprits du message véritable du christianisme. Il est « saisi et bouleversé<sup>1028</sup> » mais n'est pas « essentiellement auteur<sup>1029</sup> ». L'émotion et le choc sont d'excellents points de départ, mais suite à cet éveil premier, Adler ne trouve pas son intériorité véritable. Kierkegaard statue enfin : Adler a été berné par le message de l'hégélianisme et n'a eu qu'une illusion, pas une véritable révélation. Il est possible que s'il avait disposé d'une connaissance conceptuelle, non pas de la théologie universitaire, mais du christianisme véritable, alors cette illusion aurait pu être illumination. La nature transcendante de ce qui lui a été donné reste indéterminée, c'est la mauvaise réception d'Adler qui l'a réduite spirituellement à néant. Il y a néanmoins du bon dans l'affaire Adler. Les autres chrétiens peuvent prendre en considération son échec pour favoriser leur propre éveil religieux. « Je m'explique : si le Mag. A. n'est pas un réveillé religieux, s'il n'est pas un maître par son réveil appelé à secourir son époque, l'événement survenu dans sa vie n'en est pas moins un *memento* à l'adresse de la chrétienté géographique<sup>1030</sup>. » Cette chrétienté géographique désigne directement dans l'*Instant* le fait de naître en terre chrétienne et de le devenir automatiquement sans avoir aucun effort à fournir, ce qui est l'exact contraire du message du christianisme. Adler a été confronté à la catastrophe spirituelle, mais absolument pas préparé à sa réception. « Il donne tout à fait l'impression d'un païen soudain mis en contact avec le christianisme<sup>1031</sup>. » Mais Adler a choisi la matérialité du monde plutôt que l'intériorité. Ce qu'il finit par dévoiler est absolument terrible : on peut être chrétien, et même prédicateur chrétien, sans être du tout dans l'optique du christianisme et du devenir individu dans le christianisme. Kierkegaard récuse toute forme de jalousie vis-à-vis d'Adler et il est vrai, nuance sa critique. Mais il n'en est pas moins qu'Adler échoue, là où Kierkegaard a compris le christianisme. Adler se préoccupe trop du monde et n'est pas assez solipsiste dans sa foi. Il s'agit de l'exemple d'une intériorité défaillante pour Kierkegaard, d'enfantillages pour Stirner qui préfère la réalité, et d'une tartufferie ratée pour Sade qui trouverait que ce faux prophète d'Adler a échoué à duper ses congénères.

---

1028 *Ibid.*, p. 196.

1029 *Ibid.*

1030 *Ibid.*, p. 217.

1031 *Ibid.*, p. 226.

## 2.3.4 : La suspension téléologique de l'éthique ou sa franche transgression : le basculement vers le divin.

Le saut de la foi, ou l'accès au divin n'a strictement aucun sens dans le langage sadien ou stirnérien. Qu'un individu libertin veuille envers et contre tout croire en Dieu paraît tout-à-fait impensable, sauf... par pur caprice, puisque le libertin ne s'interdit rien, ou encore par superstition comme dans le cas de Saint-Fond. La transcendance pour ce libertin n'appartient alors qu'à lui et est un Dieu maléfique, qui n'a rien à voir avec le christianisme. Quant à Stirner, la réponse à la question de la foi serait assez similaire. Après tout, si l'individu, l'Unique, veut croire en Dieu, grand bien lui fasse. Ce n'est à nouveau que pour Kierkegaard que la suspension de l'éthique pour accéder au divin fait sens<sup>1032</sup>. Cette suspension ne s'opère pour l'individu que dans son intériorité et en son nom propre, cette fois-ci face à Dieu, dans un tête à tête absolu et mystique.

« Le point en question est la conscience, propre à Sören Kierkegaard ou désignée par quelque autre prénom et nom que ce soit, la conscience du péché personnel et de la Rédemption personnelle, une conscience qui n'aspire pas ni ne donne accès à une dissolution dans le cosmos ; elle n'y donnait pas accès : car même si l'on pouvait tout traduire d'elle dans l'universel, il restait le fait d'avoir un nom et un prénom, la chose la plus personnelle au sens le plus rigoureux et le plus étroit du mot, et tout dépendait précisément de cette réalité personnelle, comme l'affirmaient les porteurs de ces expériences<sup>1033</sup>. »

Chaque individu peut effectuer le saut de la foi, mais très peu le feront, parce que leur puissance n'est pas actualisée dans le réel ou dans leur spiritualité, ou parce qu'ils ne veulent pas devenir martyrs. Être tous égaux devant Dieu ne signifie pas l'égalité des citoyens devant l'État ou le Roi, mais l'égalité des possibles du devenir individu. « Pour Kierkegaard, l'égalité chrétienne n'est pas l'identité juridique abstraite, mais la reconnaissance du fait que, devant Dieu, nous sommes tous semblables dans nos différences mêmes<sup>1034</sup>. »

---

1032 Sade ne suspend rien du tout, puisque l'éthique est parfaitement étrangère au libertin, qui, s'il en connaît les règles et les maximes, n'a de cesse de la bafouer. Stirner pour sa part s'en tient à l'éthique que l'Unique choisit et s'y arrête. Dieu est un fantôme, si l'Unique veut néanmoins y croire, cela le regarde lui et seulement lui.

1033 Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, 1921, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2003, p. 25.

1034 Robert Tirvaudey, « L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 137, Paris, PUF, 2012/3, p. 355.

Le mouvement éthico-religieux se heurte au jugement de la foule, qui pour respecter la pensée kierkegaardienne, est toujours dans l'erreur par rapport à l'individu devant Dieu.

« Dans un cas je fais à d'autres la confiance que je suis désemparé, hésitant entre deux solutions : dois-je m'en tenir absolument, inconditionnellement à Dieu ; je confère donc au vrai qu'il m'est donné de comprendre sa forme la plus vraie, et la foule dit : C'est d'un orgueil révoltant. En effet, en quoi consiste la confusion fondamentale de la vie moderne sur tous les points sinon à faire des hommes l'instance suprême de toute communication de la vérité, alors que Dieu est cette instance, et tout particulièrement quand il s'agit de la communication éthico-religieuse. Ainsi l'on a faussé la forme de toute cette communication<sup>1035</sup>. »

Kierkegaard affirme que ce que la masse des indéterminés peut prendre pour de l'orgueil est parfois subtilement l'expression de la crainte de Dieu, de la part de celui qui s'efforce de croire. Pourtant, la tentative d'ouverture à autrui de Kierkegaard est à remarquer. Il n'est pas question de cours magistral ou de rite lorsqu'il s'agit de l'éthico-religieux, ni de catéchisme. « L'éthique et l'éthico-religieux doivent se communiquer sur le plan de l'existence et dans le sens de l'existential<sup>1036</sup>. » C'est là que le fameux sérieux du discours intervient, au risque de le faire passer pour une plaisanterie aux yeux de la majorité qui n'y entend qu'un recours à l'ironie ou à la dérision là où il n'y en a pas. La vérité éthico-religieuse a besoin de la subjectivité la plus totale pour être exprimée, d'« un Je à un autre Je<sup>1037</sup> », sous la forme d'une transmission « directe-indirecte<sup>1038</sup> ». On peut à loisir réinterroger la tendance au solipsisme de Kierkegaard. N'est-ce qu'un moment de sa pensée qui finalement s'efface grâce à l'intériorité, qui devient par là-même un moyen d'ouverture sur le monde et à autrui ?

« Kierkegaard n'est pas le défenseur d'une association d'égoïstes ayant pour lien abstrait le rapport à Dieu. Il y a chez lui un humanisme concret qui se fonde sur l'amour de Dieu. Cet amour n'est pas solipsiste puisqu'il invite chacun à s'ouvrir aux autres. C'est dans l'angoisse que je découvre que nous sommes tous frères. La fraternité en Christ est la condition d'une communion véritable entre les hommes. L'angoisse ne verse pas dans un « solipsisme à

---

1035 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 14, *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, 1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1980, p. 371.

1036 *Ibid.*, p. 374.

1037 *Ibid.*, p. 376.

1038 *Ibid.*, p. 383.

deux ». S'il est vrai que Kierkegaard discrédite la foule, il ne glisse ni vers une éthique de la solitude tragique, ni vers un apolitisme passionné<sup>1039 1040</sup>. »

Malgré cet entrebâillement de l'intériorité, nous restons circonspects quant à l'importance de l'extériorité dans l'œuvre de Kierkegaard, notamment dans le rapport à Dieu qui est d'une exclusivité et d'un hermétisme radicaux, surtout lorsque l'individu suspend l'éthique.

---

1039 La vraie religiosité est la rencontre factuelle avec l'autre en l'Autre. Cf. A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe : la pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976, p. 290-298.

1040 Robert Tirvaudey, « L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 137, Paris, PUF, 2012/3, p. 355.

## Troisième partie

### 3. L'individu solipsiste et le divin.

« L'homme est esprit. Mais alors qu'est-ce que l'esprit ? C'est le moi. Mais alors, le moi ? Le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit, il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport ; le moi n'est pas le rapport, mais le retour sur lui-même du rapport<sup>1041</sup>. »

---

1041 S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, 1849, traduction Ferlov et Gateau, Paris, Tel Gallimard, 1990, p. 351.



Figure 5: Niels Christian Kierkegaard, *Portrait de Søren Kierkegaard*, 1840.



### 3.1 : Sade : anticléricisme, athéisme, théâtralité et rencontre avec l'Unique .



Figure 6: H. Bihenstein (1740 - 1808), *Portrait de Donatien Alphonse François Marquis De Sade*, imprimé en 1850, alamy.com, 2021.

### 3.1.1 : *Les 120 Journées de Sodome*, paroxysme du sadisme théâtralisé.

« [...] vainqueur de l'amour de Dieu, vous ne le serez pas de la peur du Diable [...] <sup>1042</sup>. »

C'est en 1785 que le marquis de Sade achève la rédaction des *120 Journées de Sodome*. Le manuscrit disparut néanmoins longtemps avant d'être retrouvé, puis publié en 1904 avec des erreurs de transcription. C'est Maurice Heine qui rachètera l'original et le publiera pour la première fois dans son intégralité fidèlement retranscrite, de 1931 à 1935. Après quelques péripéties, l'original appartient désormais à l'État français depuis 2021 et est classé trésor national. Il a été restauré et est exposé à la bibliothèque de l'Arsenal à Paris. Le récit commence par la description des quatre principaux protagonistes, qui décident de s'enfermer en Forêt-Noire, dans le château de Silling, et de s'y livrer à des exactions sur de nombreuses victimes, avec l'aide de divers hommes de mains, valets, etc.... Les frères de Blangis, l'un duc, l'autre évêque, le président de cour Curval et le financier Durcet sont les quatre libertins principaux. Liés par la débauche, ils ne reculent devant rien pour se livrer aux pires méfaits. Chacun épouse, par exemple, la fille de l'un des autres pour assouvir ses mauvais penchants. « Nous autres libertins, nous prenons des femmes pour être nos esclaves ; leur qualité d'épouses les rend plus soumises que des maîtresses, et vous savez de quel prix est le despotisme dans les plaisirs que nous goûtons <sup>1043</sup>. » L'évêque vient réclamer une épouse lui aussi, pour transgresser le célibat qu'impose sa fonction, et ces unions ne sont en tout et pour tout que pure parodie et caprice. Les quatre libertins sont donc les pseudo-maris de quatre jeunes femmes. Ces hommes entretiennent des amitiés très stables pour des libertins, au point de faire bourse commune pendant six mois dédiés à la dépravation. Effectivement, il n'y aura pas de trahison entre eux dans ce récit, contrairement à ce qui peut se produire dans *Juliette ou les prospérités du vice*, où l'assassinat entre libertins est chose commune. Dès le départ, Sade rappelle qu'il croit fondamentalement en la philosophie naturelle et que le vice et la vertu luttent l'un contre l'autre.

---

1042 Pierre Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses*, 1782, Paris, Gallimard, Le Livre de Poche, 1952, p. 34.

1043 Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 13-14, *Les 120 journées de Sodome ou l'école du libertinage*, 1785, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, p. 2.

« Car, osons le dire en passant, si le crime n'a pas ce genre de délicatesse qu'on trouve dans la vertu, n'est-il pas toujours plus sublime, n'a-t-il pas sans cesse un caractère de grandeur et de sublimité qui l'emportera toujours sur les attraits monotones et efféminés de la vertu ? Nous parlerez-vous de l'utilité de l'un ou de l'autre ? Est-ce à nous de scruter les lois de la nature, est-ce à nous de décider si le vice lui étant tout aussi nécessaire que la vertu, elle ne nous inspire pas peut-être en portion égale du penchant à l'un ou à l'autre, en raison de ses besoins respectifs<sup>1044</sup>? »

Le duc, qui a tous les vices et abhorre la vertu, soutient d'ailleurs qu'il faut se décider pleinement pour l'un ou l'autre et que toute forme d'indécision quant au positionnement éthique conduit inévitablement au malheur. Il est aussi d'un athéisme total, comme le sont les libertins de Sade, exception faite de ceux qui croient en un dieu maléfique. « Je me suis mis de bonne heure au-dessus des chimères de la religion, parfaitement convaincu que l'existence du créateur est une absurdité révoltante que les enfants ne croient même plus<sup>1045</sup>. » Le duc a décidément tous les traits du libertin. Il croit en le mécanisme, déteste les lois et le peuple, mais adore l'argent.

« C'est de la nature que je les ai reçus, ces penchants, et je l'irriterais en y résistant ; si elle me les a donnés mauvais, c'est qu'ils devenaient ainsi nécessaires à ses vues. Je ne suis dans ses mains qu'une machine qu'elle meut à son gré, et il n'est pas un de mes crimes qui ne la serve ; plus elle m'en conseille, plus elle en a besoin : je serais un sot de lui résister. Je n'ai donc contre moi que les lois, mais je les brave ; mon or et mon crédit me mettent au-dessus de ces fléaux vulgaires qui ne doivent frapper que le peuple<sup>1046</sup>. »

Le juste et l'injuste ne relèvent que de la subjectivité selon lui. Il peut donc rester dans un solipsisme moral intégral, puisque quoi qu'il fasse est bon, du moment qu'il en retire du plaisir. N'est mauvais que ce qui lui déplaît ou les actes des autres tournés contre sa personne. L'égoïsme est à nouveau poussé à son paroxysme, au détriment de l'objectivité et d'autrui. Il suit une carrière de libertin classique de l'écriture sadienne, se débarrasse de sa mère et de sa sœur pour mieux hériter de la fortune paternelle, passe aux assassinats par empoisonnement, puis aux crimes de volupté. Le personnage n'est que vice et excès en toutes choses. L'évêque est la copie conforme de son frère du point de vue moral, mais plus faible de constitution et plus raffiné dans la débauche. La description de ces scélérats permet de continuer à énoncer les grands principes des libertins, comme celui de

---

1044 *Ibid.*, p. 7.

1045 *Ibid.*, p. 8.

1046 *Ibid.*, p. 9.

discrétion vis-à-vis de la société et des vertueux. « Le secret n'est malheureusement que trop sûr, et il n'y a pas de libertin un peu ancré dans le vice qui ne sache combien le meurtre a d'empire sur les sens et combien il détermine voluptueusement une décharge<sup>1047</sup>. » On peut à loisir comparer les assemblées de libertins à des groupes de sorciers ou de satanistes se livrant à des rituels et des sacrifices. Le libertinage dans sa dimension spirituelle se rapproche inexorablement du paganisme, pioche quelques inspirations dans le polythéisme antique et finit par s'affirmer comme un athéisme naturel. Le président de Curval est répugnant physiquement et moralement. Il ne doit sa fortune qu'à quelques meurtres et est exclu de la Cour, tout en conservant évidemment ses privilèges. À partir de ce moment, Curval cherche frénétiquement de nouvelles victimes, de préférence dans l'infortune. On peut aisément l'imaginer s'en prendre à des hommes et des femmes dans la condition de la malheureuse Justine. Il est athée et s'est même fendu d'écrire plusieurs traités contre la religion. Enfin, Durcet est le dernier protagoniste. Tout aussi dégénéré que ses compères, il a l'apparence de la bonhomie joyeuse et de l'embonpoint. Il s'ensuit la présentation des quatre épouses des libertins, puis des quatre conteuses supposées échauffer de leurs récits les esprits des libertins. Madame Duclos doit conter les cent-cinquante passions simples, Madame Champville, les passions plus singulières, Madame La Martaine, les passions outrageantes pour la religion, la nature et la loi, et Madame Desgranges, les passions criminelles. Les libertins s'entourent ensuite « d'accessoires<sup>1048</sup> », c'est-à-dire des personnages secondaires immédiatement relégués au rang de sous-fifres ou de victimes, et réifiés dans les deux cas. Sade parle d'une troupe de trente-deux personnes, mais rectifie et en précise le détail sous la forme d'un décompte à la fin du récit. Il y a en tout : 4 maîtres, 4 vieilles, 6 personnes en cuisine, 4 historiennes, 8 fouteurs, 8 jeunes garçons, 4 épouses et 8 jeunes filles. Trente de ces personnes sont supposées mourir et seize individus rentrer à Paris à la fin des quatre mois de récit. Les libertins procèdent ensuite à un gigantesque *casting* pour choisir les victimes les plus à leurs goûts. Ils choisissent les différents figurants pour servir aux tâches diverses et Sade en profite pour étayer davantage les goûts des hommes vicieux. « D'ailleurs la beauté est la chose simple, la laideur est la chose extraordinaire, et toutes les imaginations ardentes préfèrent sans doute toujours la chose extraordinaire en lubricité à la chose simple<sup>1049</sup>. » La troupe se met alors en route pour le château, qui appartient en fait à Durcet. Il se situe au milieu d'un hameau gardé par des voleurs et des contrebandiers au service du propriétaire des lieux, qui donne pour consigne explicite de ne laisser personne entrer à partir du premier novembre et jusqu'à ce qu'il en ressorte. Tout est organisé de façon à être totalement coupé du monde, jusqu'à l'exagération la

---

1047 *Ibid.*, p. 14.

1048 *Ibid.*, p. 31.

1049 *Ibid.*, p. 41.

plus totale. La troupe doit être dans un isolisme sadien total et dans un hermétisme démoniaque, pour reprendre la terminologie kierkegaardienne. Silling est entouré de précipices et seuls les oiseaux peuvent le survoler. Le pont menant aux contreforts est abattu derrière la troupe, les murs d'enceinte font trente pieds de haut et sont entourés de douves. Il y a encore une dernière rangée de murs qui borde enfin la cour intérieure et les quartiers à vivre du château. Le salon est entièrement disposé pour profiter des récits de l'historienne tout en se livrant à des exactions. La passion de Sade pour le théâtre devient clairement manifeste.

« Un trône élevé de quatre pieds était adossé au mur formant le diamètre. Il était pour l'historienne : position qui la plaçait non seulement bien en face des quatre niches destinées à ses auditeurs, mais qui même, vu que le cercle était petit, ne l'éloignant point trop d'eux, les mettait à même de ne pas perdre un mot de sa narration, car elle se trouvait alors placée comme est l'acteur sur un théâtre, et les auditeurs, placés dans les niches, se trouvaient l'être comme on l'est à l'amphithéâtre<sup>1050</sup>. »

La description des quartiers fait suite au récit et s'achève sur la salle des tortures et des exécutions, qui descend sous la terre de trois cents marches en partant du marchepied d'un autel chrétien. Sade insiste sur l'isolement total des lieux. Nul ne peut s'y introduire, nul ne peut en échapper.

« Jusqu'à quel point ne devait pas être rassuré le scélérat que le crime y conduisait avec une victime ! Il était chez lui, il était hors de France, dans un pays sûr, au fond d'une forêt inhabitable, dans un réduit de cette forêt que, par les mesures prises, les seuls oiseaux du ciel pouvaient aborder, et il y était dans le fond des entrailles de la terre. Malheur, cent fois malheur, à la créature infortunée qui, dans un pareil abandon, se trouvait à la merci d'un scélérat sans loi et sans religion, que le crime amusait, et qui n'avait plus là d'autre intérêt que ses passions et d'autres mesures à garder que les lois impérieuses de ses perfides volontés<sup>1051</sup>. »

Le duc insiste également pour faire murer toutes les portes, comme si l'endroit était en état de siège. Les libertins produisent aussi un règlement intérieur très strict, pour chapeauter un microcosme hors du monde soumis uniquement au mal. La réification y est toujours de mise et aucune victime n'aura de traitement de faveur. « Songez que ce n'est point du tout comme des créatures humaines que nous vous regardons, mais uniquement comme des animaux que l'on nourrit pour le service qu'on en

---

1050 *Ibid.*, p. 46.

1051 *Ibid.*, p. 49.

espère et qu'on écrase de coups quand ils se refusent à ce service<sup>1052</sup>. » Sade achève l'introduction par un récapitulatif des personnages en présence, accentuant encore le côté théâtral du récit.

Duclos entame les récits lors de la première journée et les libertins réclament le plus de détails possibles pour échauffer leur imagination. Les histoires lubriques servent de prétexte à énoncer les grands principes du libertinage avec toujours plus de contradictions et d'approximations, sous-tendues par une bonne dose de mauvaise foi. « Le duc entreprit un éloge du libertinage et prouva qu'il était dans la nature et que plus ses écarts étaient multipliés, mieux ils la servaient<sup>1053</sup>. » À mesure que le récit avance, l'un des garçons nommé Zéphire devient de plus en plus vicieux. Il est sciemment victime mais commence à se comporter comme un libertin. Peut-être n'est-ce au départ qu'une stratégie de survie, mais le fait est que ce comportement change drastiquement. Il est un contre-exemple de la littérature sadienne où la victime change de catégorie ou de classe. Les libertins punissent les jeunes gens qui contreviennent à leurs règles et inscrivent leurs noms dans le livre des punitions qui fait office d'archive concernant l'historique des actions de chacun. Durcet insiste sur la nécessité de voir les malheureux souffrir pour faire réellement son bonheur, ce qui est en accord avec son rôle de financier libertin. « C'est de la vue de celui qui ne jouit pas de ce que j'ai et qui souffre, que naît le charme de pouvoir se dire : Je suis donc plus heureux que lui<sup>1054</sup>. » Les libertins jouissent de la comparaison dès lors qu'ils constatent des inégalités qui leur sont favorables. Leur propension à faire souffrir les incite ensuite à aggraver l'état des malheureux. Il s'agit là de l'essence même de la notion de sadisme. Plus les crimes sont abjects, plus la jouissance engendrée sera grande. Commettre ensuite des crimes mineurs ne procure presque plus de sensation aux libertins qui deviennent petit-à-petit insensibles. « — Il n'y a que deux ou trois crimes à faire dans le monde, dit Curval, et, ceux-là faits, tout est dit ; le reste est inférieur et l'on ne sent plus rien. Combien de fois, sacredieu, n'ai-je pas désiré qu'on pût attaquer le soleil, en priver l'univers, ou s'en servir pour embraser le monde<sup>1055</sup>? » Le récit devient de plus en plus dépravé, les blasphèmes se joignent aux actes de violence sexuelle. « Je renie Dieu, dit Durcet, voilà comme il le faut<sup>1056</sup>. » L'univers sadien qui favorise le mal continue d'appliquer ses lois implicites et intrinsèques pour favoriser les exactions des quatre libertins.

---

1052 *Ibid.*, p. 59.

1053 *Ibid.*, p. 88.

1054 *Ibid.*, p. 163.

1055 *Ibid.*, p. 165.

1056 *Ibid.*, p. 179.

« On s'aperçut ce jour-là que le temps venait favoriser encore les projets infâmes de nos libertins et les soustraire mieux que leur précaution même aux yeux de l'univers entier. Il était tombé une quantité effroyable de neige qui, remplissant le vallon d'alentour, semblait interdire la retraite de nos quatre scélérats aux approches même des bêtes ; car, pour des humains, il n'en pouvait plus exister un seul qui pût oser arriver jusqu'à eux<sup>1057</sup>. »

Un tel isolement de toute la société ne fait que renforcer la fureur lubrique des libertins qui ne croient de toute façon pas qu'une force supérieure transcendante les regarde. Le duc profite des récits de Duclos pour réaffirmer qu'il ne faut surtout pas troubler les inégalités qui proviennent de la nature par des rapports humains artificiels, en particulier par l'entraide. « L'univers ne subsisterait pas un instant si la ressemblance était exacte dans tous les êtres ; c'est de cette dissemblance que naît l'ordre qui conserve et qui conduit tout<sup>1058</sup>. » L'aumône est par essence un crime contre la nature. Durcet en profite pour développer son système de pensée libertin. Il est utile à la nature que les forts abusent des faibles et aggravent leur état pour éviter leur prolifération. « — Eh, que m'importe le crime, répondit Durcet, pourvu que je me délecte. Le crime est un mode de la nature, une manière dont elle meut l'homme. Pourquoi ne voulez-vous pas que je me laisse mouvoir aussi bien par elle en ce sens-là que par celui de la vertu ? Elle a besoin de l'un et de l'autre, et je la sers aussi bien dans l'un que dans l'autre<sup>1059</sup>. » Les libertins poursuivent le débat et rejettent le désir de reconnaissance, parce qu'il témoigne d'une faiblesse du sujet qui risque bien plus de se faire des ennemis que des alliés en cherchant l'aval d'autrui. Suivant le même mécanisme, rendre service pour soi-disant faire le bien, ne sert qu'à flatter l'orgueil ou à essayer d'enchaîner autrui à son service par un système de dettes ou de donnant-donnant. La vertu n'est qu'absurdité et hypocrisie pour les quatre protagonistes. Julie essaie de s'attirer les faveurs des libertins. Sa conduite témoigne d'une certaine stratégie, elle cherche de la protection en se comportant comme eux et en restant soumise simultanément. Les libertins débattent des lois en vigueur contre le libertinage en France, et en concluent qu'elles ne devraient pas exister et que l'État ne devrait pas s'en inquiéter. La conteuse, Duclos, a quelques fois des états d'âme, lorsqu'elle apprend le décès de certaines jeunes filles, mais est rapidement rappelée à l'ordre par les libertins. Ni les larmes, ni l'empathie ne sont tolérées, sous peine de devenir une victime destinée à mourir. Du point de vue de la stratégie narrative, la chose se comprend du fait que Duclos est la première, et que les autres conteuses ne feront que monter en intensité (et sont donc implicitement pires qu'elle).

---

1057 *Ibid.*, p. 207.

1058 *Ibid.*, p. 219.

1059 *Ibid.*, p. 220.

Le divin marquis s'amuse à prodiguer quelques recommandations en aparté au lecteur, cultivant l'ambiguïté de sa position, comme il le fait souvent.

« Enfin, quoi qu'on en puisse dire, chacun a son âme à sauver : et de quelle punition, et dans ce monde et dans l'autre, n'est pas digne celui qui, sans aucune modération, se plairait, par exemple, à divulguer tous les caprices, tous les goûts, toutes les horreurs secrètes auxquels les hommes sont sujets dans le feu de leur imagination ? Ce serait révéler des secrets qui doivent être enfouis pour le bonheur de l'humanité ; ce serait entreprendre la corruption générale des mœurs, et précipiter ses frères en Jésus-Christ dans tous les écarts où pourraient porter de tels tableaux ; et Dieu qui voit le fond de nos cœurs, ce Dieu puissant qui a fait le ciel et la terre, et qui doit nous juger un jour, sait si nous aurions envie d'avoir à nous entendre reprocher par Lui de tels crimes<sup>1060</sup>. »

Sade simule la croyance en Dieu du narrateur, ce qui ne fait que produire un effet encore plus perturbant pour le lecteur. La critique suivante concerne les robins, qui se sentent tellement puissants lorsqu'ils envoient les hommes (surtout innocents) à l'échafaud. Durcet met l'accent sur la perte de l'honneur, qui est aussi agréable à un libertin d'infliger que de subir. Il s'agit d'un principe de démarcation de l'individu qui n'en a plus rien à faire des autres et qui se réjouit donc de sa marginalisation, qui ne fait que renforcer son solipsisme. « Une fois que l'homme s'est dégradé, qu'il s'est avili par des excès, il a fait prendre à son âme une espèce de tournure vicieuse dont rien ne peut plus la sortir<sup>1061</sup>. » La honte devient un plaisir malsain, du fait de l'exclusion et néanmoins de l'intérêt porté au sujet à travers le rejet. Le duc tourne la chose au ridicule et dit qu'il vaut mieux foutre un homme que de le comprendre. La vingt-quatrième journée démarre par une critique de la dévotion. Elle est aussi consolatrice qu'illusoire pour Sade. « Il faut avoir perdu l'esprit pour admettre un Dieu, et être devenu tout à fait imbécile pour l'adorer<sup>1062</sup>. » Les libertins s'extasient ensuite en entendant l'histoire d'un de leur collègue qui fait l'expérience d'une mort imminente pour mieux la dédramatiser. Le livre des punitions s'enrichit de quelques lignes, lorsqu'Aline et Zelmire sont découvertes dans le même lit, illustrant ainsi que même dans le pire des contextes et à un jeune âge, le désir de la chair est sans cesse présent dans l'esprit humain. Les libertins favorisent également la délation entre les victimes, pour s'amuser de ce que même dans la situation la plus précaire, elles continuent de se nuire entre elles. Curval devient de plus en plus oppressant avec

---

1060 *Ibid.*, p. 258.

1061 *Ibid.*, p. 280.

1062 *Ibid.*, p. 284.



Constance qui est enceinte, et la thématique de régulation de la population humaine sur terre apparaît à nouveau, puisque Curval est très satisfait à l'idée de tourmenter Constance et de brûler son foutre, comme le fait un des protagonistes des histoires de Duclos. Curval continue d'énoncer des principes détestables et ne flanche pas dans son libertinage doctrinaire. « Jamais le foutre ne doit ni dicter, ni diriger les principes ; c'est aux principes à régler la manière de le perdre. Et qu'on bande ou non, la philosophie, indépendante des passions, doit toujours être la même<sup>1063</sup>. » Sade résume l'attitude des libertins au proverbe : « l'appétit vient en mangeant. » Plus ils commettent d'exactions, plus ils ressentent le besoin de continuer. Le récit de Duclos s'achève et les quatre scélérats lui promettent - en aparté - la vie sauve lors de leur retour à Paris. Le récit change ensuite, ne devenant plus qu'un plan détaillé de ce qu'il aurait du être une fois achevé. L'horreur ne cesse de progresser. Les démembrements et les meurtres se succèdent, sans aucune retenue, puisque tous ne sont que des hommes-machines. Les épouses sont répudiées dans la quatrième partie, mais Constance est préservée en raison de sa grossesse et Julie trouve grâce auprès de l'évêque. Les libertins se débarrassent des vieilles au profit des historiennes, sous condition de leur laisser la vie sauve. Au final, chaque libertin prend trois personnes sous son aile et les autres sont impitoyablement massacrées. Ainsi s'achève le récit, qui peut très légitimement laisser perplexe, car s'il est un modèle de forme, il n'a pas la saveur philosophique des récits qui mettent en scène Justine et Juliette. On peut observer que si l'athéisme et le rejet de Dieu sont intégraux, les libertins reproduisent la topologie de l'enfer avec leur cachot souterrain et l'isolement intégral. Le libertin le plus maléfique des récits est aussi surnommé celui de l'enfer. En des termes kierkegaardien, l'homme vertueux s'exprimera dans l'éthique et aura plaisir à le faire, avant de retrouver Dieu dans son intériorité solitaire. Le libertin porte un masque dans la sphère éthique et se retire du monde pour pratiquer le mal en toute sécurité.

« Inversement, dans Sade, les ténèbres et l'isolement qu'elles procurent sont libératrices. L'obscurité soustrait à l'oppression de la loi, et protège le libertin. Dans la nuit, se perdent pareillement, sans qu'on puisse assister à l'origine - et c'est là précisément ce qui assure la sécurité du libertin et déclenche chez Rousseau une angoisse sans fond -, la voix de la conscience et les cris des victimes<sup>1064</sup>. »

Il n'est pas question de voix des consciences ou de loi morale chez les libertins, ni de contrat social, ni d'hommes naturellement bons. Leur habitat est l'obscurité, là où ils peuvent transgresser tout ce

---

1063 *Ibid.*, p. 315.

1064 Chantal Thomas, *Sade, la dissertation et l'orgie*, Paris, Rivages Poche / Petite Bibliothèque, 1978, p. 33.

que les conventions humaines et même le bon sens dicteraient de faire. Ils sont une sorte d'association qui agit contre l'humanité et contre l'État. Le duc se plaint d'ailleurs de ce que l'État essaie de faire pour lutter contre les libertins. Dans *Les 120 Journées de Sodome*, il s'agit de transgresser pour transgresser, même les discours philosophiques sont réduits à une portion congrue.

« Il peut paraître étrange que la notion d'*horreur* soit restée inaperçue, alors qu'elle est au centre du rapport entre le libertin et sa victime, alors que ce terme est l'un de ceux qui font charnière entre la dissertation scélérate et la plainte vertueuse. Les horreurs sont pourtant reconnues comme la marque même du libertinage, au plus fort de la contradiction vécue par le libertin, au plus intense de la répugnance de sa victime. Ce signifiant bloqué énonce à la fois, et paradoxalement, le faute - de - mieux libertin et le tout - mais - pas - ça victimal<sup>1065</sup>. »

Dans le château de Silling, l'horreur est une notion qui apparaît encore plus que dans les autres récits. Sade ne raconte plus une histoire, mais affiche l'horreur pour l'horreur. Les victimes n'ont d'ailleurs pas le droit - ou très peu - à la parole. Plutôt qu'une contradiction, c'est une opposition entre le libertin et sa victime qui est vécue, opposition où le libertin a toujours l'avantage, sauf si sa victime parvient à s'enfuir, brisant ainsi le rapport de forces. Les quatre libertins du récit semblent tout de même former une caste à part, dirigeant seuls les autres hommes.

« (...) le secret sadien n'est que la forme théâtrale de la solitude : il désocialise le crime pour un moment ; dans un monde profondément pénétré de parole, il accomplit un paradoxe rare : celui d'un acte muet ; et comme il n'y a jamais de réel, chez Sade, que la narration, le silence du « secret » se confond entièrement avec le blanc du récit : le sens s'arrête<sup>1066</sup>. »

Il y a un réel chez Sade, mais il n'a que peu d'importance. Ce qui n'arrive pas directement au sujet est tout bonnement inutile, de même qu'il y a un univers en-dehors du théâtre, mais que le spectateur ne voit que la scène. Chaque fois que l'on change de décor, il s'agit d'un nouveau microcosme isolé des autres et communiquant très peu avec le monde qui est mis en scène. Chaque libertin règne sur son territoire et fait tout ce qui est en son pouvoir pour se tenir éloigné de la sphère générale des hommes. Les libertins n'ont pas le temps de tergiverser dans leurs pratiques, donc les corps sont immédiatement mis à disposition et la nudité totale ou partielle rapidement affichée. « Dans la cité sadienne, aucune de ces allusions, provocations et esquives dont notre vêtement est l'objet : l'amour

---

1065 Philippe Roger, *Sade, La philosophie dans le pressoir*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1976, p. 137.

1066 Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, p. 20.

s'y fait immédiatement nu ; et en fait de *strip-tease*, on n'y connaît que le « *Troussez !* » brutal par lequel le libertin enjoint à son sujet de se mettre en position d'être examiné<sup>1067 1068 1069</sup>. » Les victimes ne résistent pas ou peu et perdent systématiquement la lutte.

« L'invraisemblance anecdotique est encore plus forte : les victimes (sauf Justine) ne protestent ni ne luttent ; on n'a pas à les maîtriser dans un enclos où les quatre messieurs des *120 Journées* sont seuls, sans aide, sans police ni domestiques, aucun fouteur, aucun Hercule ne se saisit d'une chaise, d'un barreau, pour en assommer le libertin qui l'a condamné à mort<sup>1070</sup>. »

Les meurtres se font souvent dans la sournoiserie et à plusieurs contre un, mais cette invraisemblance anecdotique et narrative est bien réelle. Justine se défend, mais uniquement par la parole, tandis que les victimes des *120 Journées de Sodome* sont plus que jamais des hommes-machines à qui on peut trancher des membres ou prendre la vie comme à de vulgaires marionnettes. Cette hiérarchie des rôles est nécessaire au libertinage. Comme les libertins détiennent une vérité plus haute que les hommes vertueux, ils sont plus individus que les autres.

« L'ordre est nécessaire à la luxure, c'est-à-dire à la transgression ; l'ordre est précisément ce qui sépare la transgression de la contestation. Cela vient de ce que la luxure est un espace d'échange : une pratique contre un plaisir ; les « débordements » doivent être rentables ; il faut donc les soumettre à une économie et cette économie doit être planifiée<sup>1071</sup>. »

Les libertins paient effectivement des contraventions lorsqu'ils dépassent les règles qu'ils ont eux-mêmes établies. Leur règlement est aussi strict qu'il est retors. Il appelle tout simplement à toujours plus de transgressions. Il y a un plaisir dans la perversité et le sadisme qui se déploie tout au long de l'œuvre.

« *En cherchant à déchiffrer le geste du pervers, Sade établira le code de la perversion. Le signe clé lui en est révélé par sa constitution propre, celui du geste sodomite. De près ou de loin pour Sade, tout gravite autour de ce geste, le plus absolu par ce qu'il a de mortel pour les normes de*

---

1067 À une exception près, dont il sera parlé plus tard.

1068 Cette exception réside dans la pratique de l'érotisme, marginale chez Sade.

1069 Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, p. 23.

1070 *Ibid.*, p. 140.

1071 *Ibid.*

l'espèce et en quelque sorte, d'immortel par son recommencement ; le plus ambigu en ce qu'il n'est concevable que par l'existence de ces normes ; le plus apte à la transgression qui ne peut s'effectuer que par l'obstacle de ces normes<sup>1072</sup>. »

Le code de la perversion est tout-à-fait intéressant du point de vue psychologique et même psychiatrique, mais il ne saurait être définitif. En effet, chaque libertin a ses manies propres, et s'il y a des récurrences très manifestes, chaque occasion créera une nouveauté dans la pratique, comme le péché entrant dans le monde chez Kierkegaard. La perversion est constamment partagée entre la répétition des mêmes gestes et le besoin constant de nouveauté. « Le geste singulier du pervers *vide d'un coup tout contenu de parole, puisqu'il est à lui seul tout le fait d'exister*. Mais voici que devenu le personnage type de Sade, le pervers explicite son geste singulier selon la généralité du geste. Du seul fait qu'il parle il requiert la réciprocité de persuasion, et invoque son appartenance à l'espèce humaine<sup>1073</sup>. » Nous précisons que le geste du pervers ne résume pas son existence toute entière, mais que son existence tourne obsessivement autour de la pratique de sa perversion. Il ne parle pas pour s'auto-persuader, mais parce que seule sa parole lui importe et parce qu'il a le privilège de l'imposer à sa victime. « Pour que la complicité avec le pervers puisse seulement naître dans l'interlocuteur normal, il faut d'abord que celui-ci se désintègre en tant qu'individu « raisonnable » ; il ne peut se désintégrer que par un sursaut d'impulsion ou de répulsion que la parole du pervers suscite en lui<sup>1074</sup>. » L'individu a le choix entre être un pervers de même niveau que le libertin, ou être un exécutant complice du libertin, ou être une victime dégoûtée par le libertin. Partant de là, sa parole restera minimisée par rapport à celle du libertin en chef. Celui-ci continuera de vouloir répéter les mêmes pratiques avec des victimes récurrentes et de nouvelles cibles.

« La répétition est d'abord la condition voulue pour que le monstre demeure au niveau de la monstruosité ; si la répétition est purement passionnelle elle reste mal assurée. Afin que le monstre progresse au-delà du niveau proprement atteint, il lui faut d'abord éviter qu'il ne retombe en-deçà ; il ne le peut qu'à condition de répéter ses actes dans l'absolue apathie. Elle seule peut le maintenir dans un état de transgression permanente. En posant cette condition nouvelle au candidat de la monstruosité intégrale Sade introduit une critique du sensible et particulièrement une critique du bénéfice primaire de la transgression, soit de la jouissance inséparable de l'acte<sup>1075</sup>. »

---

1072 Pierre Klossowski, *Le philosophe scélérat*, 1947, Paris, Seuil, 2002, p. 32.

1073 *Ibid.*, p. 34.

1074 *Ibid.*, p. 36.

1075 *Ibid.*, p. 39.

La répétition est, elle aussi, composite. Elle est au croisement entre l'apathie et la passion. Le libertin est apathique jusqu'au moment où il rentre dans un état de rage libidinale. À aucun moment il ne reconnaît la victime comme un égal, mais il est néanmoins ravi de déchaîner sa colère lubrique sur elle. Moralement, le libertin est apathique, puisque jamais il ne commet un meurtre, il recycle juste l'énergie que la nature va réexploiter en mettant un terme à la vie organique d'un homme-machine. Il y a ensuite un cercle vicieux qui se met en action, puisque le libertin est obligé de commettre des crimes, de pire en pire, afin de ressentir quoi que ce soit, et d'arriver à sortir momentanément de l'apathie.

« La répétition apathique de l'acte fait apparaître un nouveau facteur : le nombre, et plus particulièrement le rapport de la quantité et de la qualité dans le sadisme. L'acte passionnellement répété sur le même objet se *déprécie* (ou se diversifie) en faveur *de la qualité de l'objet*. Dès que se multiplie l'objet et que le nombre des objets les déprécie, d'autant mieux s'affirme la *qualité de l'acte même*, répété dans l'apathie<sup>1076</sup>. »

C'est dans cette optique que les libertins ne choisissent que les spécimens d'être humains les plus purs ou les plus beaux, pour avoir le loisir de souiller quelque chose qui a de la valeur aux yeux de la vertu. Le contraste entre le corps magnifique de la victime et l'ignominie de ce qu'elle subit doit être le plus saisissant possible. Le second contraste survient chez les libertins les plus décadents qui se mettent à aimer ce qui est laid, difforme, monstrueux, juste par recherche de l'exceptionnalité et de la transgression. Cette distinction est différente entre les hommes et les femmes libertins, rappelons que Sade donne de l'importance aux deux sexes, mais toujours en leur attribuant des capacités et des traits bien distincts. « Au contraire, plus elle est monstrueuse ou folle, plus elle est femme pleinement, - selon la représentation traditionnelle toujours teintée de misogynie. Elle a cependant des ressources que l'homme ne possédera jamais, mais que le pervers partage avec elle<sup>1077</sup>. » Le besoin de mise en scène théâtralisée accompagne les scènes de luxure dès que possible : la salle principale du château de Silling est elle-même organisée comme une salle de théâtre. « Théâtre réel, théâtre virtuel, c'est autour de cet espace imaginaire que la vie et l'œuvre de Sade se confondent pour faire surgir, comme un nouveau lieu mental, ce que j'appelle le premier théâtre de l'athéisme<sup>1078</sup>. » Les conteuses des *120 Journées de Sodome* font le spectacle dans ce théâtre de l'athéisme et du libertinage, mais force est de remarquer que le public interagit et qu'il est très peu

---

1076 *Ibid.*, p. 42.

1077 *Ibid.*, p. 45.

1078 Annie Le Brun, *On n'enchaîne pas les volcans*, Paris, Gallimard, 2006, p. 31.

discipliné, puisqu'entre chaque histoire, il en profite pour commettre des excès. Les libertins saisissent l'occasion pour confronter grandement leur subjectivité à celle de leurs confrères dont on raconte les exactions et font tout pour les dépasser. C'est un véritable concours de libertinage qui a lieu, où le superlatif et la transgression règnent en maître. « Le scandale de Sade est d'avoir eu la prodigieuse honnêteté de penser à partir de sa singularité sexuelle et, en même temps, de proclamer que cette singularité détermine *absolument* sa conception du monde, quand tous, même en vain, s'efforcent au contraire de *relativiser* leur particularité pour se soumettre à l'ordre commun<sup>1079</sup>. » À l'évidence, Sade hurle sa singularité à la face de toute la société, et le fait par le biais de ses passions sexuelles non refoulées. Il dispose de tout son temps pour écrire des romans théâtralisés, étant lui-même enfermé, à la fois tellement libre d'écrire et totalement dans les fers. La solitude et l'enfermement conditionnent très certainement son style d'écriture. « Alors le théâtre dans tout cela ? Et s'il y va d'une telle solitude qui détermine même une conception du monde - Sade invente le mot d'*isolisme* -, comment la forme essentiellement sociale et socialisée du théâtre peut-elle en rendre compte<sup>1080</sup>? » Elle en rend compte en mettant en scène des hommes-machines qui ne peuvent échapper à leur condition, tout en cherchant toujours à la dépasser. Mais les libertins les plus chevronnés n'échappent pas à la nature et ne sauraient réellement dépasser la condition humaine. Les vertueux, quant à eux, ont le mérite de parvenir à vivre tant bien que mal dans la société des hommes, mais Sade s'y refuse. Il faut absolument en passer par l'athéisme et remettre la nature en haut de la hiérarchie cosmique.

*« Quel est-il en effet ce fantôme exécrationnel,  
 Ce jean-foutre de Dieu, cet être épouvantable  
 Que rien n'offre aux regards ni ne montre à l'esprit,  
 Que l'insensé redoute et dont le sage rit,  
 Que rien ne peint aux sens, que nul ne peut comprendre,  
 Dont le culte sauvage en tous temps fit répandre  
 Plus de sang que la guerre ou Thémis en courroux  
 Ne purent en mille ans en verser parmi nous ?  
 J'ai beau l'analyser, ce gredin déïfique,  
 j'ai beau l'étudier, mon œil philosophique  
 Ne voit dans ce motif de vos religions  
 Qu'un assemblage impur de contradictions  
 Qui cède à l'examen sitôt qu'on l'envisage,*

---

1079 *Ibid.*, p. 33.

1080 *Ibid.*, p. 34.

*Qu'on insulte à plaisir, qu'on brave, qu'on outrage,  
Produit par la frayeur, enfanté par l'espoir,  
Que jamais notre esprit ne saurait concevoir,  
Devenant tour à tour, aux mains de qui l'érige,  
Un objet de terreur, de joie ou de vertige,  
Que l'adroit imposteur qui l'annonce aux humains  
Fait régner comme il veut sur nos tristes destins,  
Qu'il peint tantôt méchant et tantôt débonnaire,  
Tantôt nous massacrant, ou nous servant de père,  
En lui prêtant toujours, d'après ses passions,  
Ses mœurs, son caractère et ses opinions :  
Ou la main qui pardonne ou celle qui nous perce.  
Le voilà, ce sot Dieu dont le prêtre nous berce<sup>1081</sup>. »*

La seule alternative à l'athéisme est la croyance en un Dieu maléfique, dont Sade arrive au moins à concevoir l'essence. « En fait, bien au-delà du blasphème dont il ne se prive jamais, Sade ne cessera de voir dans l'idée de Dieu le plus révoltant *manque d'être*<sup>1082</sup>. » Ce manque d'être vient du fait - comme nous l'avons déjà signalé - du non interventionnisme de Dieu dans sa création. Il ne peut être amour et se comporter comme il le fait avec les hommes sans être contradictoire et infect à la définition de la raison que se fait Sade.

« C'est de cette façon simple et terrible que Sade nous incite à penser, quitte à nous entraîner au fond de l'horreur, en nous faisant basculer, par cette théâtralisation focalisante, dans l'abîme de la plus affolante perte d'identité érotique, où, soudain fascinés par ce qui nous répugne le plus, nous ne savons plus qui nous sommes. On ne pourrait d'ailleurs évaluer jusqu'où remonte l'athéisme de Sade si on ne voyait pas à quel point son mouvement se confond là avec cette détermination spectaculaire de nous ébranler au plus profond de nous-mêmes, pour ne pas s'arrêter de mettre en lumière l'imbrication essentielle de la pensée et du corps<sup>1083</sup>. »

---

1081 *Ibid.*, p. 37, extrait du poème *La Vérité*, Marquis de Sade, 1787.

1082 Annie Le Brun, *On n'enchaîne pas les volcans*, Paris, Gallimard, 2006, p. 38.

1083 *Ibid.*, p. 65.

Dieu est absent ou maléfique ? Fort bien, le libertin n'a plus qu'à être apathique et foncièrement mauvais. À charge au lecteur de se laisser dissoudre dans la lecture sadienne, ou d'y résister en prenant de la distance par rapport à l'irréalisme des propos.

« Non que Sade joue sur l'irreprésentable, l'indicible, comme certains ont cherché à nous le faire croire. C'est tout le contraire, c'est parce qu'il veut tout dire qu'il se fait l'infatigable metteur en scène du désir, afin d'en découvrir sans cesse les spectacles aussi arbitraires qu'éphémères, nous conduisant à percevoir en même temps le néant sur lequel ceux-ci apparaissent et disparaissent<sup>1084</sup>. »

Cela fait effectivement partie de l'écriture sadienne de vouloir tout dire, ou de dire l'indicible pour reprendre la formule lovecraftienne, mais c'est plus au niveau de l'irréalisme que se joue la fracture. Soit le lecteur se plaît à croire en ce qu'il lit, soit il procède à une distinction entre les écrits et le réel qu'il connaît, puisque l'univers sadien n'est pas celui des hommes, mais une simple représentation cauchemardesque de ses pensées.

« Voici presque vingt ans que, considérant l'apparition des *Cent Vingt Journées de Sodome* en plein XVIII<sup>e</sup> siècle, j'y ai vu l'équivalent d'un *bloc d'abîme* déchirant définitivement l'horizon des Lumières. Le temps passant, j'ai continué de m'étonner de l'ampleur du séisme qui s'est ensuivi dans les profondeurs de la pensée jusqu'à aujourd'hui<sup>1085</sup>. »

*Les 120 Journées de Sodome* sont totalement à part des autres productions intellectuelles des Lumières, indéniablement. L'œuvre a profondément marqué les esprits et ne cessera pas de le faire à différents niveaux. Si la philosophie naturelle mécaniciste tournée vers le mal et le libertinage fanatique n'ont plus que peu d'adeptes, les questions posées sur l'athéisme, la sexualité et l'individu continuent de fasciner. « [...] l'univers sadien commence avec *Les Cent Vingt Journées de Sodome* qui tiennent plus du tremblement de terre que du point final<sup>1086</sup>. » *Les 120 Journées de Sodome* sont un excellent point de départ de la pensée sadienne qui s'exprimera à son apogée dans les deux dernières versions de l'histoire de Justine et dans celle de Juliette. Sade se réclame philosophe, à la fois sérieusement et ironiquement, pour agacer ses interlocuteurs et les

---

1084 *Ibid.*, p. 68.

1085 *Ibid.*, p. 79.

1086 *Ibid.*, p. 80.



autorités. « « La philosophie doit tout dire<sup>1087</sup>. » Car ce ne sont rien de moins que les moyens de *représenter l'irreprésentable* que Sade invente là<sup>1088</sup>. » Concernant le château : « [...] on quitte simplement la réalité pour basculer dans l'irréalité d'un lieu qui devient le monde, ou plus exactement le cœur enfoui du monde<sup>1089</sup>. » Cette très belle formule illustre encore que dans son solipsisme, Sade déplace la scène de théâtre qui va délimiter le monde dans son entièreté. Ce qui se passe ailleurs est disqualifié et vain, car ne dépendant pas directement du récit.

« Elle n'a pas d'autre origine, l'insoutenable lumière que Sade ne va plus cesser de reporter sur la libre-pensée, pour l'arracher au flou des justifications - moralistes, humanistes, idéologiques... - auxquelles recourent d'ordinaire les hommes pour ne pas affronter la férocité de leurs désirs. Et cela est à mettre au compte de la radicale nouveauté du mode de représentation que Sade invente ici pour s'assurer du caractère absolument athée de sa « façon de penser », puisqu'il parvient, *in vitro*, à se donner ainsi les moyens de réaliser l'opération à laquelle il va désormais se livrer systématiquement pour éprouver toutes les idées au feu des passions, *littéralement et dans tous les sens*<sup>1090</sup>. »

Sade parvient effectivement à amener le lecteur à se poser la question sur son propre positionnement sexuel et éthique. Tout ce qu'il entreprend, y compris limiter le monde à son roman de façon complètement arbitraire, est une invitation subtile à s'interroger, dans la subjectivité la plus totale, sur le thème de la liberté individuelle avec l'égoïsme comme principe premier, ce sur quoi nous allons insister dans la section finale consacrée à Sade.

---

1087 Formule de clôture de *Juliette ou les prospérités du vice*, 1797.

1088 Annie Le Brun, *On n'enchaîne pas les volcans*, Paris, Gallimard, 2006, p. 85.

1089 *Ibid.*, p. 88.

1090 *Ibid.*, p. 99.

### 3.1.2 : Brûler Sade !

C'est en 1953 que Simone de Beauvoir publie *Faut-il brûler Sade ?* Elle se livre à une étude psychologique de l'auteur et examine son athéisme, la pratique du mal et son rapport pour le moins singulier et hyperbolique à la sexualité. La présente section a pour but de peser le pour et le contre, montrant ainsi que brûler les écrits de Sade - et peut être même le brûler en effigie - est une option viable pour les moralistes, mais que comme nous l'évoquions précédemment, il vaut néanmoins la peine d'être lu. Le premier élément qui choque les âmes sensibles est sa critique forcenée des prêtres, qui bien qu'elle en diffère sur la forme, n'est pas sans rappeler celle de Kierkegaard.

« [...] la veine religieuse est une constante de l'imagerie licencieuse. Il est même une tradition de s'y référer à un clergé qui aurait fait vœu de libertinage. À dénoncer, en effet, les dangers de la chair, les représentants de l'Église en sont la cible favorite, en même temps que la source intarissable d'images qui, à la chose représentée, ajoutent la gaieté de nous faire chaque fois assister au plus incongru retour du corps chez des êtres essentiellement occupés à le nier<sup>1091</sup>. »

L'hypocrisie kierkegaardienne chez les prêtres est hyperbolique chez Sade. Ils ne sont pas juste fainéants et carriéristes, ils font exactement l'inverse de ce en quoi leurs vœux sont supposés consister. Le pape lui-même est un fervent défenseur de la philosophie naturelle dans *Juliette ou les prospérités du vice*. Les représentants de l'Église ne sont pas seulement la cible des tentations charnelles, ils sont des consommateurs lubriques invétérés. Comme tous les libertins qui se cachent pour procéder à des orgies, les prêtres affichent le célibat et l'abstinence dans la sphère mondaine. La religion, en plus de nier tous ces méfaits, est la cause première de violence dans le monde. « On évalue à plus de cinquante millions d'individus les pertes occasionnées par les guerres ou massacres de religion. En est-il une seule d'entre elles qui vaille seulement le sang d'un oiseau<sup>1092</sup>? » Cette citation a un double effet. Elle attire l'attention sur la valeur d'une vie, y compris animale, et déprécie les religions vis-à-vis de la nature. Au risque de le répéter, Dieu est la pire invention de l'homme pour Sade. « L'idée d'une telle chimère [Dieu] est, je l'avoue, le seul tort que je ne puisse

---

1091 Annie Le Brun, *Attaquer le soleil*, Paris, Musée d'Orsay / Gallimard, 2014, p. 183.

1092 Marquis de Sade, Notes pour *La Vérité*, vers 1787.

pardonner à l'homme<sup>1093</sup>. » Combinant le matérialisme et le réalisme, Sade ne peut concevoir un être divin qui ne se manifeste pas dans sa création. Le roi des cieux devrait d'abord être celui de la terre de par sa présence.

« Le fait est qu'au-delà de son anticléricalisme féroce, Sade ne s'arrête pas à constater la souveraineté de son esprit devant l'illusion divine, comme la plupart des philosophes athées de son temps. Non seulement saisi par l'inanité de l'idée de Dieu, il ne peut pas non plus admettre le besoin de servitude infinie qui génère ce « fantôme exécrationnel » se confondant, à ses yeux, avec le plus révoltant manque d'être<sup>1094</sup>. »

Ce manque d'être est d'autant plus détestable à Sade, que ce Dieu supposément bon fait constamment l'inverse de ce que les hommes croient de lui, de par sa simple inaction. Ainsi, en poussant le concept de Dieu à ses limites, Sade en conclut son inexistence ou son caractère maléfique. Pire encore, dans sa non existence, Dieu parvient tout de même à faire régner le mal entre les hommes au nom de fausses vertus. Le concept d'un Dieu qui n'existe pas suffit à faire du monde un endroit pire qu'il ne devrait l'être. « En conséquence, c'est le monde entier que Sade est amené à reconsidérer, ne se laissant nullement arrêter comme ses contemporains affolés par le néant qui menace l'horizon de l'incroyance<sup>1095</sup>. » Le Dieu d'amour n'en est pas un et les hommes le louent pour de mauvaises raisons. « L'idée d'un Dieu ne naquit jamais chez les hommes que quand ils craignirent ou qu'ils espérèrent ; c'est à cela seul qu'il faut attribuer la presque unanimité des hommes sur cette chimère<sup>1096</sup>. » La crainte de Dieu est un mauvais prétexte, car si Dieu est amour, il suffirait de l'aimer. Mais les gouvernements et le clergé profitent de la peur inhérente à l'homme pour en faire une crainte tout court, une crainte de tout, et surtout des institutions. Quant à l'espoir, il peut sournement se transformer en une soumission supplémentaire, puisqu'il se nourrit de la promesse d'une entité supérieure non agissante. En plaçant leurs espoirs en Dieu, les hommes se soumettent et arrêtent d'agir, au nom d'un fatalisme inéluctable qui les dépasse. « En fait, Sade ne se lassant jamais de traquer en l'homme ce qui le fait renoncer à sa souveraineté, c'est, bien au-delà de la religion, toute forme de religiosité qui s'en trouve menacée<sup>1097</sup>. » Lorsque Kierkegaard rejette la foule et replace l'individu face à Dieu, il établit l'individu dans une relation unique et spirituelle au

---

1093 Marquis de Sade, *Histoire de Juliette*, op. cit., vol. III, 1998, p. 195.

1094 Annie Le Brun, *Attaquer le soleil*, Paris, Musée d'Orsay / Gallimard, 2014, p. 184.

1095 *Ibid.*

1096 Marquis de Sade, Notes pour *La Vérité*, vers 1787.

1097 Annie Le Brun, *Attaquer le soleil*, Paris, Musée d'Orsay / Gallimard, 2014, p. 188.

créateur. Sade fait à nouveau l'inverse. Il n'y a pas de réconciliation possible. Dans la pensée sadienne, Dieu est un obstacle à la souveraineté de l'individu. Il n'est pas question d'Abraham comme chevalier de la foi, Sade s'arrête aux héros tragiques, selon lui bien plus utiles à l'humanité. « Ces poches de vide où nous célébrons les fantômes derrière lesquels nous nous dissimulons à nous-mêmes il n'en est aucune que Sade ne se propose de crever<sup>1098</sup>. » Ces fantômes seront les mêmes chez Stirner : toute institution qui limite la liberté individuelle et essaie de la faire entrer dans un carcan est à proscrire. Ce type de formule très classique et assez redondante rend néanmoins compte assez simplement de la teneur philosophique des écrits. Sade, lorsqu'il récuse la religion, profite de cette impulsion pour rejeter à l'identique l'immortalité de l'âme.

« Que les sectateurs de l'imbécile système de l'immortalité de l'âme n'aillent pas nous donner son universalité pour preuve de sa réalité. Rien n'est aussi simple que la prodigieuse étendue de cette opinion : elle contient le fort, elle console le faible ; en fallait-il plus pour la propager ? [...] Qu'est-ce, en effet, que cette âme, sinon le principe de sensibilité ? [...] Ainsi, dès que le corps cesse de vivre, la sensibilité ne peut plus s'exercer ; il ne peut plus y avoir d'idées, ni par conséquent de pensée<sup>1099</sup>. »

Sade souligne que l'immortalité de l'âme est une nouvelle invention pour manipuler les hommes grâce à la crainte de la mort. Cette croyance n'est de toute façon pas universelle, parce qu'il suffit d'un seul homme qui la conteste pour invalider cette caractéristique. Sade le fait justement, et il se trouve ne pas être le seul. Tous les croyants s'illusionnent. Le fort est content de pouvoir se maintenir éternellement dans la force et le faible croit en une consolation ou en un dédommagement dans l'après-vie. Cependant, dans la pensée sadienne, l'âme n'est pas séparée du corps, ni unie au corps. Elle n'existe tout simplement pas. Le corps est doté d'un intellect et d'une raison, eux-mêmes provenant de l'activité des organes et des fluides. Cela suffit largement à forger une personnalité capable d'expérimenter et d'évoluer en tant qu'individu souverain. L'athéisme sadien ayant la nature pour support et la raison pour guide, il se permet de rejeter tout ce qui provient des artifices humains. « Ainsi l'athéisme, acte suprême de la raison normative, doit instituer le règne de l'absence totale des normes<sup>1100</sup>. » C'est ce que font les libertins dans leurs pratiques. Ils se réunissent pour se livrer à des actes en-dehors des normes, en repoussant toujours plus loin les limites de la transgression. La description des scènes libertines est à l'image du désir transgressif de Sade.

1098 *Ibid.*

1099 Marquis de Sade, *La Nouvelle Justine*, op. cit., vol. II, 1995, p. 581.

1100 Pierre Klossowski, *Le philosophe scélérateur*, 1947, Paris, Seuil, 2002, p. 19.

L'imagination se met au service de la subversion pour dépasser les bornes de la réalité qui n'en finit pas de limiter l'action. L'auto-description de Sade a le mérite d'être en adéquation avec ce que ses écrits expriment.

« *Impérieux, colère, emporté, extrême en tout, d'un dérèglement d'imagination sur les mœurs qui de la vie n'a eu son pareil, athée jusqu'au fanatisme, en deux mots me voilà et encore un coup tuez-moi ou prenez-moi comme cela car je ne changerai pas. Ils ont choisi de le tuer, d'abord à petit feu dans l'ennui des cachots, et puis par la calomnie et l'oubli ; cette mort-là, il l'avait lui-même souhaitée : La fosse une fois recouverte, il sera semé au-dessus des glands afin que par la suite... les traces de ma tombe disparaissent de la surface de la terre, comme je me flatte que ma mémoire s'effacera de l'esprit des hommes... De ses dernières volontés, celle-ci seule fut respectée, mais très soigneusement : le souvenir de Sade a été défiguré par des légendes imbéciles<sup>1101</sup> ; son nom même s'est dilué dans les mots pesants : sadisme, sadique ; ses journaux intimes ont été perdus, ses manuscrits brûlés - les dix volumes des *Journées de Florbelle* à l'instigation de son propre fils -, ses livres interdits ; si vers la fin du XIX<sup>e</sup>, Swinburne et quelques curieux s'intéressent à son cas, il faut attendre Apollinaire pour qu'une place lui soit rendue dans les Lettres françaises ; encore est-il loin de l'avoir officiellement conquise : on peut feuilleter des ouvrages compacts et minutieux sur « les Idées au XVIII<sup>e</sup> », voire sur « la Sensibilité au XVIII<sup>e</sup> », sans y relever une fois son nom<sup>1102</sup>. »*

Du point de vue mécaniciste, Sade ne peut changer que partiellement, et s'il le fait, il contrevient à ce que la nature a placé en lui et ne provoquera que son propre malheur. Si Sade avait professé la vertu, il aurait été certainement encore bien plus infortuné qu'il ne l'a été, comme Justine. Selon lui, peu importe ce qu'il a été ou ce qu'il aurait pu être à la place, sa propre existence et sa mort n'ont eu aucun impact sur le cours de l'univers et n'auraient pas pu en avoir. C'est dans l'optique naturelle qu'il donne des consignes pour sa mise en terre. La nature recyclera son énergie et son nom sera oublié. Beauvoir constate que cela se produit, mais jusqu'à un certain point, et encore, son propos date de 1955.

---

1101 Le vieux Sade se faisant apporter des paniers de rose, les respirant voluptueusement et les souillant ensuite avec un rire sardonique dans la boue des ruisseaux : les journalistes d'aujourd'hui nous ont appris comment se fabrique ce genre d'anecdotes.

1102 Simone de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade ?*, 1955, Paris, Gallimard, 2011, p. 14.

Du point de vue humain, sociétal, littéraire, Sade a donné son nom à une notion devenue courante de psychologie, a marqué l'histoire de la littérature, est encore lu de nos jours, et ses écrits intéressent de nombreux chercheurs. Le bilan se situe loin de l'oubli collectif qu'il anticipait.

« Sade a tenté de convertir son destin psycho-physiologique en un choix éthique ; et de cet acte par lequel il assumait sa séparation, il a prétendu faire un exemple et un appel : c'est par là que son aventure revêt une large signification humaine. Pouvons-nous sans renier notre individualité satisfaire nos aspirations à l'universalité ? ou est-ce seulement par le sacrifice de nos différences que nous pouvons nous intégrer à la collectivité<sup>1103</sup>? »

L'attitude existentielle sadienne témoigne effectivement d'un positionnement éthique amoral, à tendance fortement immorale. L'homme-machine n'a pas réellement d'aspiration à l'universalité, en-dehors de l'athéisme et de la nature. Très vite, l'égoïsme se heurte à l'humanité dans son ensemble et à ses conventions. La défaite est inévitable et inéluctable. La volonté individuelle ne fera pas ployer les autres hommes et l'univers, même le roi soleil n'a pu y parvenir. Kierkegaard et Sade se rejoignent sur ce point précis : ce n'est qu'en sacrifiant nos différences que l'on peut intégrer la collectivité ou la sphère générale. Mais, ce faisant, l'individu perd son exceptionnalité. Pour la conserver, il devient martyr ou prisonnier. « C'est le paradoxe et, en un sens, le triomphe de Sade, que pour s'être entêté dans ses singularités, il nous aide à définir le drame humain dans sa généralité<sup>1104</sup>. » Le message des trois auteurs principaux abordé dans cet écrit est très clair : veux-tu être individu, ou un homme comme les autres dans le général ? Si tu veux être individu, ne renonce à rien de ton exceptionnalité, de ton unique, mais ta relation à autrui va en pâtir. C'est ce que fait Sade à travers ses écrits. « De sa sexualité il a fait une éthique, cette éthique il l'a manifestée dans une œuvre littéraire ; c'est par ce mouvement réfléchi de sa vie d'adulte que Sade a conquis sa véritable originalité. La raison de ses goûts nous demeure obscure ; mais nous pouvons saisir comment de ces goûts il a fait des principes, et pourquoi il a porté ceux-ci *jusqu'au fanatisme*<sup>1105</sup>. » Et ce fanatisme que dénonce Stirner, chacun des trois penseurs le pratique à sa manière : Kierkegaard dans la foi, Stirner dans l'égoïsme et Sade dans les préceptes libertins. Il récuse l'universalité des lois qui n'ont d'universel que l'apparence. Son rapport au monde est éminemment subjectif, ce qui est un prérequis évident et nécessaire à l'édifice solipsiste.

---

1103 *Ibid.*, p. 15.

1104 *Ibid.*

1105 *Ibid.*, p. 19.

« [...] c'est un monde régi par ces lois universelles qu'il juge abstraites, fausses, injustes ; quand en leur nom la société s'autorise au meurtre, Sade se retire avec horreur. Il faut bien mal le comprendre pour s'étonner qu'au lieu de solliciter un poste de commissaire du peuple en province, qui lui eût permis de torturer et de tuer, il se soit discrédité par son humanité ; suppose-t-on qu'il « aimait le sang » comme on aime la montagne ou la mer ? « Faire couler le sang » était un acte dont la signification pouvait en certaines circonstances être pour lui exaltante ; mais ce qu'il demandait essentiellement à la cruauté c'est qu'elle lui révélât comme conscience et liberté en même temps que comme chair des individus singuliers et sa propre existence ; juger, condamner, voir mourir à distance des personnes anonymes, il s'y refuse. Il n'a rien tant haï dans la vieille société que sa prétention, dont il a été la victime, à juger et à punir : il ne saurait excuser la Terreur. Quand le meurtre se fait constitutionnel, il n'est plus que l'odieuse expression de principes abstraits : il devient inhumain<sup>1106</sup>. »

Le meurtre et la torture qu'exercent les libertins sont en tension entre le caractère foncièrement mécanique de l'homme et la relation éminemment subjective qui existe entre le bourreau et la victime. Quitte à exercer la cruauté, autant qu'elle soit subjectivement vécue dans la chair d'un torturant et d'un torturé, dans une intensité que l'anonymat et l'objectivité ne peuvent jamais offrir. Lorsque la politique se mêle de massacrer sa propre population, la déshumanisation devient totale dans l'acte de donner la mort.

« C'est que par ces grossières hécatombes la politique démontre avec trop d'évidence qu'elle considère les hommes comme une simple collection d'objets : alors que Sade exige autour de lui un univers peuplé d'existants singuliers ; le « mal » dont il avait fait son refuge s'évanouit quand le crime est revendiqué par la vertu ; la Terreur, qui s'exerce avec bonne conscience, constitue la plus radicale négation du monde démoniaque de Sade<sup>1107</sup>. »

La contradiction est multiple. Sade dans son monde maléfique ne se réclame pas de la vertu. Ce qu'il fait est mal vis-à-vis de la morale et il le sait parfaitement bien. Mais le mal qu'il pratique est un moindre mal par rapport à celui des gouvernements qui exercent une violence inouïe sur le peuple, tout en se réclamant pourtant de la vertu. C'est en se tenant à l'écart des affaires des hommes de la sphère générale que le libertin se préserve de l'hypocrisie ambiante.

---

1106 *Ibid.*, p. 31.

1107 *Ibid.*

Dans l'égoïsme puis dans le solipsisme, il ne saurait y avoir d'hypocrisie, puisque selon la formule kierkegaardienne, le moi se rapporte à lui-même.

« Peut-être si sa formation affective eût été différente, il aurait pu contrarier ce destin ; mais toute sa vie il apparaît comme un égocentriste forcené ; son indifférence aux événements extérieurs, ses obsédants soucis d'argent, les soins maniaques dont il entoure ses débauches, le délire d'interprétation ébauché à Vincennes et l'aspect schizophrénique de ses rêves révèlent un tempérament radicalement introverti. Cette coïncidence passionnée avec soi-même, si elle lui a assigné ses limites, a aussi donné à sa vie ce caractère exemplaire qui fait que nous l'interrogeons aujourd'hui<sup>1108</sup>. »

Le biographique vient renforcer les écrits et les expliquer partiellement, bien que nous ne voulions pas faire grand cas du psychologisme. Il est toujours possible de souligner l'introversion de Sade qui se traduit par son écriture cryptique et son manque d'implication émotionnelle, en tant que sujet supposément ressentant et pas uniquement rationnel. Autrui et le monde sont des sources de déplaisir et de déconvenue, il convient donc de s'en tenir éloigné, ou coupé. Les libertins réifient leurs victimes pour ces mêmes raisons, n'étant eux-mêmes que des hommes-machines que le lecteur est autorisé à regarder agir, mais à une distance respectable, toujours maintenue. L'individu Sade est le metteur en scène d'un monde où la subjectivité règne en maître, tout en étant toujours hors de portée d'un partage avec autrui. « C'est au contraire l'alliance d'appétits sexuels ardents avec un « isolisme » affectif radical qui m'apparaît comme la clé de son érotisme<sup>1109</sup>. » Il ne saurait y avoir d'engagement émotif dans l'acte sexuel sadien. Cela ne serait que faiblesse et compromission. Le libertin prend, mais ne donne pas. Il exécute éventuellement une requête sexuelle mécaniquement, mais c'est bien tout. Seule la jouissance compte, mais elle reste solitaire, même en plein milieu d'une orgie. « La malédiction qui pèse sur Sade - et que son enfance seule pourrait nous expliquer - c'est cet *autisme* qui lui interdit de jamais s'oublier et de jamais réaliser la présence d'autrui<sup>1110</sup>. » Ce terme d'autisme est formidable et rend bien compte de la bulle, de la paroi, de la membrane qui séparent Sade des autres hommes. Il refuse catégoriquement de s'investir personnellement et affectivement dans une relation à autrui. L'écriture est donc bien pratique, puisqu'elle éveille les consciences au devenir individu souveraine, mais le préserve dans un même temps d'une relation personnelle au lecteur et d'un face-à-face réel avec un autre être humain, lui aussi doté d'un corps,

---

1108 *Ibid.*, p. 35.

1109 *Ibid.*, p. 38.

1110 *Ibid.*, p. 39.



d'un intellect et d'une parole possiblement contradictoire à la sienne. Son rapport aux femmes est encore plus particulièrement marqué par cette distanciation.

« Sade peut bien écrire à M<sup>me</sup> de Sade que son seul tort a été de *trop aimer les femmes*, il s'agit là d'une lettre officielle et hypocrite ; et c'est par une dialectique romanesque qu'il leur donne dans ses livres les rôles les plus triomphants : la méchanceté fait chez elles un saisissant contraste avec la douceur traditionnelle de leur sexe ; quand elles surmontent par le crime leur abjection naturelle, elles démontrent avec plus d'éclat qu'un homme qu'aucune situation ne saurait entraver l'essor d'un cœur audacieux ; mais si elles deviennent imaginairement les plus magnifiques bourreaux, c'est que dans la réalité ce sont des victimes nées : serviles, larmoyantes, mystifiées, passives, à travers toute son œuvre percent le mépris et le dégoût qu'en vérité Sade éprouvait à leur égard<sup>1111</sup>. »

Le rapport à la féminité chez Sade est très complexe, voire potentiellement paradoxal, et dans tous les cas, pluriel. Sa misogynie, par moment apparente, côtoie allègrement son progressisme et ses propos réservés au bien-être des femmes qu'il encourage à se libérer de leurs entraves autant que les hommes. Sade a trop aimé les femmes, à tel point qu'il en fait les plus hideux bourreaux et les plus pathétiques victimes, tantôt Juliette, tantôt Justine. Le corps de la femme est de toute façon prétexte à tous les excès et à toutes les exactions. « [...] la jouissance ne comporte ni échange, ni don, ni réciprocité, ni gratuite magnificence : son despotisme est celui de l'avarice qui choisit d'anéantir ce qu'elle ne peut assimiler<sup>1112</sup>. » Si l'érotisme met en avant le corps d'autrui et la notion de partage sensuel du plaisir, le libertin, une fois qu'il est face à l'évidence qu'autrui ne peut être absorbé par lui-même, choisi de souiller et de détruire l'altérité qui lui résiste. La pornographie douce est trop ennuyeuse pour Sade qui la laisse volontiers aux poètes et aux peintres. « À partir du scandale de 1763 l'érotisme de Sade n'est plus seulement une attitude individuelle : c'est aussi un défi à la société. Dans une lettre à sa femme, Sade explique comment de ses goûts il a fait des principes : *Ces principes et ces goûts sont portés par moi jusqu'au fanatisme*, écrit-il, *et le fanatisme est l'ouvrage des persécutions de mes tyrans*<sup>1113</sup>. » Sade part donc de l'individuel pour aller vers l'universel, ce qui ne saurait être compatible avec la définition et l'essence de l'universalité. À l'envers de la loi morale, il érige sa volonté capricieuse en système pseudo-universel et le sait pertinemment bien.

---

1111 *Ibid.*, p. 43.

1112 *Ibid.*, p. 45.

1113 *Ibid.*, p. 47.

Quant au fanatisme, il est une insurrection individuelle contre toute forme d'autorité coercitive, une surréaction.

« Dans *Les Journées de Sodome*, les *fantaisies* sont d'abord racontées avant d'être pratiquées : par ce dédoublement l'acte devient un spectacle que l'on considère à distance dans l'instant où on l'exécute ; ainsi conserve-t-il la signification qu'obscurcissait une fougue solitaire et bestiale ; car si le débauché coïncidait exactement avec ses gestes, et la victime avec ses émotions, liberté et conscience se perdraient dans l'égaré de la chair ; celle-ci ne serait que souffrance imbécile, celui-là volupté convulsive ; grâce aux témoins rassemblés autour d'eux se maintient une présence qui aide le sujet à demeurer lui-même présent. C'est à travers des représentations qu'il espère s'atteindre et pour se voir il faut être vu ; tyrannisant une victime, Sade est objet pour ceux qui le regardent ; inversement : en contemplant sur une chair qu'il viole les violences qu'il supporte, il se ressaisit comme sujet au sein de sa passivité ; la confusion du pour-soi et du pour-autrui s'accomplit. Des complices sont singulièrement nécessaires pour douer la sexualité d'une dimension démoniaque ; c'est par eux que l'acte commis ou subi revêt une forme sûre au lieu de se diluer en moments contingents ; en devenant réel tout forfait s'avère possible, ordinaire, on se familiarise avec lui si intimement qu'on a peine à le juger condamnable ; pour s'étonner, pour s'effrayer, il faut se contempler de loin, à travers des yeux étrangers<sup>1114</sup>. »

Les conteuses des *120 Journées de Sodome* sont des expertes en libertinage qui narrent leurs anecdotes les plus croustillantes aux quatre libertins en chef qui vont s'empresser de les imiter. Cette mise en scène est une nouvelle mise à distance de l'action scénarisée. Notons toutefois que dans l'imitation, les libertins renoncent à une part non négligeable d'individualité, au détriment de l'originalité et de la singularité. Mais le libertinage est aussi une répétition effrénée des mêmes rituels. En suivant le script, ils prennent de la distance avec le premier degré de l'interprétation et de la souffrance. Ils vérifient au passage que les actes sont bien réalisables et luxurieux. Les complices et autres hommes de main contribuent au réalisme et le lecteur vient parachever l'édifice ballotté entre le fantasme irréaliste et l'implacable réalité qui s'organise et se décompose en mécanismes. La littérature permet de préparer tous ces meurtres fictifs. « Ce n'est pas par le meurtre que s'accomplit l'érotisme de Sade ; c'est par la littérature<sup>1115</sup>. » Effectivement, Sade n'est pas un assassin, du moins factuellement, rien n'est prouvé. Qui plus est, la littérature permet d'exprimer bien plus de choses à travers les meurtres que de réelles mises à mort ne le feraient, en particulier en

---

1114 *Ibid.*, p. 52.

1115 *Ibid.*, p. 54.

mélangeant les niveaux de langage et les champs de réflexion. « Ainsi s'expliquent son art et sa pensée ; s'il se revendique, c'est toujours en essayant dans un même mouvement de s'excuser. Son œuvre est une entreprise ambiguë pour aller jusqu'au bout du crime tout en abolissant sa culpabilité<sup>1116</sup>. » Sade ne s'excuse pas du tout au sens strict du terme. Il s'esquive par moment et reste parfois lacunaire et sibyllin, mais à dessein. Il prend la pleine responsabilité de la mesure de ses écrits et ne fera en aucun cas autrement. Il ne s'excuse pas plus que ne le ferait un libertin. Puisque le meurtre est naturel, de quoi faudrait-il se dédouaner ? De l'écrire et de le décrire ? Certainement pas. Tout comme il est hors de question de se retenir de blasphémer. Mieux vaut se garder de dire que l'on aime un autre individu dans la pensée sadienne. Par contre, ce que l'on a en détestation peut et doit être dénigré et insulté au plus profond degré.

« Le tempérament de Sade est foncièrement irréligieux ; aucune trace chez lui d'inquiétude métaphysique : il est bien trop occupé à revendiquer son existence pour s'interroger sur son sens et sa fin. Là-dessus ses convictions ne sont jamais démenties : s'il a servi la messe et flatté un évêque, c'est que vieux et brisé il avait choisi l'hypocrisie, mais son testament est sans équivoque. La mort l'a effrayé au même titre que la décrépitude, comme dissolution de son individualité : la peur de l'au-delà n'apparaît jamais dans son œuvre. Sade ne veut avoir affaire qu'à des hommes et tout ce qui n'est pas humain lui est étranger<sup>1117</sup>. »

L'explication à cette absence d'inquiétude est encore une fois naturelle. La nature, si elle a une forme d'intention première, ne l'exerce que dans la création et la destruction des êtres organiques, en particuliers des êtres vivants. Il y a une très vague notion de plan ou de projet de la nature qui crée un être comme ci plutôt que comme cela par besoin. Mais l'explication n'est pas fournie avec cette discrète affirmation. Cela mis à part, la nature n'a pas besoin de sens ni de pourquoi, et il en va de même pour le libertin. La peur de la mort, de la douleur, de la punition, etc.... sont parfaitement naturelles et justifient des épisodes de lâcheté. Sade ne veut avoir affaire qu'à des hommes et à la nature.

« D'abord l'hypocrisie de la société la rend suspecte : elle se réclame de la nature alors qu'elle lui est hostile ; et puis en dépit de l'antagonisme qu'elle lui manifeste, elle y a ses racines : dans la manière même dont elle la contredit elle démontre sa perversion

---

1116 *Ibid.*, p. 58.

1117 *Ibid.*, p. 68.

originelle. L'idée d'intérêt général n'a aucun fondement naturel : *Les intérêts des particuliers sont presque toujours opposés à celui de la société* ; mais c'est pour assouvir un instinct naturel qu'elle a été inventé, à savoir la volonté tyrannique des puissants. Au lieu de rectifier l'ordre primitif du monde, les lois ne font qu'en aggraver l'injustice. *Nous nous ressemblons tous, à la force près* ; c'est-à-dire qu'il n'y a entre les individus aucune différence d'essence et la répartition inégale des forces aurait pu être compensée : au contraire, les forts se sont arrogés toutes les supériorités et ils en ont même inventé<sup>1118</sup>. »

La société qui est censée reposer sur le droit à la sûreté et à la propriété n'est qu'une invention des forts pour exercer la tyrannie sur les faibles. Rapidement, le tyran renoncera à la nature en installant tout l'artifice humain de rigueur pour régner en maître : un État, une religion, des lois, une hiérarchie verticale, etc.... L'égalité entre les hommes n'est pas naturelle de fait, mais de droit. Cette tentative de rendre les hommes égaux est en elle-même hypocrite et ne permet dans son application que plus de dérèglements entre le fort et le faible. La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 n'est qu'une vaste fumisterie vouée à l'échec, selon les critères sadiens.

« Loin d'atténuer la cruauté de la nature, la société ne sait que l'exaspérer en dressant des échafauds. En vérité, elle ne fait jamais qu'opposer au mal un mal plus grand ; rien ne l'autorise à réclamer notre loyauté. Le fameux contrat invoqué par Hobbes et par Rousseau n'est qu'un mythe : comment la liberté individuelle se reconnaîtrait-elle dans l'ordre qui l'opprime<sup>1119</sup>? »

La liberté individuelle n'a d'autre choix que de conduire l'individu à s'insurger, auquel cas l'existence sera difficile et solitaire. Autrement, il peut signer le contrat social comme un compromis dont personne ne veut réellement, mais qui garantit en théorie une existence plus simple et douce, par le biais d'une fausse vertu édictée par l'État et le clergé.

« Ce dont il est sûr en tout cas c'est que les gens qui se contentent de fouetter de temps en temps une fille sont moins nuisibles qu'un fermier général. Les injustices établies, les prévarications officielles, les crimes constitutionnels, voilà le véritable fléau ; et c'est là le cortège nécessaire des lois abstraites qui prétendent s'imposer uniformément à la

---

1118 *Ibid.*, p. 74.

1119 *Ibid.*, p. 75.

pluralité des sujets radicalement séparés. Une juste organisation économique rendrait inutiles codes et tribunaux car le crime naît du besoin et de l'inégalité et il disparaîtrait en même temps que ses motifs ; c'est une sorte d'anarchie raisonnable qui constitue aux yeux de Sade le régime idéal : *Le règne des lois est inférieur à celui de l'anarchie, la plus grande preuve de ce que j'avance est l'obligation où est tout gouvernement de se plonger lui-même dans l'anarchie quand il veut refaire sa constitution. Pour abroger les anciennes lois il est obligé d'établir un régime révolutionnaire où il n'y a pas de lois : de ce régime naissent à la fin de nouvelles lois mais ce second état est néanmoins moins pur que le premier puisqu'il en dérive*<sup>1120</sup>. »

On ne saurait décemment taxer Sade d'anarchisme, même si certains principes s'en rapprochent, notamment chez Stirner. Une juste organisation de l'économie ne signifie en rien l'égalité de la répartition des richesses, puisque l'inégalité est par essence naturelle et doit donc être conservée. En revanche, Sade voudrait une abolition de l'iniquité, et son éthique si particulière reconnaît à sa manière qu'à défaut de nombreuses lois, certains principes sont nécessaires à la dignité humaine et devraient être universels, comme l'athéisme et l'accès à une bonne éducation. « En utilisant le vocabulaire de Stirner, dont on a avec raison rapproché Sade, on dirait que la vertu aliène l'individu à cette entité vide, l'Homme ; c'est seulement dans le crime qu'il se revendique et s'accomplit comme moi concret<sup>1121</sup>. » La vertu telle que Sade la rejette est, elle aussi, un fantôme hérité des générations passées. Elle ne se justifie pas, dès lors qu'une réflexion raisonnable met à jour son hypocrisie. C'est par effet de rejet de ce qu'on lui impose que Sade finit par se tourner vers le crime.

« À vrai dire le plaidoyer de Sade est si énergétique qu'il finit par dénier au crime tout caractère criminel ; il s'en rend compte lui-même : la dernière partie de *Juliette* est un effort convulsif pour ranimer la flamme du Mal ; mais volcans, incendies, poison, peste, s'il n'y a pas de Dieu, si l'homme n'est qu'une vapeur, si la nature consent à tout, les pires dévastations tombent dans l'indifférence<sup>1122</sup>. »

En effet, ce crime pas si criminel que ça devient le moyen pour l'individu de se démarquer de ses pairs. Le crime est-il si terrible ? Pas aux yeux de la nature, d'autant que les individus ne sont tous que des hommes-machines. Si le couteau d'Abraham s'était abattu, il ne se serait rien passé de

---

1120 *Ibid.*, p. 78.

1121 *Ibid.*, p. 83.

1122 *Ibid.*, p. 88.

particulier, comme c'est également le cas lorsqu'il suspend le geste. Du point de vue de la nature, le père des croyants n'a rien fait de spécial, parce qu'il n'y a rien à croire. L'originalité du crime devient un moyen d'individuation du libertin, parce que les vertueux, plus nombreux, se l'interdisent. Les pires massacres dans le récit sadien ne changent rien au cours des choses. L'indifférence silencieuse de la nature qui redistribue l'énergie est plus tangible que l'inaction divine. « Par le crime le libertin refuse toute complicité avec les noirceurs du donné dont la masse n'est que le reflet passif, donc abject ; il empêche la société de s'endormir dans l'injustice et il crée un état apocalyptique qui contraint tous les individus à assumer dans une incessante tension leur séparation, donc leur vérité<sup>1123</sup>. » Évidemment cet état apocalyptique n'existe que dans la fiction, comme la suspension téléologique de l'éthique kierkegaardienne qui ne concerne que l'intériorité. Les libertins de Sade sont bien plus horribles dans le récit - lorsqu'il suspend la morale à sa manière - qu'ils ne le sont en réalité, même si les meurtres et la luxure ont une place indéniable dans les rapports humains. Le récit de Sade exagère les proportions jusqu'au ridicule le plus consommé, puisque l'humour occupe une place centrale dans ses constantes exagérations littéraires paroxystiques.

« C'est pourtant au nom de l'individu qu'on pourrait, semble-t-il, élever contre Sade les objections les plus convaincantes, car il est bien réel et le crime l'outrage réellement. C'est ici que la pensée de Sade s'avère *extrême* : rien n'a de vérité pour moi que ce qui est enveloppé dans mon expérience et à celle-ci l'intime présence d'autrui échappe radicalement, donc elle ne me concerne pas et ne saurait me dicter aucun devoir : *Nous nous moquons du tourment des autres : et qu'aurait-il de commun avec nous ce tourment*<sup>1124?</sup> »

Sade se replie dans l'autisme évoqué par Beauvoir précédemment et son attitude devient encore plus solipsiste. Ce qui ne me touche pas directement n'a aucune valeur ou vérité pour moi. Autrui ? Jamais entendu parler, à part peut-être quelques rumeurs de-ci de-là. « On a montré justement qu'il n'existe jamais aucune définitive alliance entre les libertins de Sade, leur rapport implique une constante tension ; mais que Sade fasse triompher systématiquement l'égoïsme sur l'amitié n'empêche qu'il doue celle-ci d'une réalité<sup>1125</sup>. » Il est maintenant bien trop tard pour brûler Sade, du fait qu'il est mondialement connu, certes pas de tous, mais d'un grand nombre. La décision à prendre est strictement personnelle. Je peux tout à fait l'occulter de ma pensée par désintérêt, ou par hygiène

---

1123 *Ibid.*, p. 90.

1124 *Ibid.*, p. 91.

1125 *Ibid.*, p. 93.

mentale et morale. Ou au contraire, pour moi aussi, il vaut indéniablement la peine d'être lu. Toute la difficulté réside dans le fait d'accepter ses écrits comme ils sont, aussi odieux qu'ils puissent être pour les âmes sensibles. Il est un réactif puissant à l'apathie, trop puissant pour certains. « Contre l'indifférence il a choisi la cruauté<sup>1126</sup>. »

### 3.1.3 : Sade et l'Unique.

Sade est parvenu, au fil chronologique de l'écriture, à triompher de Dieu, de la morale et d'autrui. Mais son libertin est encore pris dans les rets du mécanisme et de la nature toute puissante. Le libertin pourrait en rester à ce stade et s'en satisfaire, mais il est concevable qu'il y ait une étape supplémentaire à franchir en vue de la liberté souveraine à laquelle il aspire. Le libertin est défini par ce que la nature a placé en lui, mais réprime tout ce qui restreint sa liberté, y compris la nature. C'est ce que suggère Jean-Jacques Brochier dans son livre publié en 1966 : *Sade et la conquête de l'Unique*. Le titre évoque à l'évidence une proximité avec Stirner, même s'il est préférable de rappeler d'emblée que le libertin n'est pas l'individu stirnérien. Brochier utilise une démarche qui met l'accent sur le processus du devenir libertin, étape par étape, qui coïncide avec l'évolution de l'écriture sadienne vers une radicalisation toujours plus grande, dont Juliette est la championne. Brochier met en lien l'emprisonnement de Sade avec sa volonté d'écrire. Le biographique a certainement un impact, même s'il n'est pas question, une fois encore, de verser dans le psychologisme. Il est toutefois manifeste que le royaume de France fit de Sade un exemple, sous l'impulsion de sa belle-mère, Madame de Montreuil.

« En 1781, Sade écrivait à la marquise : « Oui, je suis un libertin, je l'avoue ; j'ai conçu tout ce qu'on pouvait concevoir dans ce genre-là, mais je n'ai sûrement pas fait tout ce que j'ai conçu, et ne le ferai sûrement jamais ; je suis un libertin, mais je ne suis pas un criminel ni un meurtrier ». Personne ne voudra le croire, même pas Mirabeau, son cousin qui l'accusait d'avoir « disséqué des femmes<sup>1127</sup> ». »

Sade est donc un véritable Barbe bleu contre son gré. Le souvenir de Gilles de Rais est encore très présent dans les mémoires, mieux vaut donc neutraliser rapidement ce dégénéré de la très haute

---

1126 *Ibid.*, p. 98.

1127 Jean-Jacques Brochier : *Le marquis de Sade et la conquête de l'Unique*, Paris, Le Terrain Vague, 1966, p. 11.

noblesse pour ne pas troubler l'ordre public. Sade ne nie pas qu'il est un libertin et qu'il a commis quelques délits sexuels, mais c'est là le lot de bien d'autres hommes qui ne sont pas inquiétés le moins du monde à son époque. L'étiquette de tueur lui colle à la peau, même s'il s'en dédit. Enfermé, il se réfugie donc dans l'écriture et découvre qu'il aura plus d'impact ce faisant que s'il était libre et oisif.

« Sade n'écrit pas pour occuper le temps, mais à la lettre pour le tuer. Son œuvre devient son seul but et sa seule fin, il *est* écrivain, et cette œuvre il la considère comme « la plus redoutable machine de guerre que le matérialisme ait jamais produit en vue de l'affranchissement absolu de l'homme<sup>1128</sup> » selon le mot de Maurice Heine. Il écrit pour être lu, pour communiquer, en prison, c'est-à-dire dans un endroit où, par définition, tout est conçu pour interdire la communication. Ce n'est pas un jeu de mots, c'est un signe<sup>1129</sup>. »

Sade ne se sent pas investi d'une mission divine, comme le fait Kierkegaard. En revanche, il écrit et met toutes ses forces dans l'écriture, comme seul l'écrivain qu'il est pleinement peut le faire. Il est emprisonné ? La belle aubaine ! Il n'a donc rien de mieux ou d'autre à faire qu'écrire, sans distraction, sans extériorité pour perturber son solipsisme, et sans monde sur lequel agir ou subir en dehors de sa cellule. Il communique malgré la prison, à cause de et grâce à la prison simultanément. « Son œuvre sera donc le champ de toutes ces contradictions, et dominée toute entière par la plus grande : faire de son érotisme, phénomène individuel, une attitude sociale valable pour tous, atteindre par la particularité la plus étroite l'Universalité absolue. C'est pourquoi cette œuvre est bien plus qu'une sublimation - manière d'esquiver le vrai problème -, ou une fuite dans l'imaginaire<sup>1130</sup>. » Les contradictions de tout ordre sont justement la force de l'écriture sadienne. Sans martyrologie, il se dresse seul contre la société et ses écrits franchiront les murs de la prison. Certes, il y a une fuite dans l'imaginaire et des fantasmes hyperboliques, mais ils sont précisément l'ingrédient nécessaire à la singularité, à la particularité qui triomphe des conditions d'existence les plus contraignantes. L'écriture rend Sade enfermé plus libre que l'homme du peuple qui vit dans la misère.

« L'homme doit retrouver l'homme intégral, l'Unique, et c'est le seul moyen d'établir une vraie communication entre les hommes, le seul moyen de sortir réellement de soi-même, et sans rien perdre de son humanité profonde. D'où cette frénésie de démystification et de transgression, d'où également cette volonté apologétique qui fait de l'œuvre de Sade une fulgurante exhortation. Il

---

1128 Corr. citée par G. Lely.

1129 Jean-Jacques Brochier : *Le marquis de Sade et la conquête de l'Unique*, Paris, Le Terrain Vague, 1966, p. 17.

1130 *Ibid.*, p. 18.



faut réveiller l'homme de ce long sommeil où l'ont plongé Dieu, la Nature et la Société, il faut être soi absolument. À ce moment la particularité la plus extrême sera l'Universalité humaine. Mais pas avant<sup>1131</sup>. »

Sade entreprend alors la démystification et la désacralisation des fantômes comme le fera plus tard Stirner. Il cherche à élever l'individu jusqu'à le rendre unique, sans pour autant faire usage de l'Unique comme Stirner. Le libertin est l'individu isolé qui se dresse seul contre les hommes indéterminés. Il suit une voie très étroite qui ne laisse que peu de place à l'erreur, sous peine de le payer de sa vie. « Il faut noter qu'alors Sade est parvenu à la contradiction définitive de son système : le mal n'existe plus, et le crime, qui justifie et guide l'Unique, et que l'Unique a dépouillé de toutes ses excuses passionnelles, sexuelles et autres, est bon<sup>1132</sup>. » Toujours et encore, le vice et la vertu sont en constant affrontement. Le bien et le mal en vigueur dans la société ne font pas sens pour le libertin. Il pratique le mal parce que la nature le fait et a placé ces inclinations en lui. Le crime devient la marche à suivre pour devenir l'Unique, sans tenir compte de ce que dicte le général ou la morale. Le libertin ne suspend pas l'éthique pour la retrouver ensuite, il l'abandonne pour de bon en la vidant de son sens.

« Sade s'attaque au dogme de l'immortalité de l'âme au nom du matérialisme fondamental de la philosophie de la nature, et aussi pour abattre les « stupides préjugés de l'orgueil humain ». En effet, dans le cadre de la Nature, l'homme n'est rien de plus qu'un animal ou une plante, et n'a pas à se prévaloir de la possession d'un esprit supérieur : l'homme, comme toute autre création de la nature, n'est qu'un assemblage d'atomes dont elle dispose après sa mort, et qui lui coûte autant de travail, et pas plus, qu'un singe ou un insecte<sup>1133</sup>. »

Comme il n'y a plus de jugement dernier ni de vie après la mort, le libertin peut être pleinement lui-même sans craindre les conséquences autres que celles que la nature ou la société pourraient lui infliger. En admettant qu'il est totalement fini, le libertin est pleinement responsable de son individualité. Il n'y a pas de primat de l'homme sur les autres êtres vivants, l'homme descend donc de son piédestal. Il n'est plus l'homme de la Genèse, mais une créature désacralisée. Toutefois, ce qui peut apparaître comme une fatalité engendrant un découragement, n'est en fait que le point de départ du devenir individu sadien. « Dès que l'espoir de l'immortalité de l'âme, espoir fallacieux qui enchaîne l'homme et l'empêche d'agir, s'est évanoui, la mort est présente, mais librement acceptée et

---

1131 *Ibid.*, p. 20.

1132 *Ibid.*, p. 24.

1133 *Ibid.*, p. 38.

calmement risquée, et la condition révolutionnaire est possible, qui mène pour Hegel à la formation d'un Monde « satisfaisant » et pour Sade à l'absolue liberté de l'Unique<sup>1134</sup>. » Le monde satisfaisant du libertin est celui dans lequel il se trouve déjà. Il n'y a pas de monde idéal ou de sur-monde à chercher. La mort est une menace de chaque instant, mais elle est préférable à la souffrance constante. La révolution est alors rendue d'autant plus possible que l'individu surmonte sa peur. Il peut sans crainte mener une révolution politique et une révolte de son Moi. Il n'y a pas d'institution ou d'entité supérieure qui le briment et le limitent dans son action. « L'athéisme est donc préférable à la nécessité de reconnaître un Dieu « barbare », c'est-à-dire responsable et complice du mal, ou privé de liberté. Si logiquement et moralement Dieu s'écroule sous le poids de ses propres antinomies, considéré du point de vue de la Nature et de l'Homme il n'a pas plus de vérité ni de réalité<sup>1135</sup>. » Le libertin n'a aucun respect résiduel pour une divinité qui ne fait que du mal au genre humain. La propension au blasphème rappelle sans cesse cette aversion que le libertin ressent pour Dieu et pour tout ce qui tente d'asseoir une autorité ou une supériorité sur sa personne. Un roi est plus légitime que Dieu, puisque le premier a au moins le mérite d'exister, contrairement au second qui n'existe pas ou ne se montre pas. Rappelons que si le moribond salue le roi, Juliette détestera unilatéralement Dieu et le roi, illustrant ainsi l'évolution de la pensée sadienne. C'est à cause de la peur, qui est toujours ultimement crainte de la mort, que les hommes s'inclinent devant Dieu, et la vertu est un mensonge que les puissants exploitent pour soumettre le peuple, comme ils le font avec l'amour dans la pensée stirnérienne.

« D'autre part, à cause d'un caractère particulier de l'esprit humain, qui est de craindre donc de supposer la force, l'homme ayant peur objectiva cette peur, et voulant lui donner une réalité objective inventa Dieu. Ce trait de caractère expliquera plus tard l'attitude soumise des victimes en face des libertins, en qui elles craignent donc elles supposent - à tort, le duc de Blangis est peureux comme un enfant - cette force<sup>1136</sup>. »

Les victimes craignent la force, donc Dieu, le roi, les institutions, etc.... Lorsque le libertin s'empare d'elles et s'en prend à leur corps et à leur psyché, elles s'effraient encore davantage de ce dont le libertin, lui, n'a aucune crainte et ne conçoit rien au-dessus de lui-même. Il refuse toute forme de hiérarchie verticale. Mieux encore, la hiérarchie est la suivante : il trône seul au sommet, les autres

---

1134 *Ibid.*, p. 40.

1135 *Ibid.*, p. 46.

1136 *Ibid.*, p. 51.

et le monde lui sont inféodés. Pourtant, dans la loi du plus fort, il y a toujours un instinct de conservation. Le duc de Blangis est lâche malgré son physique robuste. Tant qu'il est dans le rôle de l'opresseur, il n'aura aucune hésitation quant à son avantage et sa victoire. Si un autre personnage s'opposait réellement à lui en usant de violence, il ne se défendrait pas et perdrait automatiquement l'affrontement. La raison du plus fort s'accompagne d'un droit inaliénable à la force. Les victimes ne changent pas de classe, ni les bourreaux. Néanmoins, le jour où un autre homme s'en prendra au duc de Blangis, c'est que la nature lui donnera la force de le faire et qu'il sera supérieur à lui. C'est pour cette raison que les libertins s'associent et ont recours à des complices et des hommes de main. Il n'y a pas de Dieu dans les rapports de force entre les hommes. « Mais, disent les déistes, si Dieu n'existe pas, pourquoi tout le monde - sauf une poignée d'athées - y croit-il ? Très simple, répond Sade. Dieu étant le produit de la faiblesse humaine, tout le monde - sauf quelques rares hommes qui réfléchissent et vont jusqu'au fond des choses - est faible et donc victime de cette croyance<sup>1137</sup>. » L'argument de la majorité des convictions n'en est pas un pour l'individu. Au contraire, ce que croit la masse des individus qui croit en quelque chose est plutôt un excellent indicateur de ce qui est faux, comme une boussole qui montrerait le Sud. Pour reprendre la Bible et utiliser l'argument de Kierkegaard en le détournant contre lui : la foule est le mensonge, donc si elle est vertueuse, autant faire carrière dans la pratique du mal. La croyance ne viendrait donc que de la faiblesse des masses et l'individu doit alors s'en écarter. Kierkegaard effectue un mouvement différent en laissant la masse dans une croyance superficielle et en invitant l'individu à découvrir la véritable foi. Ultimement, chacun est libre de son choix, dans la mesure de ses facultés, faut-il ajouter.

« Au contraire Sade exprime là cette idée que chacun doit choisir pour lui, et qu'aucune caution morale ne saurait être fournie par autrui, qui entraîne une conversion. Il n'existe aucun « super-voyant » pour l'homme. D'autre part Dieu est une convention sociale et rien de plus. Là encore nous voyons à quel point Sade peut être personnellement étranger à toute inquiétude métaphysique, et du même fait curieux de tout ce qui concerne l'homme. Mais surtout ce texte nous introduit dans le domaine privilégié de la pensée sadiste : le monde des passions. Et ceci à deux égards : l'indispensable renversement des vieilles valeurs et de tout absolu extérieur à l'homme, qui ne serait pas choisi à chaque instant dans la nécessité et la liberté. Ensuite la sensation comme seul fondement de la réflexion et de l'action humaine<sup>1138</sup>. »

Les conversions existent bel et bien, mais quand elles trouvent une cause extérieure, elles sont un indicateur de faiblesse individuelle. L'individu doit penser par lui-même, au nom de la raison

---

1137 *Ibid.*, p. 53.

1138 *Ibid.*, p. 61.

libertine, de l'inutilité catéchétique kierkegaardienne et de la sortie du dressage stirnérien. La conversion est une perte de la souveraineté individuelle et du libre choix. L'individu ne doit pas décider uniquement en fonction des passions, lui préférer la raison est tout à fait compréhensible, mais il ne doit nullement réfréner ses pulsions. L'individu sadien est raisonnable (au sens particulier où il l'entend) et pulsionnel, comme l'individu de Stirner est de chair et de sang en même temps qu'il est capable de penser. Bien souvent, c'est la sensation voluptueuse et sexuelle qui sera à l'origine de la réflexion sadienne, comme un motif permettant de penser. Le libertin chasse les fantômes sociétaux, comme l'Unique de Stirner qui se repose sur son égoïsme. En s'opposant aux spectres et à la tradition, le libertin affirme sa liberté. « Mais l'homme est absolument libre, c'est l'expérience que fera le libertin, et Dieu ne peut en rien le contraindre au cours de sa vie. Donc ceux qui se sont mis volontairement sous la domination d'un tel Dieu se sont par là même reniés en tant qu'hommes<sup>1139</sup>. » Comme Dieu n'est pas présent dans la réalité, il devient le spectre le plus simple à exorciser et le plus évident à détester. Il ne peut effectivement contraindre les hommes à quoi que ce soit sur Terre. Libre arbitre diront les croyants, inexistence ou malfeasance répondront les libertins. Le libertin est donc un homme au-dessus des hommes, qui détestent ceux qui sont différents de lui parce qu'il les comprend comme des inférieurs. « C'est donc parce que le libertin a une haute idée de l'homme, c'est par philanthropie qu'il méprise et exècre ceux qui ont abandonné leur dignité d'homme<sup>1140</sup>. » La philanthropie est très certainement un terme exagéré, mais le renversement s'opère. C'est au nom du genre humain que le libertin tue. Il ne supporte pas que les hommes gâchent leur potentiel en croyant à des chimères. Il les sanctionne donc dans leurs chairs, jusqu'à prendre leur vie, ce qui n'est qu'un recyclage par la nature d'un modèle défectueux.

« Ainsi, d'un côté le libertin n'est que l'instrument de Dieu, qui, par lui, réalise le mal dont est animé la création, et torture l'homme qu'il hait. Inversement Dieu poursuivra et complétera le mal que fait l'homme, et le rendra éternel. Mais aussi l'homme, comprenant le mécanisme implacable dont les autres et lui-même sont victimes, et comprenant également l'aberration où ils sont de croire à un Dieu bon et d'espérer sa mansuétude, a sur les hommes le même point de vue que Dieu, est Dieu pour eux<sup>1141</sup>. »

Cela n'est vrai que dans le cas où l'hypothétique Dieu maléfique existe, ce qui n'est pas soutenu par la majorité des libertins. La nature et Dieu récompensent alors l'homme mauvais par son ascension sociale. Le libertin est un imitateur du Dieu maléfique, duquel il se rapproche par des rites et des

---

1139 *Ibid.*, p. 68.

1140 *Ibid.*, p. 69.

1141 *Ibid.*, p. 73.

pactes. Cependant, avec l'hypothèse du Dieu maléfique, le libertin régresse dans sa croyance et s'empêtre dans de nouveaux fers.

« Mais ce n'est vrai que pour Saint-Fond, en qui il serait erroné de voir le résumé et le symbole de tous les libertins. Non seulement en effet le système de Saint-Fond sera réfuté par Clairwil, mais Saint-Fond lui-même mourra par la suite, comme tous les libertins qui ont « trahi » la cause de l'Unique et sont retombés dans les faiblesses communes de l'homme. Car bien évidemment le libertin ne saurait admettre qu'il n'est que l'instrument de Dieu, qu'il est soumis comme une machine au déterminisme de la volonté de Dieu. D'autre part, étant Dieu lui-même, il ne peut admettre qu'il y ait une sorte de concurrence, et qu'un être supérieur à lui ait toute puissance sur la vie éternelle de ses victimes, qui lui échapperaient ainsi, à lui qui ne garde de pouvoir que sur la vie terrestre. Ce qui le conduira à entrer en lutte avec ce Dieu qui un instant fut son complice et sa caution, et à le nier, ainsi que toute vie éternelle, par entière confiance dans la totale liberté et l'absolue souveraineté de l'Unique qu'il se sent être<sup>1142</sup>. »

Saint-Fond, aussi puissant soit-il, n'incarne qu'une étape dans le libertinage. Il dévie d'ailleurs du code des libertins, comme du règlement des *Cent-vingt journées de Sodome*. Si son adaptation de l'évangile libertin est séduisant, il sera sanctionné par la force immanente du monde sadien et perdra la vie. On peut rétorquer que c'est à cause de l'ambition de Noirceuil et que sa mort n'a donc rien à voir avec ses convictions, mais même si ce n'est qu'indirect, il est sanctionné. Saint-Fond, en spiritualisant son rapport au meurtre, rajoute un Dieu créateur de la nature et donc un fantôme liberticide supplémentaire. Le libertin ne doit pas réimplanter un Dieu infernal, mais poursuivre sa progression vers l'Unique en tuant le roi, faux représentant sur Terre du Dieu céleste, parce qu'il fait ombrage à la souveraineté de l'individu. « Mais massacrer Dieu en la personne du roi ne suffit pas. Il faut que l'existence du libertin soit à chaque instant une provocation à l'égard de Dieu (le péché d'orgueil) et une négation<sup>1143</sup>. » Le libertin se tourne vers le ciel et affirme sa supériorité sur un Dieu qui n'existe pas. Le libertin modèle ne lui rend pas son existence comme le fait Saint-Fond en l'insultant, mais dans le doute, autant blasphémer contre le fantôme divin, même s'il est irréel, et ce faisant, contre la société religieuse toute entière et contre les croyants.

« Mais qui dit action et réaction incessantes, mouvement perpétuel, dit du même coup création et destruction. Or la destruction volontaire n'est que ce que le langage moral appelle le vice. La création et la conservation, par antithèse, sont représentées par la vertu. Les deux séries de

---

1142 *Ibid.*, p. 76.

1143 *Ibid.*, p. 79.

termes s'équivalent rigoureusement dans le domaine de l'observation et dans le domaine moral. Donc la nature n'est qu'une suite de vices et de vertus qui s'équilibrent<sup>1144</sup>. »

L'étape suivante du raisonnement libertin est celui de l'équilibre entre le vice et la vertu régi par la nature. Le vice est la destruction, la conservation la vertu, et cela s'applique rigoureusement à tout ce qui est vivant et en capacité d'être détruit ou préservé. L'acte moral est lourd de conséquences. Si je nourris un pauvre, faisant ainsi preuve de vertu, il ne mourra pas tout de suite, pesant ainsi dans la balance naturelle. Pour Sade, cela contrarie la nature qui préfère la destruction à la conservation, évitant ainsi la prolifération des hommes sur Terre.

« Seul le pour-soi a pour Sade de l'importance. Ce qui fait que la constatation de la supériorité du vice, dans le cas précis de la nature, n'a rien d'arbitraire, mais est seulement manifestation d'un choix existentiel beaucoup plus large, qui sous-tend l'œuvre sadiste tout entière, plus ou moins explicitement. Quoi qu'il en soit, dans la plupart des textes de Sade sur la nature, celle-ci est décrite comme franchement mauvaise. Et elle reprend à son compte cette intention de nuire à l'homme qui avait autrefois été attribuée à Dieu. La nature est mue selon le mal, et elle dirige et concentre le mal sur l'homme<sup>1145</sup>. »

La nature est mauvaise et ne finit de le montrer aux hommes en provoquant des catastrophes et des épidémies. L'homme est soumis aux caprices de la nature. Il faut toutefois être rigoureux dans la chronologie de la passation du flambeau maléfique. Le mal est d'abord attribué à la nature, puis temporairement réassigné à Dieu par la croyance de Saint-Fond, et ensuite réassigné à la nature. L'intention de nuire n'est pas divine à l'origine de l'enseignement libertin. « Il semble que la nature ait pris soin de mettre en regard de tout ce qu'il y a de bon pour l'homme quelque chose de mauvais qui le détruit<sup>1146</sup>. » Il en découle la notion d'équilibre des forces dans la nature, comme une forme de manichéisme à laquelle Sade tient décidément beaucoup. À ce stade, l'individu préfère la nature à Dieu et à la société, mais la nature occupe une place trop importante. Elle devient pleinement le nouveau tyran liberticide. « Par activisme l'homme se hausse au niveau de la nature ; vouloir sa servitude c'est une manière de la supprimer. D'autant qu'il reste lucide ; il suit ses penchants mauvais, mais en haïssant cette nature, avec volonté non de collaboration, mais de destruction, en espérant que ce mal, par impossible, se retournera à la fin contre la nature elle-même, bien que ce

---

1144 *Ibid.*, p. 87.

1145 *Ibid.*, p. 94.

1146 *Ibid.*, p. 98.

soit elle qui l'inspire et l'ordonne<sup>1147</sup>. » Le libertin trouve alors une solution médiane. Il suit ce que la nature place comme inclinations en lui, mais se refuse à l'aimer ou à l'adorer. Il reste fidèle à ses principes de défiance et de haine. Seul lui-même importe, et la nature est devenue gênante. Elle est trop puissante et résiste à la négation. Le libertin est pris dans un cercle vicieux où plus il détruit et hait, plus il renforce la nature. Son action vicieuse renforce paradoxalement l'objet de sa haine. Il pense pouvoir prendre le dessus par une accumulation de destructions excessives, mais n'arrive pas à la faire exploser en la gavant d'actes répréhensibles.

« L'homme doit aider la nature à échapper à cet engluement, parce qu'il doit y échapper lui-même. Et tant que les intérêts de l'homme et ceux de la nature sont liés, toute collaboration dans le mal et la destruction sera bénéfique. La nature donc bénéficie absolument de ce mal qu'accomplit l'homme, qu'il le fasse dans la haine ou en accord avec elle. Peu importe, le résultat est là. En effet la création implique pour la nature, limitée dans ses effets à une certaine quantité de matière créée, l'impossibilité de toute nouvelle création, sans destruction préalable. Il faut que l'objet créé retourne à la disponibilité de l'indifférencié pour que la nature puisse se livrer de nouveau à sa faculté créatrice<sup>1148</sup>. »

La nature, dans le système sadien, aspire à détruire rapidement pour recréer tout aussi rapidement. Le libertin et la nature travaillent donc de concert à ce stade-là, du fait que le libertin tue. Il n'a pas encore trouvé comment sortir de l'emprise naturelle. La nature dispose d'une quantité de matière limitée et ne peut créer *ex nihilo*. Elle a besoin que la destruction ait lieu pour recycler l'énergie. Il est important de noter que la nature cherche sans fin à accoucher du neuf et préfère le mouvement constant à l'immobilisme.

« En effet la possibilité de création de la nature est infinie, donc réclame, pour s'assouvir, une infinité de destruction. Tandis que la création elle-même est limitée. Par conséquent il faut énormément de vice et de mal - à la lettre il n'y en a jamais assez - tandis que peu de vertus suffit largement. Or Sade voit bien que les libertins sont minoritaires, dans l'ensemble humain. Donc chacun d'eux doit avoir une activité considérable<sup>1149</sup>. »

La nature est fortement pressante dans son aspiration à détruire. Elle peut créer une infinité de nouvelles formes de vies, mais est bloquée par la matière dont elle dispose en chaque instant. Elle

---

1147 *Ibid.*, p. 99.

1148 *Ibid.*, p. 102.

1149 *Ibid.*, p. 103.

ne peut augmenter sa capacité maximale de matière, qui est limitée, et doit donc toujours attendre que la matière détruite lui revienne, afin de la réinjecter dans le monde. Comme la vertu est la conservation, elle maintient les organismes en vie et empêche par conséquent la création nouvelle. La nature a donc créé des libertins pour réguler l'équilibre entre le vice et la vertu par le meurtre. Ils sont peu nombreux et très actifs, parce qu'un petit nombre de ces individus suffit amplement à servir les desseins de la nature. Pourtant, à entendre les discours de ces personnages maléfiques, ils sont menacés par la prolifération des hommes sur Terre, et c'est pour cette raison qu'ils n'hésitent pas à chercher des disciples et à les former à la carrière du vice. « Le libertin est l'instrument des desseins de la nature, bien que la société ait un point de vue diamétralement opposé sur lui. Et si la société et la nature sont en opposition, c'est la société qui a tort. Le libertin doit se livrer à ses tendances avec tranquillité, et en les poussant à l'extrême, sûr qu'il est de servir toujours mieux la nature. Enfin les crimes du libertin sont un bien réel<sup>1150</sup>. » Ce qui est artificiel est toujours déprécié par rapport à la nature. L'institutionnel n'a pas l'avantage sur les lois de la physique. Le libertin est très souvent protégé par la justice maléfique immanente aux œuvres de Sade, afin qu'il puisse en faire toujours plus. « Le libertin a donc carte blanche, la nature le soutiendrait plus loin qu'il ne pourra jamais aller. De plus il est bien évident que, dans son infinie sagesse, elle n'a pas pu tolérer la possibilité de ce qui lui nuirait vraiment. Que l'homme se rassure, s'il avait des doutes<sup>1151</sup>. » Le piège naturel se referme. La nature aide le libertin, mais sans elle, il perd tout ses pouvoirs. S'il devait se convertir ou se rallier à la société, il mourrait probablement des mains d'un autre libertin, ou bien foudroyé par la nature vengeresse. Le libertin doit donc continuer à évoluer vers la découverte de sa particularité ou, au minimum, choisir son camp. Il peut rester subordonné à la nature et se débattre sans fin, ou trouver un moyen de devenir toujours plus individu. « Nous retrouvons là l'antinomie convention - réalité, concept - fait vécu, raisonnement logique et raisonnement existentiel, qui servira encore à Sade pour se débarrasser de la nature et pour définir l'Unique<sup>1152</sup>. » Le libertin ne pouvant faire de saut de la foi, il va faire l'inverse du mouvement kierkegaardien et continuer de tout désacraliser. Ce n'est pas l'harmonie avec la nature qu'il recherche, mais sa négation, comme il le fait avec tout ce qui n'est pas lui-même.

« Cet universel accord est trop beau pour durer, ce n'est qu'un moment de la dialectique, où Sade se complaît jusqu'à ce qu'il s'aperçoive que, dans cette harmonie absolue, le libertin lui-même a

---

1150 *Ibid.*, p. 107.

1151 *Ibid.*, p. 111.

1152 *Ibid.*, p. 114.



disparu. Tout lui est ôté, négation, crime, mal. Il ne reste plus qu'un mécanisme officiant du grand rite destructeur qui lui est imposé. Si la pensée de Sade se bornait là, nous n'aurions guère affaire qu'à un banal naturalisme, satanique au lieu d'être angélique<sup>1153</sup>. »

Si le libertin reste au service de la nature, il n'est plus qu'un pion sur un échiquier naturel qui le dépasse. Il n'est lui-même qu'une marionnette et l'explication mécaniciste intégrale suffit à régir tous ses actes. De ce point de vue-là, la nature devient pire que Dieu.

« Le libertin ne peut accepter de s'anéantir dans cette nature pourtant douce à le recevoir, il doit au contraire l'anéantir pour se reconquérir et se rassembler, pour se reconnaître. Et il essaiera deux solutions : ou bien, comme Almani, il tentera de pousser le mal jusqu'à ses plus extrêmes limites, de prendre la nature à son propre piège, — et il échouera ; ou bien, comme le pape, il s'attaquera à la nature elle-même, et la niera, ou du moins ce qui en elle est niable, sa finalité et sa volonté, pour les rendre à leur légitime possesseur : l'Homme. La transcendance sera alors redescendue d'un paradis naturel au cœur de l'Unique, autour de qui tout ne sera plus qu'indifférent, et indifférencié<sup>1154</sup>. »

Le personnage d'Almani propose une solution qui n'est qu'une étape supplémentaire vers l'Unique. En copiant la nature et en essayant de toutes ses forces de l'outrager, il échoue à s'en libérer. Il ne sort pas du code des libertins comme Saint-Fond, mais ne brise pas le carcan de l'asservissement. Almani est le chevalier de la résignation infinie face à la nature. Le pape Braschi propose la véritable solution au libertin. S'il ne peut nier l'existence et la puissance de la nature, il amoindrit son impact sur le libertin. La nature n'a pas de conscience supérieure, elle aspire juste à créer, sans aucune réflexion ou arrière-pensée. Elle est dénuée de volonté propre et n'a pas de grand plan cosmique pour l'univers. L'Unique a alors le champ libre pour s'exprimer dans la pratique du mal. « La pire destruction sera le plus grand bien, et le libertin s'agite vainement pour sortir de cette impasse, le mécanisme est si parfait que la nature semble servie de ce dessein qu'on a de l'outrager<sup>1155</sup>. » Le pape Braschi va dissenter pour Juliette et lui expliquer que si les créatures sont issues de la nature, elles ne sont aucunement liées à elle par un sentiment de redevabilité ou de donnant-donnant. L'homme ne doit rien à la nature et *vice versa*. Il y a un aspect cyclique dans l'action de la nature qui crée de nouvelles créatures sans aucun motif particulier et le fait continuellement, générant une nouvelle somme d'indétermination à chaque instant. « Mais l'Unique,

---

1153 *Ibid.*, p. 121.

1154 *Ibid.*, p. 122.

1155 *Ibid.*, p. 128.

lui, est bien loin de ce développement circulaire perpétuellement ressassé, qui nie l'histoire<sup>1156</sup>. » Il est donc grand temps pour le libertin de réaffirmer son individualité et sa particularité au sein de la création. L'homme est créé malgré lui, jeté au monde, et n'est nullement nécessaire, en tant qu'individu singulier, à la nature. L'homme et la nature sont donc séparés. Le pape insiste, la propagation de l'homme nuit à la nature. On ne peut qu'observer avec amusement qu'au XXI<sup>e</sup> siècle, les hommes n'ont jamais été aussi nombreux et curieusement cela coïncide avec une extinction de masse des autres espèces. En tout cas, Braschi met l'accent sur la distance que le libertin peut prendre vis-à-vis de la nature.

« Qu'on arrête de chauffer l'eau, la vapeur disparaîtra, mais l'eau restera toujours la même. Donc la nature ne crée pas volontairement, mais du fait des lois physiques qui la régissent, auxquelles elle ne peut échapper, et dont les créatures ne sont que les conséquences secondaires et contingentes. L'homme, comme toutes les autres créatures, est donc supérieurement déterminé, - puisqu'il est la conséquence de ces lois -, et en même temps absolument indépendant — puisque par rapport à la nature il n'a aucune importance et n'est que le fruit de lois mécaniques : « Les rapports de l'homme à la nature, ou de la nature à l'homme, sont donc nuls : la nature ne peut enchaîner l'homme par aucune loi, l'homme ne dépend en rien de la nature, ils ne se doivent rien l'un à l'autre et ne peuvent ni s'offenser ni se servir<sup>1157 1158</sup> ». »

La perspective de l'homme au sein de la nature évolue. Il est créé par elle, mais sans intention, sans mission, sans aucune destinée concernant sa particularité de laquelle il est seul responsable. La nature agit mécaniquement, l'homme sert ses passions dans la destruction - et de façon moindre et controversée par la vertu - mais conserve son libre arbitre, sans aucune conscience supérieure à lui pour le contraindre.

« Ô toi ! devons-nous lui dire, toi, force aveugle et imbécile dont je me trouve le résultat involontaire, toi qui m'as jeté sur ce globe avec le désir que je t'offensasse, et qui ne peut pourtant m'en fournir les moyens, inspire donc à mon âme embrasée quelques crimes qui te servent mieux que ceux que tu laisses à ma disposition. Je veux bien accomplir tes lois, puisqu'elles exigent des forfaits, et que j'ai des forfaits la plus ardente soif : mais fournis-les-moi donc différents de ceux que ta débilité me présente. Quand j'aurai exterminé sur la terre toutes

---

1156 *Ibid.*, p. 132.

1157 H. J. Vol. 4.

1158 Jean-Jacques Brochier : *Le marquis de Sade et la conquête de l'Unique*, Paris, Le Terrain Vague, 1966, p. 134.

les créatures qui la couvrent, je serai bien loin de mon but, puisque je t'aurai servie... marâtre ! et que je n'aspire qu'à me venger de ta bêtise, ou de la méchanceté que tu fais éprouver aux hommes, en ne leur fournissant jamais les moyens de se livrer aux affreux penchants que tu leur inspires<sup>1159</sup> ! »

Le pape est très clair : si l'individu ne peut être en dehors de la nature et du monde, il doit bien comprendre que son existence est un accident totalement contingent. La nature ne changera pas de mode opératoire. Essayer de la contrarier ou de l'offenser n'y change rien. L'homme sert sa cause délibérément ou involontairement. Il y aurait plus de chance de la perturber en se concentrant sur l'avènement de la société et des lois humaines, tout en pratiquant la vertu à outrance et en faisant tout pour que l'humanité prolifère. Quand l'individu prend conscience de cette inéluctabilité toujours recommençante, il en arrive à un renoncement qui est un nouveau point de départ. Puisque la nature ne peut pas contraindre l'homme à agir autrement que par des inclinations, le libertin comprend qu'il est lui-même son seul maître.

« La nature perd tout pouvoir sur le monde, comme pour Voltaire, le « Grand Horloger » n'avait aucun pouvoir sur sa création, une fois qu'il avait construit et remonté le mécanisme, et n'avait pas le droit de rien modifier. Pour la première fois nous voyons là une séparation radicale entre nature, principe mécanique de création, sans finalité, sans volonté, sans pouvoir, et l'homme ; cette séparation est indispensable pour permettre la constitution d'un monde que<sup>1160</sup> lequel l'homme aura à agir<sup>1161</sup>. »

La nature pose un cadre duquel l'homme ne peut s'extraire qu'en pensée, mais sur lequel il peut agir à sa guise, au nom du principe premier d'égoïsme. Il n'a aucune raison de vénérer la nature, mais peut continuer de la craindre et de la haïr, du moment qu'elle ne l'empêche pas d'agir selon son bon gré. « Le comble du libertinage sera de vouloir échapper à cette emprise de la matière, comme le désirera Juliette, et comme le Testament de Sade le montre. Mais c'est un rêve de désincarnation extrême. Le libertin se contentera d'être une masse matérielle indifférente, plus une volonté de liberté infinie<sup>1162</sup>. » À l'égoïsme vont s'ajouter l'aspiration à une liberté infinie et le désir de possession et de jouissance. Le libertin ne se désincarne pas totalement, mais la nature le place dans

---

1159 Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 7-8, *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, 1801, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, p. 187.

1160 *Sic* : sur ou dans lequel l'homme aura à agir.

1161 Jean-Jacques Brochier : *Le marquis de Sade et la conquête de l'Unique*, Paris, Le Terrain Vague, 1966, p. 135.

1162 *Ibid.*, p. 137.

le monde de façon contingente et son corps est tel une machine en vertu de l'explication mécaniciste. Il y a une forme de fatalisme que le libertin va tâcher de dépasser. « Mais pour être logique avec cette primauté du désir, il faut mettre le mouvement à la base de toute existence, et faire revenir l'Absolu à l'intérieur de l'individu. En un mot refuser toute stagnation et tout au-delà contraignant, nier Dieu et la Nature, affirmer la totale vérité du point de vue de l'homme<sup>1163</sup>. » Le mouvement n'est plus juste naturel, il devient propre à l'individu qui regagne sa souveraineté et déteste la stagnation. Il continue le mouvement naturel en se l'appropriant. Par la négation et la destruction, il devient son propre créateur, celui de son Moi, en chemin vers l'Unique. Tout comme Stirner le fera par la suite, il devient sa propre cause. « Il reste à savoir l'usage que fera le libertin de cet Égoïsme absolu que Sade lui lègue après une longue et patiente démystification. Mais ce qu'il y a de sûr, c'est que dès le départ il fallait le libérer de tout ces déterminismes imposés par une société mensongère secrétant un Dieu pour mieux asseoir la Monarchie absolue, ou une Nature inviolable pour légitimer le droit de propriété<sup>1164</sup>. » Dieu et la nature sont devenus des fantômes, avec toutefois une part d'irréductibilité de la nature en l'homme, puisqu'elle l'a fait advenir en tant que créature. Sade procède à une nouvelle démystification totale de Dieu, puis de la société, ce qui le mène à l'athéisme et à l'égoïsme. « Après avoir nié la nature comme reflet et incarnation de Dieu, il la nie comme fatalité naturelle. Il fait redescendre le divin sur terre, et, rompant les liens entre la Nature et l'homme, restaure la responsabilité totale de l'Unique. Il a rétabli d'un côté le donné, le créé - domaine de la nature - et de l'autre l'à-venir, l'intention, domaine de l'homme<sup>1165</sup>. » Dieu n'est pas à prendre en compte, la nature est cantonnée à la création et à la contingence sans intelligence, l'individu libertin peut donc vouloir et agir librement.

« Les libertins sont parfois faibles, physiquement diminués, quelquefois même à moitié impuissants, ils ne sont jamais bêtes. Ce sont les victimes qui raisonnent comme des tambours, c'est Justine qui est perpétuellement la dupe des mouvements de son cœur. Le libertin au contraire raisonne froidement et lucidement, et de sa faculté de compréhension naît sa supériorité. Ainsi il est supérieur à Dieu parce qu'il le démystifie, parce qu'intellectuellement il le réduit à une idée sociale usée. Sans cesse les libertins tiennent à marquer cette différence de culture et d'intelligence qui les sépare du commun des mortels<sup>1166</sup>. »

---

1163 *Ibid.*, p. 142.

1164 *Ibid.*, p. 145.

1165 *Ibid.*, p. 146.

1166 *Ibid.*, p. 150.

Les libertins ont les caractéristiques physiques que la nature leur a données, en plus des conséquences de l'âge et d'éventuelles maladies ou accidents, comme n'importe quel autre homme. En revanche, ils ne sont jamais stupides et ont le droit à la parole plus que les vertueux. Le libertin est une exception parmi les hommes, une classe à part qui réclame sa supériorité sur l'homme du général. Il n'est pas supérieur à Dieu en tant que transcendance toute puissante et omnisciente, mais parce que Dieu n'existant pas, il ne peut que gagner ce combat. Il n'y a pas de lutte contre Dieu, mais contre l'idée même de Dieu. Les libertins ne sauraient réellement disparaître, mais probablement changer de pratiques pour mieux éviter la société des hommes et rester cachés.

« Ce qui entraîne pour le libertin un égoïsme absolu, et une inspiration perpétuelle, un besoin vital de transgresser toutes les limites, tout ce qui pourrait se proposer ou s'opposer à un désir par définition insatiable. C'est d'une prémisse identique à celle du libertin sadiste que Stirner est parti pour fonder sa théorie de l'Unique (le mot se trouve déjà dans Sade pour qualifier les libertins : « nous sommes uniques »)<sup>1167</sup>. »

Comme le libertin ne connaît pas de limites, ne craint pas la mort et ne veut suivre que ses propres règles, son désir n'en finit pas de l'aiguillonner. Il doit sans cesse réaffirmer son existence par les exactions qu'il commet. Il est en tension entre recommencement régulier et nouveauté du crime. L'Unique de Stirner n'est pas consumé de l'intérieur, il domine ses passions et agit bien plus modérément en fonction de ses intérêts, surtout du fait que le vice et le crime ne lui sont pas nécessaires. La nature est un fantôme qui a déjà perdu de sa force et n'est pas au centre de la démystification stirnérienne. « C'est pourquoi le libertin vit dans un perpétuel état d'insatisfaction : le désir renaît sans cesse de ses cendres, et tout est objet de désir. Tout demande à être détruit ; le moi s'opposera donc toujours à l'État, à la nature, et sera toujours criminel<sup>1168</sup>. » Cette insatisfaction est contrôlée par l'Unique stirnérien qui avance bien plus précautionneusement que le libertin. Il peut être criminel, surtout s'il se révolte, mais n'a pas besoin fondamentalement de l'être, notamment parce qu'il s'associe avec autrui, certes par intérêt, mais aussi de bon gré et par inclination pour les relations humaines, l'égoïsme n'ayant rien à voir avec la capacité à entretenir des rapports avec autrui. « Tout ce qui sépare Sade de Stirner, et qui le rapproche de Hegel, c'est que pour Stirner le monde *est* ma propriété du moment que je le décide - quitte après cette décision à y conformer ma conduite, avec tout ce que ça implique - tandis que pour Sade le monde ne peut faire que l'objet

---

1167 *Ibid.*, p. 151.

1168 *Ibid.*, p. 156.

d'une lente et difficile appropriation, d'une lutte et d'un travail, dira Hegel<sup>1169</sup>. » Il faut une fois de plus souligner que l'appropriation que l'individu stirnérien fait du monde est méthodologique, didactique et figurée. Le libertin s'approprie frénétiquement tout ce qu'il peut, autant qu'il peut, et en conséquence détruit le plus qu'il peut. S'il le pouvait, le libertin attaquerait au propre le monde ou le soleil. Il n'a pas nécessairement besoin de posséder par principe ce qu'il s'apprête à détruire, ou alors juste le temps du passage à l'acte. « L'homme vit pour lui, absolument, isolé, et tous les liens qu'on veut lui imposer sont des entraves à sa jouissance. Aussi celle-ci n'hésitera-t-elle pas à sacrifier la plus grande partie de l'humanité si elle doit y trouver le plus léger plaisir, parce que son plaisir et les autres hommes sont incommensurables<sup>1170</sup>. » Ce que le libertin ignore ou ne peut connaître, comme la douleur ou la souffrance des autres, ne le concerne tout simplement pas. Son absence d'empathie et le fait que le meurtre soit ou non criminel, ou bénéfique à la nature, l'autorisent à commettre tous les forfaits qu'il souhaite. Il ne se prive jamais lui-même par le sacrifice, mais sacrifie les autres pour sa jouissance. L'adage populaire : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas que l'on te fasse », n'a pour lui aucun sens. Ce qui n'est pas Moi n'a aucune importance et je peux en disposer si je le souhaite, surtout si cela contribue à ma jouissance, même la plus éphémère. « Quoi qu'il en soit, le fondement de l'expérience vécue du libertin est la solitude, et son activité est tout entière au service de soi-même, le reste du monde étant pour lui un moyen et non une fin<sup>1171</sup>. » Certains libertins sont monomaniaques, d'autres plus généralistes dans leurs pratiques sexuelles, mais tous règnent sur un empire égoïste particulier, régi par des règles desquelles ils ne démordent jamais. Leur comportement devient presque toujours redondant et obsessionnel. De ce fait, la notion de territorialité est d'autant plus importante pour eux. Soit un complice leur fournit un endroit où exercer leurs passions en toute tranquillité, soit ils règnent en maître sur leur domaine où tout est calculé pour qu'ils ne soient pas découverts et qu'ils puissent faire des horreurs en toute impunité, soit ils sont embusqués, comme les bandits, et s'en prennent à plus faible qu'eux. La mort n'est pas plus dramatique pour eux que pour leurs victimes. « La mort est donc un moyen de dépenser toute l'énergie qui habite le libertin d'un coup et brutalement, donc d'atteindre, pour un instant - le dernier mais c'est égal - le pinacle du plaisir et de la puissance<sup>1172</sup>. » C'est à ce moment de jouissance suprême que Roland aspire lorsqu'il demande à Justine de l'étouffer et de s'arrêter qu'au dernier moment. Le libertin est soulagé de son insatisfaction dévorante et apprécie le fait de pouvoir décider de braver la mort, puis de s'y soustraire, et éventuellement de recommencer. L'opération est d'autant

---

1169 *Ibid.*, p. 159.

1170 *Ibid.*, p. 165.

1171 *Ibid.*, p. 168.

1172 *Ibid.*, p. 186.

plus jouissive que Justine, pourtant victime des exactions de Roland, finit par le libérer, prouvant encore la supériorité du libertin sur le vertueux. Le libertin y voit un échange de bon procédé à travers cet exemple. Roland et Justine ont agi par pur égoïsme, l'un pour la jouissance terrestre, l'autre pour l'immortalité de son âme, et chaque perspective n'en a que faire de celle de l'autre. « Sade ne conçoit pas du tout la société comme une totalisation en cours, mais comme une juxtaposition de monades<sup>1173</sup>. » Aucun libertin ne se préoccupant des autres ni ne percevant les sensations des autres, le terme de monade est tout à fait adapté. Il en va de même dans le récit, ou si l'on conçoit que le monde continue de tourner en dehors de la narration, la communication entre les hommes extérieurs à la narration est toutefois réduite au strict minimum, comme lorsque Justine apprend que ses bourreaux du passé réussissent dans la société. Il n'est pas question d'altruisme ou d'entente entre les hommes. Les bonnes actions ne sont pas récompensées et les mauvaises punies, d'abord parce que tout est affaire d'égoïsme et qu'il convient de ne pas être pris lorsqu'on pratique le mal, ensuite parce que la justice immanente au récit donne presque toujours raison aux vicieux. La justice humaine est encore bien plus hypocrite que celle de la nature, puisqu'elle ne repose que sur des mensonges institutionnalisés. « La loi n'est donc qu'un moyen de protéger le riche et de dépouiller le pauvre, donc absolument contraire aux intérêts de l'individu, sous prétexte d'une universalité de la nature humaine et d'une solidarité de tous les hommes que Sade récuse absolument<sup>1174</sup>. » Sade rejoint Stirner sur le fait que l'État est un oppresseur et que ses lois liberticides sont faites pour anéantir la particularité en chaque individu. Le libertin est donc sous étroite surveillance. S'il est pris, l'État le mettra à mort ou en prison, et s'il se détourne des préceptes du libertinage, il connaîtra l'infortune et mourra très certainement aussi. « Il y a une sorte de justice immanente qui sacrifie immédiatement le libertin coupable de n'avoir pas eu la force suffisante pour « franchir les dernières bornes<sup>1175</sup> ». » Le libertin ayant achevé la démystification de tout ce qui l'entravait est donc résolument seul. La seule compagnie qui lui est un tant soit peu agréable est celle de ses pairs. Mais même cette alliance reste terriblement dangereuse.

« Enfin, en se trahissant entre-eux, les libertins s'anéantissent eux-mêmes sous les traits de l'autre. Tout le problème du libertin étant de sortir de soi-même sans perdre ce mouvement négateur qui est réellement lui, et la victime étant incapable de lui offrir cette possibilité de rompre le solipsisme, il parvient à s'objectiver dans l'autre, qui de témoin devient aussi son

---

1173 *Ibid.*, p. 190.

1174 *Ibid.*, p. 196.

1175 *Ibid.*, p. 207.

double, et à détruire ce double en qui l'individualité - la seule qu'il connaisse et reconnaisse, la sienne - s'éparpille et se fige<sup>1176</sup>. »

La parole d'un être vicieux n'a pas grande valeur, le mensonge faisant partie intégrante de ses pratiques. Si rien n'est sacré, rien n'est inviolable, donc les serments de fidélité ne sont conditionnés que par l'intérêt mutuel qui peut s'avérer très fluctuant. Noircueil tue Saint-Fond par convoitise, Juliette tue ses compagnons par ennui ou par conspirations mutuelles. Cela dit, le libertin commence par voir un reflet de lui-même chez les autres libertins, êtres suffisamment rares pour qu'il y ait une reconnaissance commune initiale. Le compagnon libertin est le témoin, le complice et celui avec qui la conversation philosophique est possible. Mais les principes libertins ne comprenant que l'intérêt et l'égoïsme, ces amitiés ne durent que tant qu'il n'y a pas plus d'intérêt et de jouissance à supprimer l'autre. Le libertin, qui, répétons-le, ne connaît et ne comprend que lui-même, ne peut supporter durablement une proximité où il finit par se voir en l'autre et à l'estimer autant que lui-même. C'est le visage d'autrui qui me pousse à le tuer. Sade conservait cette distance dans ses relations humaines, ne se livrant jamais entièrement en amour ou en amitié.

« Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'absolue liberté qu'il place en l'homme le mène à une lutte révolutionnaire, plus ou moins larvée dans sa vie publique, mais réussie dans une œuvre dont le discours est l'arme préférée. Paradoxalement, c'est donc dans l'œuvre de Sade, où tant de victimes sont humiliées et massacrées, que l'on trouve le plus grand respect de l'homme, de sa liberté, de ce qui fait sa grandeur, sa capacité de négation et de destruction<sup>1177</sup>. »

La lutte révolutionnaire n'est pas explicitement désignée comme un projet des libertins, supposés s'adapter au régime au nom de la nature. Mais Sade est loin d'être contre le projet révolutionnaire pour le peuple. Sa réticence porte sur ce que deviendra la République, dont les racines sont déjà gangrenées par la corruption avant même qu'elle ne s'instaure. Le marquis n'est que très moyennement militant, mais son œuvre contient les germes de la révolution et de la révolte. Ses écrits forment un appel à l'élévation de l'homme vers un devenir individu qui prend la route de l'Unique et de l'homme intégral.

« Il ne dit pas ce qu'il advient de Juliette après cette accession à la grandeur de l'Unique, marquée par l'orgie où elle sacrifie sa fille et par l'anéantissement de Justine. Cependant nous avons vu que Sade renie son œuvre - *Justine* en particulier - ce qui indiquerait qu'il la considère

---

1176 *Ibid.*, p. 214.

1177 *Ibid.*, p. 233.



comme une médiation, et qu'il mène la négation au-delà. Le concept même de transgression devient une limite qui doit être transgressée, mais pour quoi ? La seule issue qui resterait serait de retomber dans le conformisme, ou d'accéder par une nouvelle rupture de niveau à on ne sait quelle « super-apathie ». *Les Journées de Florbelle* nous auraient peut-être apporté des éclaircissements, si le fils du marquis ne les avait pas livrées à la police pour les brûler<sup>1178</sup>. »

Nous savons toutefois que Juliette vit dans la prospérité du vice pendant encore dix ans, avant de trépasser, aux alentours de la quarantaine. Sade ne renie son œuvre que partiellement (il est surtout contrarié par la réception de *Justine ou les malheurs de la vertu*), mais il est tout à fait concevable que ses écrits auraient mené la transgression au-delà encore de ce qui a été proposé. Le retour au conformisme est à l'évidence impossible, parce qu'aucun libertin ne souhaite s'amender. Il faudrait donc trouver un moyen de creuser encore le solipsisme et l'apathie - dont nous développerons la notion ultérieurement - en vue d'une étape supplémentaire vers le devenir Unique. « Le concept de l'Unique est le point suprême de la pensée sadiste telle qu'elle nous est parvenue, c'est ce que nous pouvons dire de sûr<sup>1179</sup>. » Pourtant, si les libertins disent qu'ils sont uniques, la notion d'Unique n'est pas développée explicitement par Sade. Il pave néanmoins la voie pour Stirner, qui fut possiblement lecteur de Sade, comme nous l'avons déjà suggéré. Stirner ne force en tout cas pas son Unique à se tourner exclusivement vers la vertu. La morale devient une affaire individuelle. « Sade souscrirait, la vertu c'est ce qu'il faut détester au nom de l'individualité et de la particularité du moi. La vertu est un faux absolu<sup>1180</sup>. » C'est ce que l'écriture lui permet d'affirmer en toute tranquillité, alors même que l'individu Sade est loin d'être aussi terrible que ses personnages. « Contradiction entre le solipsisme où se débat Sade, et la confiance qu'il place dans l'écriture<sup>1181</sup>. » L'écriture est une inévitable ouverture vers autrui, dès lors qu'il y a lecture. Cependant, cette communication n'est qu'indirecte, il n'y a pas de dialogue, pas d'être humain en face de Sade, et pas de droit à la contestation directe non plus. L'écriture sadienne en elle-même fait tout pour cultiver cette contradiction solipsiste, puisqu'elle aime les espaces clos, isolés, barricadés, coupés du monde, où tout est éminemment théâtralisé. La petite portion du monde mise en scène est de plus grande importance que tout le reste du monde, elle est même la seule qui compte. « En fait Sade a accompli plus que ce travail négatif, il a fait jaillir une évidence ; celle du désir, et montré qu'on ne pouvait parvenir à l'Universalité qu'en assumant le plus complètement la Particularité de soi-même.

---

1178 *Ibid.*, p. 234.

1179 *Ibid.*, p. 235.

1180 *Ibid.*, p. 242.

1181 *Ibid.*, p. 245.

L'affirmation de soi est condition de l'affirmation d'autrui, et la négation absolue est la seule voie d'accès à un monde enfin réconcilié<sup>1182</sup>. » C'est ce qui s'exprime également au travers de la narration. Les scènes relatées singulières, particulières, uniques, sont de plus grande importance que le monde et la sphère générale. Il est fort regrettable que les *Journées de Florbelle* aient été détruites, car les réponses au questionnement sur l'avènement du devenir libertin s'y trouvaient potentiellement.

*« Der Libertin erkennt damit kein allgemeingültiges Gesetz an, sondern nur die Herrschaft der Natur, die sich in seinen Trieben und Bedürfnissen manifestiert. Seine eigene Norm wird daher durch seine individuellen Naturanlagen und durch seine Macht bzw. auch im geringeren Maße durch seine finanziellen Möglichkeiten bestimmt. Der de Sadesche Libertin folgt einerseits sklavisch seinen Trieben der Natur und wird somit zu einer Maschine degradiert, auf der anderen Seite ist er von einem absoluten Freiheitsdrang getrieben, der unvereinbar mit ihren Begrenzungen ist<sup>1183</sup>. »*

*Le libertin ne reconnaît donc pas de loi universelle, mais seulement la domination de la nature, qui se manifeste par ses pulsions et ses besoins. Sa propre norme est donc déterminée par ses dispositions naturelles individuelles et par son pouvoir ou, dans une moindre mesure, par ses possibilités financières. D'un côté, le libertin de Sade suit servilement ses pulsions de la nature et est ainsi réduit à l'état de machine, mais de l'autre, il est mû par un désir de liberté absolue, incompatible avec leurs limites. (Notre traduction).*

Brochier n'évoque que très peu le mécanisme, qui constitue pourtant une dimension problématique supplémentaire de la liberté individuelle. L'homme est une machine organique, selon les lois de la nature. Certains libertins s'arrêtent à ce stade et restent délibérément sous la coupe de la nature. La délivrance dans ce cas vient de la simple prise de conscience de son état. Lorsque le pantin comprend et accepte ce qu'il est, il retrouve l'intention et la volonté propres. Le dernier aspect à prendre en compte est cette fois-ci sociétal. Le libertin sait que l'argent et les possessions matérielles augmentent ses possibilités d'actions. La naissance fait énormément, mais il peut améliorer sa condition par le vol et le meurtre. Il a donc le choix - dans une certaine mesure - entre être un libertin brigand, ermite, ou grand seigneur.

*« Das souveräne Individuum de Sades verfolgt seine von der Natur gegebenen Anlagen und verwirft*

---

1182 *Ibid.*, p. 265.

1183 Maurice Schuhmann, *Der Einzige* n°3, *Max Stirner und Marquis de Sade*, Vierteljahresschrift des Max-Stirners-Archivs Leipzig, 3 août 2005, p. 3.

*überindividuelle, abstrakte Ideen, die sein Handeln einschränken bzw. die individuelle Freiheit unterdrücken*<sup>1184</sup>. »

*L'individu souverain de Sade poursuit ses dispositions données par la nature et rejette les idées abstraites supra-individuelles qui limitent son action, c'est-à-dire qui répriment la liberté individuelle. (Notre traduction).*

C'est la fameuse désacralisation à laquelle le libertin procède, comme le fait l'égoïste de Stirner. Non seulement, l'individu comprend que tout rapport hiérarchique vertical nuit à sa liberté en niant sa particularité, mais en plus, il conçoit sa propre personne comme priorité absolue. Là où Stirner fuit ces rapports et reste dans un égoïsme solitaire, le libertin essaie en plus de se placer en haut de la pyramide des rapports verticaux et de devenir lui-même tyran.

« *In general, the connection between the two thinkers is noted with regard to their radical individualism and seemingly immoral ethics. Based on this, some authors such as Iwan Bloch (= Eugen Dühren) even argue that Stirner was possibly familiar with Sade's work. In "Der Marquis de Sade und seine Zeit" he wrote :*

*"Already H. Ströbel has highlighted that Stirner's theory of egoism is not new and rather reminiscent of the ideas of enlightenment philosophers Holbach, La Mettrie and Helvetius. We cannot altogether silence the thought of Stirner possibly having known the writings of the Marquis de Sade, as well. Because neither Holbach nor La Mettrie and Helvetius defend incest and murder. Those are genuinely Sadean thoughts*<sup>1185 1186</sup>". »

*En général, le lien entre les deux penseurs est noté en ce qui concerne leur individualisme radical et leur éthique apparemment immorale. Sur cette base, certains auteurs comme Iwan Bloch (= Eugen Dühren) soutiennent même que Stirner connaissait peut-être l'œuvre de Sade. Dans "Der Marquis de Sade und seine Zeit", il écrivit :*

---

1184 *Ibid.*

1185 "Schon H. Ströbel hat hervorgehoben, dass Stirner's Theorie des Egoismus nicht neu sei und an die Ideen der Aufklärungsphilosophen Holbach, La Mettrie und Helvetius erinnere. Wir können uns dem Gedanken nicht verschließen, dass Stirner auch die Schriften des Marquis de Sade gekannt hat. Denn weder Holbach noch La Mettrie und Helvetius verteidigen Blutschande und Mord. Das sind echt sadische Gedanken." Bloch, Iwan. *Der Marquis de Sade und seine Zeit. Ein Beitrag zur Kultur- und Sittengeschichte des 18. Jahrhunderts*, (Hanau / M.: Schusteck Verlag, 1970), 486. (traduction dans le corps de texte).

1186 Maurice Schuhmann, *Max Stirner – the successor of the Marquis de Sade*, Sciences Po Nancy, sur Yumpu.com, 2013, p. 2.

« H. Ströbel a déjà souligné que la théorie de l'égoïsme de Stirner n'est pas nouvelle et qu'elle rappelle plutôt les idées des philosophes des Lumières, Holbach, La Mettrie et Helvetius. Nous ne pouvons pas totalement ignorer la possibilité que Stirner ait pu connaître les écrits du Marquis de Sade. Car ni Holbach, ni La Mettrie, ni Helvetius ne défendent l'inceste et le meurtre. Ce sont là des pensées authentiquement sadiennes. »  
(Notre traduction).

Si Sade est dans l'immoralité la plus totale, Stirner ne s'y tient pas réellement, parce qu'il ne soutient pas que le vice est supérieur à la vertu. Son intention est tout de même de faire reposer la société sur des associations consenties d'individus. Sa réponse est la même qu'au sujet de l'amour et de la solitude : qu'est ce que l'égoïsme a à voir avec la morale ? Stirner ne défend pas réellement le meurtre ou le crime, il ne s'agit là que d'un passage strictement méthodologique de *L'Unique et sa propriété*, dont Stirner ne fait aucunement l'apologie.

« (D)e Sade (...), in his passionate propaganda for crime, can be compared to only one person: the anarchist philosopher Max Stirner (...) For both, crime is the weapon in the fight against religion, morality" (van Duyn, *Max Stirner en Marquis de Sade*, 10). The common basis for both thinkers is the assumption that "selfishness" is the basic constant of human action. Starting from this consideration, they reject altruism as non-existent and justify an egocentric view of the world<sup>1187</sup>. »

(D)e Sade (...), dans sa propagande passionnée pour le crime, ne peut être comparé qu'à une seule personne : le philosophe anarchiste Max Stirner (...) Pour tous les deux, le crime est l'arme de la lutte contre la religion, la moralité" (van Duyn, *Max Stirner en Marquis de Sade*, 10). La base commune aux deux penseurs est l'hypothèse selon laquelle l'"égoïsme" est la constante de base de l'action humaine. Partant de cette considération, ils rejettent l'altruisme comme inexistant et justifient une vision égocentrique du monde. (Notre traduction).

L'affirmation concernant le crime est encore péremptoire. Ce que Stirner affirme, c'est que l'individu contestataire ou révolté, même s'il reste dans le cadre des lois en vigueur, lorsqu'il formule son mécontentement et devient subversif, est considéré par tous comme un criminel. Par extension, lorsque l'individu affirme sa particularité et son égoïsme, il est un criminel aux yeux de l'État, du

---

1187 *Ibid.*, p. 3.

clergé et de ses pairs qui bien qu'asservis, se prennent pour de bons citoyens et pour des hommes meilleurs que lui.

*« Both thinkers are united in the belief that the law per se includes a restriction of the individual. Hence, they see in the “breach of the law” a legitimate indignation of the individual, who, in this step, defends himself against the supremacy of the universal; i.e. concretely, that the "singularity" (Stirner) or the "nature of the individual" (Sade) is limited by a super-individual instance. The types of crimes that they take into consideration herein are irrelevant. To them, it is not about the phenomenology of the crimes, but about the concept itself. Crime as an act is in this sense of the conflict between the interests of the individual and those of the higher instance, however inclined. Here, equivalent to Stirner, he places emphasis on “revolt” instead of “revolution<sup>1188</sup>”. »*

*Les deux penseurs sont unis dans la croyance que la loi en soi comprend une restriction de l'individu. Ils voient donc dans la "violation de la loi" une indignation légitime de l'individu qui, dans cette démarche, se défend contre la suprématie de l'universel, c'est-à-dire concrètement que la "singularité" (Stirner) ou la "nature de l'individu" (Sade) est limitée par une instance supra-individuelle. Les types de crimes qu'ils prennent ici en considération ne sont pas pertinents. Pour eux, il ne s'agit pas de la phénoménologie des crimes, mais du concept lui-même. Le crime en tant qu'acte est dans ce sens le conflit entre les intérêts de l'individu et ceux de l'instance supérieure, quelle que soit son inclination. Ici, à l'instar de Stirner, il met l'accent sur la "révolte" au lieu de la "révolution". (Notre traduction).*

Les seules bonnes lois sont celles que l'individu décide pour lui-même. La règle consistant à ne pas se faire prendre en cas de délit ou de crime est la même pour les deux auteurs. Mais là où Sade encourage au crime, Stirner reste plus paisible. Pour le philosophe allemand, c'est à l'égoïste de définir des limites et de calculer le risque. Transgresser pour le plaisir et la jouissance de dépasser les limites n'a aucun sens. L'individu sadien est résolument plus vicieux que celui de Stirner. Le libertin de Sade commet des crimes pour s'affirmer dans sa singularité contre la société, mais ne se vante qu'en compagnie des libertins. L'Unique est toujours déjà coupable vis-à-vis des fantômes dans sa révolte, mais ne cherche pas à en faire étalage. Son égoïsme n'a pas besoin de se réaffirmer par de longs discours et la révolte est toujours individuelle avant de toucher à la sphère générale.

---

1188 *Ibid.*, p. 10.

*« With regard to the justification of ethics he is however far less radical and consistent than Stirner. It is also in this facet that he is less radical and consistent than Stirner. If the concrete individual is the measure of all things, it does not need any such legitimizing pattern as Sade provides to justify his behaviour. The Sadean libertines follow their own nature, i.e. they act according to their “natural” installations and needs. Herein, the beginnings of his concept of individuality, based on the nature-related peculiarity of the individual, can be found. Similar to Stirner, Sade joins this idea with the idea of egoism. The egoism is for the two thinkers the base of their philosophy which is in an opposition to the concept of morality<sup>1189</sup>. »*

*En ce qui concerne la justification de l'éthique, il est cependant beaucoup moins radical et cohérent que Stirner. C'est aussi sur ce point qu'il est moins radical et moins cohérent que Stirner. Si l'individu concret est la mesure de toute chose, il n'a pas besoin d'un modèle de légitimation tel que celui de Sade pour justifier son comportement. Les libertins sadiens suivent leur propre nature, c'est-à-dire qu'ils agissent selon leurs installations et leurs besoins "naturels". C'est là que l'on trouve les prémices de son concept d'individualité, fondé sur la particularité de l'individu liée à la nature. Comme Stirner, Sade associe cette idée à celle de l'égoïsme. L'égoïsme est pour les deux penseurs la base de leur philosophie qui s'oppose au concept de moralité. (Notre traduction).*

Le positionnement éthique de Sade est assez limpide : il est immoral et répète que le vice est supérieur à la vertu, car la nature est mauvaise et que l'homme sert les inclinations qu'elle a placées en lui. Stirner, quant à lui, s'en tient à l'égoïsme dans lequel le crime est marginal. Il est vrai que l'Unique n'a pas de classe d'appartenance à laquelle se rapporter, comme le font les libertins entre eux avec leurs règles explicites. L'égoïsme sadien s'oppose à la moralité puisqu'il conduit le libertin au vice, mais l'égoïsme stirnérien est plus nuancé. L'individu stirnérien n'est pas obsédé par un équilibre entre le vice et la vertu, et la méthode stirnérienne tend plus vers le comportement d'un individu qui ne réifie pas systématiquement autrui, même s'il s'oppose à l'État. Stirner ne saurait en aucun cas être accusé de sadisme.

*« In this, like Stirner, Sade writes off morality as a chimera (Cf. Nouvelle Justine, tome II, 109). However, according to both thinkers, this idea is the basis for the creation of a social order that does not suppress the individual. Sade relies, in this respect, on a transformation, as postulated by himself, of the state of natural man on a social level – and, therein, distinguishes himself very*

---

1189 *Ibid.*, p. 13.

*clearly from the classical contract theorists (see also Timo Airaksinen, Of glamour, sex and Sade)<sup>1190</sup>. »*

*En cela, comme Stirner, Sade fait de la morale une chimère (Cf. Nouvelle Justine, tome II, 109). Cependant, selon les deux penseurs, cette idée est à la base de la création d'un ordre social qui ne supprime pas l'individu. Sade s'appuie, à cet égard, sur une transformation, postulée par lui-même, de l'état d'homme naturel sur le plan social - et, en cela, se distingue très nettement des théoriciens classiques du contrat (voir aussi Timo Airaksinen, Of glamour, sex and Sade). (Notre traduction).*

Le rejet de la morale ne s'applique cependant pas à tous, et pas nécessairement sur les mêmes niveaux. Sade fait des libertins une classe à part qui comprend mieux le fonctionnement du monde que les hommes pris dans la sphère générale et la fausse vertu. Mais une société ne saurait reposer sur le crime, donc les libertins resteront très minoritaires - cependant très actifs - pour préserver l'équilibre naturel. Stirner souhaiterait que tous les hommes, en particulier les prolétaires, comprennent ce qu'est véritablement l'égoïsme et deviennent des Uniques, ce qui conduirait à une accentuation des rapports de force entre les hommes et l'État dans la lutte des classes. Dans les deux cas, leurs écrits ont pour vocation un éveil des consciences, afin que le plus d'hommes possible sortent de la sphère générale et deviennent des individus.

*« Thus, the construction of the individual also differentiates both thinkers. Stirner's egoist, or owner, displays a "cold", reflected personality, while the "usual" Sadean libertine possesses a rational, but still passionate character determined by nature. With regard to Stirner most of the Sadean libertines are only possessed, because they are slaves of their pure impulses. With the depiction of Juliette, who breaks out from this pattern and whom researchers often connect to the Nietzschean concept of the superman (see for example Carter, The Sadean woman ; Hermans, Das sadistische Universum), Sade already approaches to some extent that reflected individuality, as represented in Stirner in the form of the owner. Juliette is no longer subsumable under the metaphor of "l'homme machine". She comes closer than the other libertines to the ideal of Stirner, which is expressed in the words : "I receive with thanks what the centuries of culture have acquired for me ; I am not willing to throw away and give up anything of it : I have not lived in vain. The experience that I have power over my nature, and need not be the slave of my appetites, shall not be lost to me ; the experience that I*

---

1190 *Ibid.*

*can subdue the world by culture's means is too dearbought for me to be able to forget it. But I want still more.*” (Stirner, *The egoist and its own*, 445- 446)<sup>1191</sup>. »

Ainsi, la construction de l'individu différencie également les deux penseurs. L'égoïste ou le propriétaire de Stirner affiche une personnalité "froide" et réfléchie, tandis que le libertin "habituel" de Sade possède un caractère rationnel, mais toujours passionné, déterminé par la nature. Avec la représentation de Juliette, qui sort de ce schéma et que les chercheurs rapprochent souvent du concept nietzschéen de surhomme (voir par exemple Carter, *The Sadean woman* ; Hermans, *Das sadistische Universum*), Sade s'approche déjà dans une certaine mesure de l'individualité réfléchie, telle qu'elle est représentée chez Stirner sous la forme du propriétaire. Juliette n'est plus subsumée sous la métaphore de "l'homme machine". Elle est plus proche que les autres libertins de l'idéal de Stirner, qui s'exprime par ces mots : "Je reçois avec reconnaissance ce que les siècles de culture m'ont acquis ; je ne veux rien jeter ni abandonner : Je n'ai pas vécu en vain. L'expérience que j'ai le pouvoir sur ma nature et que je n'ai pas à être l'esclave de mes appétits ne sera pas perdue pour moi ; l'expérience que je peux soumettre le monde par les moyens de la culture est trop chèrement acquise pour que je puisse l'oublier. Mais je veux encore plus". (Stirner, *L'égoïste et les siens*, 445-446). (Notre traduction).

La construction individuelle diffère aussi radicalement entre les deux auteurs du fait de l'absence de rapports à la nature chez Stirner. Ce n'est pas juste Juliette, mais l'ensemble des libertins qui sont non seulement à part, mais aussi au-dessus des autres hommes. Ils deviennent donc des surhommes, indépendamment de la conception que Nietzsche a pu en avoir. Juliette atteint le point culminant de ce à quoi les libertins peuvent prétendre, puisqu'il existe des degrés de puissance à défaut d'une hiérarchie fermement établie entre les libertins. Juliette se défait des influences de Dieu, de la nature et du mécanisme, dans la mesure du possible concernant les deux derniers termes. Juliette jouit sans être l'esclave de ses pulsions comme le ferait une bête libidineuse et assoiffée de sang, et comprend qu'elle peut user de tout l'édifice humain pour servir son égoïsme, par une forme de raffinement et de culture qui n'ont rien à voir avec la nature, mais qui relèvent de l'histoire des hommes et de leur savoir.

*« Starting from a common basis in the specific individual that they construct differently, both thinkers reject any form of a communality existing above the individual. This negation happens via a redundant reflection of that and through the act of outrage, which is reflected in the crime.*

---

1191 *Ibid.*, p. 16.



*The crime is thus also an expression of the classic conflict between individual and collective. In the crimes, the individuals constitute themselves, defending their individuality against the idea of something higher outside of the individual<sup>1192</sup>. »*

*Partant d'une base commune dans l'individu spécifique qu'ils construisent différemment, les deux penseurs rejettent toute forme de communauté existant au-dessus de l'individu. Cette négation passe par une réflexion redondante de celui-ci et par l'acte d'indignation, qui se reflète dans le crime. Le crime est donc aussi l'expression du conflit classique entre l'individuel et le collectif. Dans les crimes, les individus se constituent eux-mêmes, défendant leur individualité contre l'idée de quelque chose de supérieur en dehors de l'individu. (Notre traduction).*

Le crime est un moyen de se différencier de la masse, mais très vite sa répétition le banalise, d'où la nécessité de donner dans l'ingéniosité, l'originalité et l'horreur. Le libertin de Sade accompli tend à maîtriser ses passions pour aboutir enfin à l'apathie, puisque quoi qu'il advienne, nul n'est nécessaire à la marche du monde et de la nature. En prenant pleinement conscience de cette inéluctabilité, le libertin investit son existence de sens par l'intention et la volonté singulière. Sade aurait peut-être dépassé l'apathie vers une sur-apathie, comme le suggère Brochier. En la surpassant, le libertin apporterait la touche finale du réinvestissement de sens dans l'existence, dans un monde pas aussi réconcilié que l'on pourrait le vouloir, avec l'incertitude de la réussite du système politique après Napoléon et la révolution industrielle à venir. L'individu stirnérien est loin de l'apathie, l'égoïsme lui donne l'opportunité de s'intéresser infiniment à son existence. En tout cas, son individu d'apparence froid et calculateur mise sur une jouissance réfléchie qui se passe volontiers de la violence et des excès du vice. La désinvolture stirnérienne cache en fait un sérieux existentiel total, à travers l'athéisme et la désacralisation de toute instance liberticide.

« Jean-Jacques Brochier montre d'ailleurs que Sade est plus important que Stirner dans le surréalisme : il publie en effet en 1966 chez l'éditeur Éric Losfeld (qui éditait et diffusait livres et revues surréalistes) *Le marquis de Sade et la conquête de l'unique*, dans lequel il montre sans grande difficulté et à la lumière de Stirner, le caractère de prédateur des divers personnages du

---

1192 *Ibid.*, p. 17.

romancier<sup>1193 1194</sup>. Une fois encore, on ne voulait retenir de l'auteur de *L'Unique* que l'aspect agressif, négligeant tout ce qu'il avait écrit contre l'autorité sous toutes ses formes<sup>1195</sup>. »

---

1193 Maurice Schuhmann développe en ce moment en Allemagne une analyse plus approfondie de ce rapport de Stirner et de Sade : *Die Lust und die Freiheit. Marquis de Sade und Max Stirner Ihr Freiheitsbegriff im Vergleich*. Berlin, Karin Kramer, 2007, 141 p. ; *Radikale Individualität. Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche*, Bielefeld, Transcript, 2011, 395 p.

1194 La pensée de Schuhmann à ce sujet est aussi présente dans cet écrit grâce à l'article en anglais : Maurice Schuhmann, *Max Stirner — the successor of the Marquis de Sade*, Sciences Po Nancy, sur Yumpu.com, 2013.

1195 Tanguy L'Aminot, *Max Stirner, le philosophe qui s'en va tout seul*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 128.

## 3.2 : Stirner : Dieu, la religion, l'amour et le diable.

### 3.2.1 : Le piège de l'amour.

C'est en 1843 que Max Stirner écrit *Quelques remarques provisoires concernant l'État fondé sur l'amour*, texte qui préfigure très directement la rédaction de *L'Unique et sa propriété*, tant dans le style que dans l'argumentation. La réflexion de Stirner se base sur le *Memorandum* du baron Stein datant de juin 1807. Suite à la Révolution française, les peuples de la vieille Europe s'inspirent des Lumières et de l'évolution politique en France, en particulier les Allemands. En effet, en Allemagne a lieu un bouleversement qui est connu comme la Grande Réaction et qui décentralise le pouvoir politique en trente-neuf régions en 1814, formant ainsi la Confédération du Rhin sur un modèle assez similaire aux *Länder* actuels. Le baron Stein rédige son *Memorandum* contre la direction politique de la Grande Réaction au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Stein préconise un retour à l'impérialisme avec un *Kaiser* puissant. Il rejette le modèle français, souhaite une dissolution de la Confédération du Rhin et un retour à un pouvoir centralisé autoritaire. Stirner remarque, avec la critique acerbe qui le caractérise, que dans ce modèle de retour à la royauté ou à l'impérialisme, on abolit la seigneurie et le féodalisme, au profit d'un fonctionnariat d'État et même d'une armée de fonctionnaires. Ultimement, on aboutit à une égalité entre sujets et non entre citoyens<sup>1196</sup>. Stirner veut une égalité entre citoyens et réclame plus de liberté. Rappelons, à toutes fins utiles, que la liberté est le bien suprême pour l'auteur, qui en demande toujours plus dans une visée morale, physique et intellectuelle. Le sujet du roi ou de l'empereur ne peut émettre un vœu pour sa propre destination dans l'existence. Il ne peut pas devenir individu, parce que ses revendications sont décrétées immorales par le pouvoir en place. En effet, le *Memorandum* a pour vocation d'éduquer le peuple au respect de ses devoirs envers le Roi, la Patrie et Dieu. La moralité est définie par les trois institutions dirigeantes. Stirner les attaque frontalement : grâce à la Révolution, est libre le citoyen souverain d'un peuple souverain. À travers la Réaction, est libre celui qui aime Dieu, le Roi, la Patrie. Dans les deux mouvements, il subsiste malgré tout la force de l'amour du christianisme. Comme le titre de l'article l'indique, l'État est fondé sur l'amour. À quoi s'oppose justement

---

1196 Il n'y a donc qu'un déplacement du problème. Le sujet du roi ou de l'empereur devient un servile sujet de l'État qui n'aura rien gagné au change et certainement pas un citoyen à l'état de majorité.

l'amour ? Selon toute vraisemblance il est opposé à l'égoïsme. « Comme nous le voyons, le devoir de l'amour est au centre de la liberté morale<sup>1197</sup>. » L'amour est aussi l'accomplissement du christianisme. C'est à partir de cela que le texte se complexifie, parce qu'il y a chez Stirner une exposition de ce que l'égoïsme doit être, en même temps qu'une dénonciation de la mauvaise pratique de l'égoïsme. En somme, il y a un bon égoïsme qui se pense lui-même et un mauvais égoïsme qui n'a pas de recul sur soi et qui se pratique comme un solipsisme sauvage, consommateur et irréfléchi. Ce mauvais égoïsme peut se résumer à ce qu'on nomme communément l'individualisme et précisons-le, paradoxalement, de masse.

« On a coutume d'opposer l'égoïsme à l'amour parce qu'il est dans la nature de l'égoïste qu'il agisse sans égard et sans pitié pour les autres. Si nous posons que la valeur de l'homme est de se déterminer lui-même, de ne pas se laisser déterminer par une chose ou une personne étrangères mais d'être le créateur de soi, et, par là, d'être, en un, créateur et créature, l'égoïste est sans doute celui qui est le plus éloigné de ce but. Son principe s'énonce ainsi : les choses et les hommes sont là pour moi<sup>1198</sup>! »

L'égoïsme aveugle ne mène pas à la liberté, mais à un cloisonnement psychologique et même à une bestialité qui confine une fois encore au solipsisme. Mise à part la sexualité débridée et la violence, cet égoïsme est voisin de celui des libertins de Sade. « Son seul but est de se saisir de l'objet de son désir, dans son ardeur il poursuivra par exemple une jeune fille pour séduire...cette "chose" adorable (car pour lui elle ne vaut pas plus qu'une chose)<sup>1199</sup>. » On peut très clairement faire un parallèle avec le séducteur de Kierkegaard qui reste dans le stade esthétique. Mais alors que faire pour rendre l'égoïste meilleur ou pour le faire basculer dans l'éthique, en des termes kierkegaardiens ? C'est précisément là que l'amour intervient. « L'égoïsme ne change pas l'homme, l'amour le transforme<sup>1200</sup>. » Ce qui pose résolument problème pour Stirner, parce que l'amour devient une autre forme d'entrave à la liberté. Le changement n'est pas interne et propre à l'individu, mais vient de l'extérieur, ce qui est contraire à la responsabilité qui incombe à chacun, à savoir de devenir individu et de devenir libre par ses propres moyens. « La détermination de soi est encore dépendante de l'autre : elle est en même temps détermination par l'autre, passion ; l'amant se laisse

---

1197 Max Stirner, *Œuvres complètes, Quelques remarques provisoires concernant l'État fondé sur l'amour*, 1843, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, traduction Pierre Galissaire et André Sauge, p. 58.

1198 *Ibid.*, p. 59.

1199 *Ibid.*

1200 *Ibid.*

déterminer, déterminer par l'aimée<sup>1201</sup>. » L'amour est dans un premier temps une passion et par essence, il ne provient pas initialement de la raison. Un homme libre, en revanche, doit d'abord se déterminer, pour ensuite possiblement aimer de façon intelligente. « L'homme libre, par contre, ne se détermine ni par ni pour un autre mais purement à partir de soi. Il s'"écoute" lui-même, et trouve dans cette écoute de soi l'impulsion à se déterminer : n'"écoutant" que soi il agit en être fondé en raison et libre<sup>1202</sup>. » Par conséquent, il convient d'apprendre d'abord à devenir individu par soi-même et de devenir libre, moral et vertueux par ses propres forces, puisqu'ici, contre toute apparence, Stirner n'abandonne pas la morale. Il l'allège tout simplement de sa dimension religieuse et politique, même s'il est étrange de parler de politique en amour, comme nous allons l'exposer par la suite. L'amour véritable est un plus, un bonus, un accomplissement, une consécration de l'homme libre.

« Ainsi, l'amour peut bien avoir raison contre l'égoïsme puisqu'il est plus noble de faire de la volonté d'un autre la sienne propre et de l'accomplir plutôt que de se laisser aiguillonner, sans volonté, par la convoitise qu'excite la première chose venue, plus noble de se laisser déterminer par un autre plutôt que de ne pas se déterminer du tout et de se laisser aller ; mais contre la liberté, l'amour n'a pas raison, car ce n'est qu'en elle que la détermination de soi accède à sa vérité<sup>1203</sup>. »

Dans les écrits de Kierkegaard, il y a de nombreuses similitudes, sauf que l'individu de Kierkegaard ne cherche pas la liberté comme bien suprême. Il cherche la foi pour devenir libre et demeurer dans l'amour. Nous en revenons à l'opposition entre amour et égoïsme : jusque là il semble que l'amour soit préférable à l'égoïsme, parce qu'il bonifie l'individu. « L'homme aimant est création de soi en ce qu'il se cherche et se trouve dans l'autre, l'égoïste, lui, est un produit de la nature, une pauvre créature qui ne se cherche ni ne se trouve<sup>1204</sup>. » Mais c'est là que se trouve tout le renversement - et non des moindres - que Stirner va proposer. Certes, l'amour est placé par la tradition chrétienne comme le bien suprême, mais c'est aussi un outil de l'État pour contrôler son peuple, ce qui mérite plus ample explication. Ceux qui dérangent l'amour, les fameuses têtes agitées comme les nomme Stirner fréquemment, c'est à dire les contestataires de l'autorité étatique, troublent la tranquillité publique. Or, l'État souhaite allègrement que le respect de l'ordre public soit

---

1201 *Ibid.*, p. 60.

1202 *Ibid.*

1203 *Ibid.*

1204 *Ibid.*, p. 61.

le premier devoir des citoyens<sup>1205</sup>. En résumé, si un homme pose problème aux autorités, qu'il est dangereusement subversif, autant le marier. S'il a femme et enfants, il sera beaucoup moins enclin à donner sa vie pour une cause politique. Donc, l'Église est complice de l'État, en faisant passer la soumission et la tranquillité pour de l'amour, alors que ce n'est qu'un moyen de garder le contrôle du peuple. Le vrai amour ne devrait donc concerner que les hommes libres, qui savent pourquoi ils aiment et qui n'abandonnent pas le devenir individu, ni la lutte des classes. Stirner dénonce un amour démagogique utilisé comme outil de manipulation et de contrôle des peuples. Que c'est beau l'amour ! Sauf quand il devient un outil d'asservissement de l'État pour museler les revendications du peuple. Une observation supplémentaire émerge aussi : d'après la conception de Stirner, il est nécessaire d'être égoïste pour devenir libre. Il est également utile de montrer que l'égoïsme doit faire face à une critique unanime propagée par le christianisme.

« *Wohlan, sagt Stirner, so erlösen wir denn den Egoismus aus seinem Verruf, in den ihn die christliche Welt erklärt hat, machen wir das Egoistische wieder zum Ehrennamen für die wirkliche Sache, die es bezeichnet : für das Eigene, für das Eigensein, für das Ganz-Ichsein*<sup>1206</sup>. »

*Bien, dit Stirner, délivrons donc l'égoïsme du discrédit dans lequel le monde chrétien l'a déclaré, faisons à nouveau de l'égoïsme un nom d'honneur pour la chose réelle qu'il désigne : pour le propre, pour l'être propre, pour l'être entièrement soi-même.* (Notre traduction).

Stirner se fait le parangon de l'égoïsme contre l'hypocrisie du christianisme<sup>1207</sup>. L'individu ne saurait être autrement que par l'égoïsme et ne doit en aucun cas essayer de s'en défaire et de se faire martyr. L'altruisme est une qualité, certes, mais s'il est pratiqué avec trop de zèle, il empêche l'individu d'être lui-même.

« *Max Stirner ist der Pietist des Egoismus, er predigt den Egoismus als eine Rechtfertigung des Einzelnen durch seinen Begriff und wenn man ihn ernstlich fragt: warum bist du Egoist? und wenn er „den Heldenmuth der Lüge“ nicht nöthig hat – so wird er auch antworten: „Hier steh' ich, ich kann nicht anders!“ – „den Kernspruch aller Besessenen*<sup>1208</sup>! »

*Max Stirner est le piétiste de l'égoïsme, il prêche l'égoïsme comme une justification de l'individu par son concept et si on lui demande sérieusement : pourquoi es-tu égoïste ?*

---

1205 Ce qui est une manière assez subtile et détournée de demander aux citoyens de se taire et de ne surtout pas manifester ou revendiquer quoi que ce soit.

1206 Anselm Ruest, *Max Stirner, Vorworte und Artikel, Stirneriana 3*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2000 p. 23.

1207 Une démarche très voisine de celle de Kierkegaard dans *L'Instant*.

1208 Anselm Ruest, *Max Stirner, Vorworte und Artikel, Stirneriana 3*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2000 p. 23.

et s'il n'a pas besoin de "l'héroïsme du mensonge" - il répondra aussi : "Je suis là, je ne peux pas faire autrement !" - la phrase clé de tous les obsédés ! (Notre traduction). Ces obsédés du Moi sont assez voisins des fanatiques, mais ont compris qu'il n'y a rien au-dessus d'eux et que le Moi éclipse Dieu lui-même. Luther le dira de sa bouche, sans pourtant occulter la dimension religieuse. « *Hier steh' ich, ich kann nicht anders*<sup>1209</sup>! » La citation exacte devant la Diète est la suivante : « *Je ne puis ni ne veux rien rétracter, car il n'est ni sûr ni salutaire d'agir contre sa conscience.* » (Notre traduction). Max Stirner se fait le prophète de l'égoïsme et ne conçoit pas un monde futur différent, dans lequel les hommes placeraient le vivre ensemble avant l'égoïsme. « *Max Stirner ist der Pietist des Egoismus, (...) Stirner ist der Dogmatiker des Egoismus, dieses Dogma ergreift ihn enthusiastisch, begeistert ihn für Verbrechen des Egoismus, erfüllt ihn mit einem prophetischen Instinkte der Zukunft*<sup>1210</sup>. »

*Max Stirner est le piétiste de l'égoïsme, (...) Stirner est le dogmaticien de l'égoïsme, ce dogme le saisit avec enthousiasme, le passionne pour les crimes de l'égoïsme, le remplit d'un instinct prophétique de l'avenir.* (Notre traduction).

L'amour est un support, un prétexte, un outil. Il n'est pas forcément question d'une faiblesse de l'amour, ou d'une simple réification d'autrui. Néanmoins, y compris dans sa forme la plus pure, l'amour doit également avoir une dimension pratique pour de multiples raisons sociologiques et même biologiques. Un amour purement altruiste est voué à un échec cuisant.

« *Wir sehen die Liebe hier als eine menschliche Fähigkeit oder Kraft beschrieben, derer sich der Einzelne gleichsam als ein Mittel bedient, um sein Erleben zu bereichern. Diese Funktionalisierung der Liebe für den Einzelnen schließt, wie wir gleichsehen werden, nicht das Liebesbedürfnis der anderen Einzelnen aus, rekurriert aber zuvörderst auf die eigenen Interessen, auf den Eigennutz, um so eine Authentizität von Fühlen und Handeln zu wahren*<sup>1211</sup>. »

*Nous voyons ici l'amour décrit comme une faculté ou une force humaine dont l'individu se sert en quelque sorte comme d'un moyen pour enrichir son expérience. Cette fonctionnalisation de l'amour pour l'individu n'exclut pas, comme nous le verrons, le*

---

1209 Parole apocryphe de Luther devant la Diète de Worms en 1521, en présence de l'Empereur Charles Quint.

1210 Kurt W. Fleming, *Stirneriana 20, Max Stirners der Einzige und sein Eigentum, Im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik*, Kuno Fischer, *Moderne Sophisten*, 1847, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2008, p. 84.

1211 Gustav Buck, *Stirneriana 34 Ohnmacht und Macht in Max Stirners « der Einzige und sein Eigentum »*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2014, p. 64.

*besoin d'amour des autres individus, mais elle se réfère en premier lieu à ses propres intérêts, à son propre avantage, afin de préserver l'authenticité du sentir et de l'agir.*  
(Notre traduction).

L'amour chez Stirner conserve une dimension résolument matérialiste, contre les conceptions les plus mièvres ou les plus niaises. Pourtant, l'égoïsme ne s'oppose plus à l'amour comme dans le christianisme. L'égoïsme est toujours déjà inhérent à la vie de l'adulte, qui doit composer avec, pour que les intérêts des divers égoïstes qui se fréquentent convergent. Il y a une désacralisation de l'amour et de l'amitié, qui pourtant ne les empêche pas d'exister. L'intérêt et le sentiment se rejoignent. Il est incroyable de constater à quel point les membres de ce couple s'aiment, et à quel point c'est simultanément pratique pour chacun de s'aimer de la sorte !

*« Wir schließen mit der Fassung, die Stirner selbst seiner Lehre gegeben hat: „Der Egoismus, wie ihn Stirner geltend macht, ist kein Gegensatz zur Liebe, kein Gegensatz zum Denken, kein Feind eines süßen Liebeslebens, kein Feind der Hingebung und Aufopferung, kein Feind der innigsten Herzlichkeit, aber auch kein Feind der Kritik, kein Feind des Sozialismus, kurz, kein Feind eines wirklichen Interesses: er schließt kein Interesse aus. Nur gegen die Uninteressiertheit und das Uninteressante ist er gerichtet: nicht gegen die Liebe, sondern gegen die heilige Liebe, nicht gegen das Denken, sondern gegen das heilige Denken.“ (Kl. Schr., S. 144.) Berlin, Mai 1906<sup>1212</sup>. »*

*Nous terminons par la version que Stirner lui-même a donnée à sa doctrine : " L'égoïsme, tel que Stirner le fait valoir, ne s'oppose pas à l'amour, ne s'oppose pas à la pensée, n'est pas l'ennemi d'une douce vie amoureuse, n'est pas l'ennemi du dévouement et du sacrifice, n'est pas l'ennemi de la cordialité la plus intime, mais n'est pas non plus l'ennemi de la critique, n'est pas l'ennemi du socialisme, bref, n'est pas l'ennemi d'un intérêt réel : il n'exclut aucun intérêt. Il n'est dirigé que contre le désintérêt et l'inintérêt : non pas contre l'amour, mais contre le saint amour, non pas contre la pensée, mais contre la sainte pensée". (Kl. Schr., p. 144.) Berlin, mai 1906. (Notre traduction).*

Cette désacralisation se poursuit et si Stirner est considéré par certains comme un auteur solipsiste, il convient de nuancer le jugement qu'on lui porte. Nous ne trancherons pas immédiatement sur la question, mais une alternative égoïste et non solipsiste se dessine progressivement.

---

1212 Anselm Ruest, *Max Stirner, Vorworte und Artikel, Stirneriana 3*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2000 p. 24.



« Wenn man in diesen Aussprüchen Beweise für Stirners Solipsismus gesehen hat – und beinahe ohne Ausnahme gilt Stirner als solcher – so konnte man sich dabei nur auf jenen einen Satz: „Ich bin Schöpfer der Welt“ gestützt haben. Ebenso „unzweideutig“ aber wie hier der Solipsismus sein soll, ist es der Realismus im Jenem anderen: Die Dinge der Welt bestehen fort u.s.w. – Und so bleibt es reine Willkür sich gerade an jenes erste Zitat zu halten, das übrigens – wie gezeigt – bei Stirner, löst man es nicht aus jedem Zusammenhange, eine ganz andere Bedeutung hat. Behält man aber Stirners ganze Stellung im Auge, so kommt man gar nicht dazu, darüber zu debattieren. Denn überhaupt auf dem Standpunkt des unbefangenen Bewußtseins verbleibend und nicht als Philosoph darüber hinausdenkend, existieren für Stirner gar nicht jene Fragen, die zum Solipsismus führen können. Und so tut man ihm eigentlich zu viel Ehre an, wenn man ihm – bei aller Uneinigkeit des Solipsismus solche Überzeugungen zuschreibt<sup>1213</sup>. »

Si l'on a vu dans ces déclarations des preuves du solipsisme de Stirner - et presque sans exception Stirner est considéré comme tel - on n'a pu s'appuyer que sur cette seule phrase : "Je suis le créateur du monde". Mais de même que le solipsisme doit être ici "sans équivoque", le réalisme l'est dans l'autre : Les choses du monde continuent à exister, etc... - Et c'est ainsi qu'il reste purement arbitraire de s'en tenir précisément à cette première citation qui, comme nous l'avons montré, a d'ailleurs chez Stirner une toute autre signification si on ne la sort pas de tout contexte. Mais si l'on considère toute la position de Stirner, on ne peut même pas en débattre. Car si Stirner reste du point de vue de la conscience impartiale et ne réfléchit pas au-delà en tant que philosophe, les questions qui peuvent conduire au solipsisme n'existent pas du tout pour lui. Et c'est donc lui faire trop d'honneur que de lui attribuer de telles convictions, malgré tous les désaccords sur le solipsisme. (Notre traduction).

Le texte, ainsi que la précédente citation nous dirige vers un rejet du solipsisme comme but chez Stirner, qui ne pose, ni ne se pose la question directement. À ce stade, il apparaît - au moins momentanément - préférable de comprendre dans les écrits de Stirner, qu'il y a un égoïsme méthodologique, transversal à toute l'existence, qui demeure dans le réalisme et le matérialisme.

« Denn die Sittlichkeit ist Egoismus, obwohl sie die sogenannte Uneigennützigkeit als einen ihrer Grundwerte oder auch als ihr Kriterium preist und so subjektiv von allem anderen Halterneck unterschieden zu sein glaubt. Ich opfere eben alles dem Gotte, dem Guten, (EE 85-138) woran Ich glaube, und weil ich dadurch eben mich am besten um mich zu kümmern meine, ich verzichte auf meinen irdischen Nutzen um meines wahren Nutzens willen. (EE 65)

---

1213 Aurélie Polturak, *Stirneriana* 6, *Die philosophie Max Stirners systematisch dargestellt*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 1998 p. 27.

*Die Sittlichen, die es so hartnäckig leugnen, daß der Egoismus die Lebensform ist und nichts davon hören wollen – haben es doch selbst zugegeben. Denn der Geist in welcher immer Form – an den sie ihr Ich abgetreten haben, handelt eben als voller Egoist, er ist sich Zentrum der Welt und Quelle aller Werte (EE 182, 53, 64)<sup>1214</sup>. »*

*Car la moralité est égoïsme, bien qu'elle vante le soi-disant désintéressement comme l'une de ses valeurs fondamentales ou comme son critère, et qu'elle pense ainsi être subjectivement différente de tout autre encolure. Je sacrifie tout à Dieu, au bien, (EE 85-138) ce en quoi je crois, et parce que je pense ainsi m'occuper au mieux de moi-même, je renonce à mon utilité terrestre pour mon utilité véritable. Les moraux qui nient si obstinément que l'égoïsme est la forme de vie et ne veulent pas en entendre parler l'ont pourtant admis eux-mêmes. Car l'esprit, sous quelque forme que ce soit, auquel ils ont cédé leur moi, agit justement en égoïste complet, il est lui-même le centre du monde et la source de toutes les valeurs (EE 182, 53, 64).*

(Notre traduction).

Stirner refuse la sacralité en toute chose. L'homme n'est pas au centre de son monde, comme on a pu le reprocher à Kierkegaard dans sa relation à Dieu, au nom d'un esprit supérieur qui dirige l'existence d'en haut. L'homme n'est pas non plus son propre Dieu<sup>1215</sup>. Il doit, grâce à l'égoïsme, devenir l'Unique, devenir l'Individu, et advienne que pourra dans l'après-vie, si tant est qu'il y en a une. « Sa particularité est d'élargir la notion d'aliénation religieuse, qui était à la base de l'athéisme humaniste, à toutes les idées transcendantes, refusant la divinisation de l'Homme, qui n'est pour lui qu'une nouvelle religion, pour une désacralisation totale au profit de l'individu<sup>1216</sup>. » Diviniser l'homme est une erreur regrettable qui ne mène qu'à un déplacement du problème de Dieu, ou de ce qui est au-dessus de l'homme. Enfin, vaincre l'aliénation religieuse revient, dans les rapports humains, à abolir les rapports verticaux le plus possible, vers une société à organisation horizontale où la hiérarchie ne repose plus sur des fondements tyranniques. « Ni Dieu ni maître » diront les anarchistes dès 1880. « La religion, sous toutes ses formes et au sens large, est donc la cause de la domination des hommes. La hiérarchie durera aussi longtemps que l'on croira à des principes, tant qu'on continuera même à simplement y penser<sup>1217</sup>. »

---

1214 *Ibid.*, p. 42.

1215 Formule contradictoire, puisque l'homme prétend à devenir son propre infiniment plus et autre. D'où la mésentente avec Feuerbach.

1216 Juliette Masquelier, « Max Stirner, ou l'individualisme anarchiste comme athéisme intégral », in *Les Athées de Belgique*, Bruxelles, ABA éditions, 3 septembre 2015, p. 1.

1217 *Ibid.*, p. 3.

### 3.2.2 : Anticritique.



Figure 7: Max Stirner with a gun, etsy.com, 2022.

Suite à la publication de *L'Unique et sa propriété*, les critiques abondent et Stirner répond en 1845 à Feurbach, Szeliga et Hess. Le titre original de cet article est *Antikritik* (*Anticritique*), mais l'article traduit en français est référencé, notamment par les éditions l'Âge d'Homme sous le titre : *Réponse à Feuerbach, Szeliga, Hess*. Si Hess et Feuerbach ont leur place au panthéon des philosophes, Szeliga<sup>1218</sup> est bien moins connu, car moins productif. Szeliga est en fait

---

1218 Szeliga se distingua en revanche sur le champ de bataille. En 1870, il fut le général d'infanterie le plus haut gradé du pays. Il est également un membre actif des *Freien* et un proche de Bruno Bauer, au moins de 1843 à 1846. Il y a fort à parier que Szeliga et Stirner se sont côtoyés physiquement à un moment donné, puisque Bruno Bauer était le

le pseudonyme de Franz Zychlin von Zychlinski, jeune hégélien mis en lumière momentanément par Marx. Szeliga écrit une critique des *Mystères de Paris* (1842-1843) d'Eugène Sue dans le septième numéro de la *Gazette littéraire universelle* en juin 1844. Marx en fait une critique dans *La Sainte Famille* en 1845 et mentionnera à nouveau Szeliga dans *L'Idéologie allemande* dont la rédaction s'achève en 1846. Stirner présente son article comme une réponse critique aux critiques qui lui sont adressées, une *Anticritique*. Il désigne d'emblée les trois opposants à *L'Unique et sa propriété*. Il faut souligner que Stirner parle à la troisième personne, ce qui introduit une dimension comique et désinvolte, et lui permet de défendre son livre d'un point de vue extérieur au conflit. Cette prise de distance est d'autant plus savoureuse que la plume de Stirner est aussi virulente que d'habitude. Il défend sa propre cause tout en restant à distance, l'effet produit est donc très particulier, comme dans la *Réponse à Kuno Fischer* de 1847. Nous apprenons que Szeliga a publié sa *Critique* en mars 1845 dans les *Norddeutschen Blätter* (*Journal de l'Allemagne du Nord*), que Feuerbach publie, dans la *Vierteljahrschrift* (*Revue trimestrielle*) de l'éditeur Wigand, une réponse à *L'Unique et sa propriété*, elle-même critiquant déjà *De l'essence du christianisme* de 1841, et enfin que Moses Hess publie une brochure intitulée *Les Derniers philosophes* en 1845. Stirner évoque l'utilité d'une « courte réponse<sup>1219</sup> » qui fera tout de même plus de 35 pages. Manifestement, ce sont les notions de l'Unique et de l'égoïste qui frappent le plus ses détracteurs. Szeliga porte l'accusation sur l'Unique de n'être que « le fantôme des fantômes<sup>1220</sup> ». Feuerbach re-sacralise l'Unique et Hess ne trouve aucune substance philosophique à l'Unique, qu'il identifie comme un concept vide égal à la personne de Stirner qui fanfaronne. D'après ces accusations, mieux vaudrait chasser l'Unique, qui n'est qu'une manifestation dégénérée de l'égoïsme dans l'esprit. L'Unique ne désigne pourtant qu'un Moi ou un Toi qu'il est impossible de conceptualiser. « L'unique, par contre, n'est susceptible d'aucun contenu, est l'indétermination même ; c'est de Toi que lui viennent d'abord contenu et détermination<sup>1221</sup>. » L'Unique n'est pas le principe de départ d'un développement soumis à une généralisation conceptuelle. Stirner se défend, reprend et rend plus explicites des formules types de son livre.

« Le développement de l'unique, c'est mon développement et le tien, un développement tout à fait unique, puisque le tien diffère absolument du mien. Ce n'est que comme concept, comme

---

meilleur ami de Stirner.

1219 Max Stirner, *Œuvres complètes, Réponses à Feuerbach, Szeliga et Hess*, 1845, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, traduction Pierre Galissaire et André Sauge, p. 399.

1220 *Ibid.*

1221 *Ibid.*, p. 401.

« développement », qu'ils sont une seule et même chose ; par contre ton développement est aussi spécifique et unique que le mien. Tandis que tu es toi-même le contenu de l'unique, il devient impossible de penser un contenu conceptuel<sup>1222</sup>. »

L'Unique est l'expression la plus sincère et dépouillée de ce qu'est l'individu, parce qu'elle ne préjuge de rien. Elle n'énonce ni n'annonce quoi que ce soit. L'Unique est « indicible<sup>1223</sup> ». Après une petite précision grammaticale, Stirner continue de réexpliquer ce qu'est l'Unique. « Tu n'es nulle part hors de Toi, tu n'es pas là pour la deuxième fois au monde Tu es — unique. Tu ne peux te produire que si tu le fais corporellement<sup>1224</sup>. » L'Unique est une affaire d'identité qui dépasse la logique d'un simple tu es toi, dénué de sens. « C'est Toi, l'impensable et l'inexprimable, qui est le contenu de la phrase, celui à qui elle se rapporte, sa forme corporelle, Tu es le « qui », le « celui » de la phrase<sup>1225</sup>. » Stirner prétend que l'égoïste agace encore plus ses détracteurs que l'unique. Concernant l'amour, aucun des trois critiques n'a fait l'effort de remarquer que dans son application concrète, l'égoïsme et l'amour fonctionnent parfaitement de concert, dès lors qu'on sort des préjugés, en particulier religieux, sur l'égoïsme. Hess reproche à Stirner l'aliénation de l'égoïste, comme destruction de la faune sociale. Mais Stirner précise que bien avant l'égoïsme, la conscience religieuse avait déjà aliéné l'homme. C'est le XIX<sup>e</sup> siècle et les transformations de la société qui permettent l'avènement de l'égoïsme décomplexé. « La libre concurrence dans notre monde moderne de boutiquiers n'est pas seulement la forme achevée du vol par assassinat, elle est aussi la conscience de la réciproque aliénation des hommes. Le monde actuel des boutiquiers est la forme médiatisée, adéquate à son essence, consciente et adoptée comme principe, de l'égoïsme<sup>1226</sup>. » Mais Stirner voit totalement autre chose dans l'égoïste. Il n'est pas niais comme le dépeint Szeliga, ni incapable d'amour réciproque comme le croit Feurbach, ni bestial et assassin comme le craint Hess. Stirner accuse les trois auteurs d'égoïsme. Chacun ne fait que ce qui provient de lui-même, y compris dans la critique philosophique. Stirner suppose à un moment que l'Unique faiblisse, ne veuille plus penser et être que par lui-même, ou bien se perde tout simplement en distractions. Mais cela ne saurait se produire intégralement, sauf si l'Unique recommence à chercher quelque chose d'extérieur et de supérieur, bref en re-sacralisant quelque chose. « Cet oubli, cette perte de soi ne sont en réalité qu'une modalité de notre comportement, ne sont que jouissance de notre monde, de

---

1222 *Ibid.*

1223 *Ibid.*, p. 402.

1224 *Ibid.*, p. 403.

1225 *Ibid.*, p. 404.

1226 *Ibid.*, p. 406. Stirner cite ici Hess dans le texte.

notre propriété : jouissance du monde. Ce n'est pas dans cet oubli de soi mais dans l'oubli que le monde est nôtre, que le désintéressement, c'est-à-dire l'égoïsme dupé, a sa raison. Tu te prosternes devant un monde absolu, supérieur, et tu te rejettes<sup>1227</sup>. » L'égoïsme qui redevient servile au nom d'un monde ou d'un ordre supérieur se fourvoie et n'est que renoncement de soi, en tant que devenir un individu amoindri. L'individu doit abandonner l'intérêt sacré et ne prendre en compte que son intérêt personnel. Le commerce est moins hypocrite que la religion, puisque l'intérêt personnel y est toujours premier, même si des concessions et des arrangements sont régulièrement passés. Le commerce ne se fait pas au détriment de l'intérêt personnel, contrairement à l'attitude religieuse culpabilisante et même humiliante. « Le sacré est en fait l'absolument inintéressant puisqu'il prétend à être intéressant même si personne ne s'y intéressait<sup>1228</sup>. » L'égoïste a peut-être encore des scrupules dans son existence, mais seulement parce qu'il en décide ainsi. Ses scrupules n'ont plus rien de sacré. La pensée pure permet de désacraliser ce qui entoure le penseur, mais elle risque à terme de se sacraliser elle-même au nom de la puissance de la critique, au détriment de l'union matérielle et intellectuelle que propose l'Unique, qui, rappelons-le, est un Moi physique avant d'être l'occasion de penser. Les scrupules ne sont qu'un prétexte pour contrôler les esprits simples et les transformer en croyants. « Nous ne vivons pas dans un monde égoïste mais dans un monde sacralisé jusqu'à la moindre de ses parties. » C'est précisément pour cela que l'égoïste gêne autant, car si dans son monde rien n'est sacré, alors tout le sens et l'édifice du monde sacré perdent leur force et deviennent inutiles et inintéressants. L'égoïste a la puissance de faire réagir par le rejet les esprits-curés et les dogmaticiens. Stirner oppose une saine désinvolture égoïste aux scrupules et au sacré. L'intérêt n'est pas un principe qui va se sacraliser, mais témoigner contre l'absolutisation conceptuelle. À chaque Unique correspond son intérêt propre qui ne saurait se résumer à une idée générale et logique. Le livre de Stirner semble pour certains avoir été écrit contre l'homme, ce qui est d'une absurdité intégrale. En froissant les esprits religieux et moralistes, Stirner allait s'attirer les foudres d'un grand nombre d'hommes qui n'entendent rien à l'Unique. Stirner aurait pu contrefaire sa production en écrivant qu'à travers sa réflexion, il produisait en fait un pamphlet didactique contre l'Inhumain. Loin de se laisser démonter, Stirner précise sa position. « Mais Stirner dit : l'être humain c'est l'Inhumain, ce que l'un est, l'autre l'est, ce qui est dit de l'un vaut aussi pour l'autre<sup>1229</sup>. » Le concept d'humain est tellement général qu'il ne laisse aucune place à l'individu et à la particularité. Au moins, avec l'égoïsme, on a à chaque fois affaire à un exemplaire d'être humain en face de soi. « Tu es un « inhumain », et par là Tu es complètement homme, un être humain réel, effectif, Tu es

---

1227 *Ibid.*, p. 407.

1228 *Ibid.*, p. 410.

1229 *Ibid.*, p. 416.

un homme complet. Mais Tu es précisément plus qu'homme complet, Tu es un être humain à part, unique. Homme et « Inhumain », ces opposés du monde religieux, perdent, en Toi, l'unique, leur signification divine et diabolique, donc sacrée et absolue<sup>1230</sup>. » Les hommes qui ne renoncent pas au sacré ont introduit des relations saintes entre les hommes et aimeraient probablement en faire toujours plus, jusqu'au sacro-saint, pour limiter les individus et les comportements. Szeliga prend l'égoïste pour un paresseux, Feuerbach pour un homme bas qui n'a pas de considération pour ce qui est élevé et Hess pour un pécheur. Il semblerait que les trois critiques n'aient pas pris en compte la démarche méthodologique et didactique de Stirner et se cantonnent à jouer les Pères la Morale. « Assurément, par cela même, Hess est aussi le premier à trahir ouvertement et sans restriction qu'il n'a pas compris le moins du monde de quoi il s'agit dans le livre de Stirner<sup>1231</sup>. » L'égoïste n'est pécheur que s'il accepte le sacré. À partir du moment où il l'abandonne, parce qu'il ne croit pas ou plus, il n'est plus pécheur. Hess croît en un socialisme sacré qui lutte contre la libre concurrence, qui est elle-même une manifestation de l'égoïsme. Mais dans la concurrence, tout le monde ne fait pas de profit, le débat de son utilité reste donc ouvert. Dans les deux cas, les hommes font collectivement un calcul dont le résultat dépendra de la somme de leurs égoïsmes. Mais en opposant l'égoïsme au sacré, les hommes le voient comme unilatéralement négatif et comme conduisant inévitablement à un isolement. Mais Stirner réfute cette vision énergiquement.

« En dépit de cela on s'est fait une fois pour toutes une idée bien précise de l'égoïsme où l'on voit, sans autre forme de procès, l'« isolement ». Mais qu'est-ce que l'égoïsme peut bien avoir à faire avec « l'isolement » ? De ce que je fuis les hommes, en serais-je pour autant, moi (Ego), un égoïste ? Assurément je m'isole ou me rends solitaire, mais je n'en serai pas pour autant d'un cheveu plus égoïste que d'autres qui restent parmi eux et prennent plaisir à les fréquenter. Si je m'isole, c'est que je ne trouve plus aucun plaisir à la société, si je reste parmi les hommes, ce sera parce qu'ils auront encore beaucoup à m'offrir. Rester est non moins égoïste que choisir la solitude<sup>1232</sup>. »

En prodiguant cette belle leçon sur le concept d'égoïsme, Stirner le sort au moins pour un temps de la solitude et du solipsisme. Ce n'est pas l'égoïsme de l'Unique qui le conduirait inévitablement au solipsisme, mais seules certaines des modalités de cet égoïsme pourraient y mener. Stirner donne alors une précision cruciale sur l'égoïsme qu'il prône.

---

1230 *Ibid.*, p. 417.

1231 *Ibid.*, p. 419.

1232 *Ibid.*, p. 421.

« L'Égoïsme tel que Stirner le fait valoir n'est pas l'opposé de l'amour, de la pensée, n'est pas l'ennemi d'une douce vie d'amour, ni l'ennemi de l'abnégation et du sacrifice de soi, ni l'ennemi de la cordialité la plus profonde ; ni l'ennemi non plus de la critique, ni l'ennemi du socialisme, bref il n'est l'ennemi d'aucun intérêt véritable : il n'en exclut aucun. Il n'est dirigé que contre le manque d'intérêt et l'inintéressant : non contre l'amour mais contre l'amour sacré, non contre la pensée mais contre la pensée sacrée, non contre les socialistes, mais contre les saints socialistes, etc<sup>1233</sup> ... »

Après avoir parlé du point de vue de la généralité conceptuelle par souci de clarté et avoir rendu l'Unique bien plus ouvert aux interactions et au monde que les critiques ne le supposaient, Stirner s'attelle à les contrecarrer l'un après l'autre, en commençant par Szeliga. Celui-ci n'a, selon Stirner, lu que très partiellement son livre. Szeliga taxe Stirner d'absence de pensée et de lâcheté, ce qu'il oppose au courage commun. Szeliga ne mesure pas que Stirner ne fait pas usage de la critique pure, mais se met dans la perspective de l'Unique pour effectuer une critique particulière conditionnée par l'égoïsme. Szeliga affirme pourtant que : « « L'homme qu'il faut trouver n'est plus une catégorie, en conséquence rien non plus de particulier en dehors de l'homme<sup>1234</sup> ». » Mais Szeliga n'a pas compris que l'Unique n'est pas non plus une catégorie et qu'il est par conséquent parfaitement adapté à ce qu'il préconise dans la précédente citation. Szeliga ne voit en l'Unique que l'outil de la critique pure qui manque son propre objet et souhaite juste la fin de l'ancien monde. Stirner est catégorique et traite Szeliga comme un lecteur inapte à critiquer son livre. « Mais il est à craindre qu'il ne sache pas ce qu'il dit par ces mots : « plus une catégorie<sup>1235</sup> ». »

Stirner se confronte ensuite à la critique de Feuerbach. Celui-ci, à la lecture de *L'Unique et sa propriété* comprend l'égoïste comme un « pieux athée<sup>1236</sup> ». Stirner affirme que Feuerbach est loin de l'athéisme et qu'il ne fait que déplacer les attributs naturels et divins dans le concept d'homme, celui-là même que Stirner réfute comme étant toujours sacré tout au long de l'Unique. « Dieu en tant que sujet est, nous dit Feuerbach, l'illusion fondamentale<sup>1237</sup>. » Cette affirmation semble amener Feuerbach sur un terrain propice à la pensée stirnérienne, mais Stirner s'empresse de préciser : « Mais Stirner a montré que l'illusion fondamentale est bien plutôt celle des « perfections

---

1233 *Ibid.*, p. 422.

1234 *Ibid.*, p. 425. Stirner cite Szeliga.

1235 *Ibid.*,

1236 *Ibid.*, p. 426.

1237 *Ibid.*, p. 427. Stirner cite Feuerbach.



d'essence », et que Feuerbach qui se fait de toute sa force le représentant de cette « illusion fondamentale » est, précisément pour cela, un véritable chrétien<sup>1238</sup>. » Stirner triomphe, Feuerbach n'a fait que déplacer le problème, et en sacralisant le concept d'homme ou d'humanité, il fragilise l'individu. L'homme intégral de Feuerbach est empreint de la religion dont il hérite et dont il absorbe l'essence. L'individu de Stirner, en revanche, n'est ni sacré ni inviolable et ne veut pas se faire Dieu. Feuerbach n'est ni matérialiste ni idéaliste, mais bien communiste. Il manque terriblement l'homme réel dont il est persuadé de traiter continuellement.

« Quant au point qui, seul, aurait dû importer, l'affirmation de Stirner selon laquelle l'essence de l'homme n'est pas celle de Feuerbach ni celle de Stirner ni de quelqu'autre homme, pas plus que les cartes ne constituent l'essence d'un château, Feuerbach le contourne, et même il n'en soupçonne à aucun moment l'existence. Il s'en tient, imperturbable, à ses catégories d'espèce et d'individu, de Moi et de Toi, d'homme et d'essence humaine<sup>1239</sup>. »

Stirner achève l'article par la réponse à Hess. Celui-ci se trompe sur la démarche entreprise par l'Unique, qui aurait selon lui d'abord besoin de reconnaître les lois de la nature et de l'histoire. L'Unique saisit juste ce qu'il est pleinement et n'a rien besoin de reconnaître en-dehors de sa propriété. Chez Stirner, l'individu peut prétendre à être toute l'espèce, et l'individu Hess pourrait donc en faire de même. « Tout autre est le fait que Hess n'est pas simplement homme, qu'il est aussi tout à fait unique. Cette singularité cependant ne profite jamais à l'homme, car celui-ci ne peut pas devenir plus achevé qu'il ne l'est<sup>1240</sup>. » Hess n'a rien contre l'égoïsme pratique, mais les hommes peinent à prendre conscience de ce en quoi il consiste. L'égoïste de Stirner critiqué par Hess est pourtant conscient de ce qu'il fait. Hess ne veut pas admettre que l'égoïste conscient refuse de prendre en considération la notion de péché, devenue non pertinente pour lui.

« Hess règle son compte à Stirner de la façon suivante : « Non, petit prétentieux, je crée et n'aime aucunement pour jouir, mais j'aime par amour, crée par plaisir de créer, par élan vital, par instinct immédiat. Si je vise la jouissance dans l'amour, non seulement l'amour m'échappe, mais aussi la jouissance, etc... ». Mais où Stirner lui dispute-t-il de telles trivialités ? N'est-ce pas plutôt Hess qui lui prête un « non-sens » afin de lui donner du « petit prétentieux<sup>1241</sup> ». »

---

1238 *Ibid.*

1239 *Ibid.*, p. 430.

1240 *Ibid.*, p. 432.

1241 *Ibid.* p. 433.

Hess commet effectivement un contresens, en traitant la jouissance comme si elle appartenait au référentiel conceptuel sadien. Par jouir, Stirner implique seulement que dans l'action entreprise par tout individu, il y a une attente de satisfaction et que même l'acte désintéressé nourrit une ambition ou un ego, un plaisir. L'égoïsme de Stirner n'est pas mesquin et petit, mais intégral et initiatique, didactique. Hess taxe Stirner d'appartenance à la bourgeoisie au nom de l'égoïsme et continue donc allègrement à se fourvoyer, en traitant l'égoïsme stirnérien comme une simple application de la plus triviale sociologie, incapable de se penser elle-même. L'homme réel de Hess n'est qu'une notion, il ne peut donc pas se trouver dans le réel. Stirner passe pourtant toute la première partie de son livre à exposer la différence entre l'essence de l'homme indéterminée et celle de chaque Moi unique. « Cela n'empêche pas Hess de ne faire encore aucune différence entre Ton essence et notre essence, imitant sur ce point Feuerbach<sup>1242</sup>. » Hess multiplie les assauts personnels et injustifiés, du type « Stirner ignore tout de la société<sup>1243</sup> », ce qui ne plaide pas en faveur d'une critique pertinente. Hess attaque ensuite l'idée d'association d'égoïstes de Stirner. Il est vrai que cette notion est particulièrement critiquable et fragile. Stirner n'apporte d'ailleurs pas de vraie solution. Hess affirme que ces associations ne peuvent conduire qu'à la violence, la bestialité et l'asservissement. Cela dit, il mentionne des associations égoïstes, alors que Stirner écrit : des associations d'égoïstes. La différence est de taille, mais la création d'associations d'égoïstes dans le réel reste soumise à de très nombreuses conditions, comme la taille du groupe en question et l'absence ou la limitation de hiérarchie verticale, modèle dont s'inspireront de nombreux groupes d'anarchistes. Stirner précise finalement qu'il ne pensait même pas nécessairement à la politique, que les associations d'égoïstes qu'il conçoit sont réellement informelles, comme des enfants qui jouent dans un parc, ou même une relation de couple entre deux êtres qui s'aiment. L'égoïsme devient alors une arme associative de particuliers qui rejettent momentanément toutes les autorités, les contraintes et la sacralité qui viendraient perturber leur jouissance. Stirner conclut sur l'impossible communication entre Hess et de « drôles d'oiseaux<sup>1244</sup> » comme Bruno Bauer et lui-même.

Les critiques de Stirner sont nombreuses et variées. En effet, les attaques peuvent venir de tous côtés, tant *L'Unique et sa propriété* divise. Certaines remarques proviennent d'une mauvaise lecture, tandis que d'autres sont fort heureusement pertinentes. On peut notamment déplorer le fait que Stirner n'ait plus réellement écrit de grand traité de philosophie après 1844 pour donner plus de

1242 *Ibid.*, p. 434.

1243 *Ibid.*, p. 435. Stirner cite Hess.

1244 *Ibid.*, p. 437.

matière philosophique à analyser, commenter et critiquer.

« *Umgekehrt erwähnt Helms Stirners als leer, das Selbst habe keinen Inhalt wegen Stirner Nominalismus : « [...] kein Begriff drückt mich aus, nichts, was man als mein Wesen angibt, erschöpft Mich ; es sind nur Namen. » (EE 412)<sup>1245</sup>. »*

*Inversement, Helms mentionne Stirner comme vide, le soi n'a pas de contenu à cause du nominalisme de Stirner : " (...) aucun concept ne m'exprime, rien de ce qu'on donne comme mon essence ne m'épuise ; ce ne sont que des noms. (EE 412). (Notre traduction).*

Pour reprendre une image employée précédemment : Stirner montre un ensemble vide à chaque individu et lui dit : voici ton Moi, à Toi de le remplir de ce que Toi seul aura décidé. Le nominalisme de Stirner est radical en ce qui concerne l'homme, l'humain, Dieu, Moi et l'individu. Ces concepts soit n'expriment rien, soit sont trop généraux et donc vides de substance, soit s'expriment par l'Unique qui ne saurait être conceptualisé.

« *Das heißt also, daß der Einzelne die Bestimmung des Inhalts seines Selbstes, mit seiner eigenen privaten Meinung, Helms zufolge, selber entschließen und ausfüllen muß. Damit wird das Resultat, daß das Selbst, der Einzelne, von privaten Meinungen ausgefüllt, dessen Inhalt von Stirners ideologischem Kompendium oder Schema ausgemacht wird<sup>1246</sup>. »*

*Cela signifie donc que l'individu doit décider et remplir lui-même la détermination du contenu de son moi, avec sa propre opinion privée, selon Helms. Ainsi, le résultat est que le soi, l'individu, est rempli d'opinions privées, dont le contenu est constitué par le compendium idéologique ou schéma idéologique de Stirner. (Notre traduction).*

Dans cette constitution du Moi, Stirner est opposé fondamentalement à Feuerbach qui affirme que le concept est nécessaire à toute anthropologie. Ce à quoi Stirner répond, oui pour l'anthropologie en général, mais pas pour Moi. Ce conflit est assez similaire avec celui de l'Individu de Kierkegaard contre le système hégélien. La précédente citation est toutefois imprécise dans son aboutissement, nous reformulons par conséquent : le Moi n'est donc qu'opinion privée, dont le contenu est constitué par un schéma non idéologique, car désacralisé, de connaissances propres, triées par le moi seul, et pas par Stirner.

« *Das Wesen der Gattung, welches das absolute Wesen des Individuums ist<sup>1247</sup>. »*

*L'essence de l'espèce, qui est l'essence absolue de l'individu. (Notre traduction).*

---

1245 Ulrik Monske Huusom, *Der Einzige* n°3, *Max Stirner und Karl Marx*, Vierteljahresschrift des Max-Stirners-Archivs Leipzig, 3 août 2000, p. 4.

1246 *Ibid.*

1247 Christian Berners, *Der Einzige* n°3, *Max Stirner und Karl Marx*, Vierteljahresschrift des Max-Stirners-Archivs Leipzig, 3 août 2000, p.6, citation de Feuerbach dans *l'Essence du christianisme*, 2<sup>e</sup> édition, 1843.

Cette essence même est dérangeante pour l'Unique. Celui-ci admet l'homme comme espèce et s'en tient rigoureusement à ce constat biologique. Ensuite, l'individu Unique devient l'unique représentant de sa propre espèce dont il est, autrement dit, le seul spécimen. Stirner affirme donc que la conceptualisation est la violation de la nature humaine. C'est pour protéger cette nature humaine qu'il insiste sur l'importance du corps, trop souvent déprécié par la religion. « La religion déshumanise, mutile la faculté d'aimer et renforce l'égoïsme. Le corps, la sensualité et la sensibilité seuls sont réels, humains et divins à la fois<sup>1248</sup>. » Il faut toutefois comprendre ce divin du sensible comme totalement désacralisé. Stirner ne pose pas non plus les idées comme des divinités supérieures, mais comme des moyens pour un mieux vivre ensemble, qui lui même ne sert qu'au devenir individu et au développement personnel compris au sens fort comme l'adéquation entre l'individu - qui se conçoit et se comprend pleinement comme tel - et son moi.

*« Ein tiefer, schmerzlicher Skeptiker ist also Stirner erst geworden; und er, den man am liebsten heute in einen festen Begriff einschnüren möchte, er hat sich auf vierhundert Seiten dagegen gewehrt, sein „Ich“ und so irgendwelche Individualität in Worte zu fassen, weil jedes Sein unvergleichlich sei und „die Sprache immer schon ein ganzes Heer von fixen Ideen gegen uns zu Felde führe“<sup>1249</sup>. »*

*Stirner est donc devenu un sceptique profond et douloureux ; et lui, que l'on aimerait aujourd'hui enfermer dans un concept fixe, il s'est défendu pendant quatre cents pages de mettre en mots son « moi » et ainsi une quelconque individualité, parce que chaque être est incomparable et que « le langage mène toujours déjà contre nous toute une armée d'idées fixes ». (Notre traduction).*

Le scepticisme de Stirner est lui aussi très particulier. Il se déploie par élimination, puisqu'aucune des solutions doctrinaires apportées par les religieux, les politiques et les philosophes de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ne semblent convenir à l'auteur. Toutes ne sont que des prolongations déguisées de celles qui préexistaient, voire des aggravations délirantes de ce que l'histoire a été. Seul le libéralisme pourrait faire évoluer la société dans un sens acceptable, à la condition explicite qu'il se détermine dans sa signification et son but profond vers une désacralisation de la société. Historiquement, le libéralisme devint tout à fait autre chose et ne coïncide pas plus avec la vision stirnérienne d'une solution pour l'humanité. Ce n'est pas seulement aujourd'hui que l'on veut

---

1248 Tanguy L'Aminot, *Max Stirner, le philosophe qui s'en va tout seul*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 16.

1249 Anselm Ruest, *Max Stirner, Vorworte und Artikel, Stirneriana 3*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2000 p. 12.

enfermer conceptuellement la pensée de Stirner, mais dès la parution de *L'Unique et sa propriété*. On remarque que pour ne pas donner de substance ou conceptualiser son Moi, Stirner ne donne d'une part aucun élément biographique, et d'autre part il limite considérablement le vocabulaire et le champ lexical qu'il utilise pour mettre en évidence la particularité et éviter à tout prix la généralisation qui mène à la conceptualisation.

*« Nun? ist die Eigenheit, der Egoismus, ein so niedriges, wertloses Ding, gar ein so verächtliches, daß man's zum verrufenen machen mußte? Wer ein gutes Ding zum schlechten macht – bei dem soll man mißtrauisch sein und vor allem einmal nachschauen, wie es sich mit dem Subjekt verhält! Wie hattest du gar Grund, etwas vor mir zu verstecken, zu verbergen, zu bemänteln –? Versteckter, uneingestandener Egoismus, düpiertes Egoismus? Nun, nun – nicht gar so zaghaft, vor mir braucht ihr's nicht zu verheimlichen; ich gesteh es stolz, daß ich ein Egoist bin. Dafür will ich aber freilich auch länger nicht eure verächtliche Miene, euer schmähendes Achselzucken zu sehen bekommen! Eure berühmte „Uninteressiertheit“: ha, zeigt her, ein nettes Ding! Eine schöne Interesselosigkeit bis heute, fürwahr – für unser kostbares Gut...<sup>1250</sup> »*

*Eh bien ? la particularité, l'égoïsme, est-il une chose si basse, sans valeur, voire si méprisable, qu'il faille en faire une chose décriée ? Celui qui fait d'une bonne chose une mauvaise chose - il faut se méfier de lui et surtout vérifier ce qu'il en est du sujet ! Comment avais-tu une raison de me cacher quelque chose, de le dissimuler, de l'habiller - ? Un égoïsme caché, non avoué, un égoïsme dupé ? Eh bien, eh bien - pas si timidement, vous n'avez pas besoin de me le cacher ; j'avoue fièrement que je suis un égoïste. Mais en échange, je ne veux plus voir votre air méprisant, vos haussements d'épaules injurieux ! Votre fameux "manque d'intérêt" : ha, voyez-vous ça ? Une belle chose ! Un beau désintérêt jusqu'à aujourd'hui, en effet - pour notre précieux bien... (Notre traduction).*

Stirner est effectivement celui qui retourne l'égoïsme pour en faire quelque chose de positif. De toute façon il est toujours présent en l'homme, comme le soutient aussi Sade. Le commentaire de Ruest est excellent, puisque c'est précisément en essayant d'attaquer le personnage Stirner plutôt que sa pensée que Szeliga et Hess - pour ne citer qu'eux - procédèrent. Calomnions l'auteur plutôt que de réfléchir au message d'un homme, qui après tout n'est qu'un philosophe de pacotille. Nous objectons sans hésitation que Stirner est un intellectuel de premier ordre et que si son égoïsme a tant perturbé

---

1250 *Ibid.*, p.24.

la critique, c'est justement parce qu'il fait philosophiquement mouche et atteint les préjugés en plein cœur. Rejet ou désintérêt n'y changerons rien, certains (rares) lecteurs trouveront la voie de l'Unique.

« (...) *Der Egoismus im Fanatismus ist der schuldbewußte und sündige; der Egoismus, der sich frei zu sich bekennen darf, ist der reine, der nicht wie der Vampyr vom Blut des Menschen lebt, den [er] für „Ketzer“, „Unmensch“, „Buchhändler“, „Kaufmann“, „Kapitalist“, „Bourgeois“ ... u. s. w. erklärt. Der Egoismus eines Niederträchtigen ist niederträchtig, eines Fanatikers heuchlerisch, falsch und blutgierig, eines honetten Menschen honett*<sup>1251</sup>. »

(...) *L'égoïsme dans le fanatisme est l'égoïsme coupable et pécheur ; l'égoïsme qui peut s'avouer librement est l'égoïsme pur, celui qui ne vit pas, comme le vampire, du sang de l'homme, qu'il déclare "hérétique", "inhumain", "libraire", "commerçant", "capitaliste", "bourgeois" ... et ainsi de suite. L'égoïsme d'un vil est vil, celui d'un fanatique est hypocrite, faux et sanguinaire, celui d'un homme honorable est honorable.*  
(Notre traduction).

L'égoïsme fanatique est le pendant négatif de l'égoïsme désacralisé, soit l'équivalent de l'hermétisme comme mauvaise intériorité chez Kierkegaard, ou de la vertu par la raison chez Sade. L'égoïsme a autant de façons de se décliner que les autres traits de caractères humains et il n'est pas cantonné à la pratique du mal. Les vicieux et les vertueux sont des égoïstes à égale mesure.

« *Beide Vorwürfe, der des Nominalismus wie auch der des Solipsismus, sind Stirner häufig gemacht worden. Doch das Stirnersche Ich verleugnet weder das Allgemeine noch wähnt es sich als Nabel und Schöpfer der Welt schlechthin. Stirner sieht das Individuum durchaus als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx), welche es allerdings zu kritisieren gilt: und mit ihnen den von ihnen bestimmten Begriff von Individualität*<sup>1252</sup>. »

*Les deux reproches, celui du nominalisme et celui du solipsisme, ont souvent été adressés à Stirner. Mais le je stirnérien ne renie pas l'universel et ne s'imagine pas être le nombril et le créateur du monde par excellence. Stirner voit bien l'individu comme un*

---

1251 Kurt W. Fleming, *Stirneriana 20, Max Stirners der Einzige und sein Eigentum, Im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik*, Arnold Ruge, Brief An Fröbel, 6 December 1844, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2008, p. 132.

1252 Jörg Uhlirch, *Stirneriana 31, Max Stirner Kritik der Menschenrechte Oder : die Geburt des Un-Menschen aus dem Geist des freien Individuums*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2007, p. 29.

*"ensemble de rapports sociaux" (Marx), qu'il s'agit cependant de critiquer : et avec eux la notion d'individualité qu'ils déterminent. (Notre traduction).*

Nous avons déjà statué sur le nominalisme précédemment. Quant à l'accusation de solipsisme, Stirner la récuserait très certainement. Cela dit, si Stirner ne renie pas l'universel, il n'y trouve aucun intérêt en dehors du fait qu'il y a un monde. Il prétend justement être le propriétaire du monde qui n'a pas besoin d'être parfait, mais juste d'être le sien. L'individu est en rapport avec les autres, mais irrémédiablement égoïste et potentiellement solipsiste. Une fois que l'homme est devenu individu adulte et qu'il est complètement à l'état de majorité, il devient ensuite l'Unique et est bien plus influencé par lui-même que par ses rapports aux autres.

*« Adler und Ramus (2005) verweisen zurecht darauf, dass Stirners Schrift ein leidenschaftliches Plädoyer dafür ist, das „Ich“ aus seiner Entfremdung zu befreien und sich nicht mehr instrumentalisieren zu lassen. Freunde des „empirischen Ichs“ sind nach Stirner alle Ideologien, Personen und Institutionen, die das „Ich“ lenkbar machen wollen<sup>1253</sup>. »*

*Adler et Ramus (2005) soulignent à juste titre que les écrits de Stirner sont un plaidoyer passionné pour que le « moi » soit libéré de son aliénation et ne se laisse plus instrumentaliser. Selon Stirner, les amis du « moi empirique » sont toutes les idéologies, personnes et institutions qui veulent rendre le « moi » dirigeable. (Notre traduction).*

Quel meilleur exemple donner que ce Moi égoïste stirnérien ? Même s'il n'est pas le moi biographique de Stirner, il interpelle le lecteur et le met au défi : Je suis égoïste et Je ne me laisse plus bernier par la société et la sacralité, alors qu'en est-il et qu'en sera-t-il de Toi après m'avoir lu ? Qu'il y a une forme d'empirisme dans le moi, Stirner ne le nie pas un seul instant. En revanche, il ne veut pas d'un empirisme de tradition et de connivence, qui n'est rien d'autre qu'une reproduction à l'identique - ou même aggravante - des croyances et des traditions héritées, qui ne font que perpétuer le pouvoir et la hiérarchie établis ainsi que la croyance aux fantômes.

*« Im Sinne Stirners ist der „Egoismus“ die uneingeschränkte moralische Selbstbestimmung und nicht die seelische Alarmstimmung der Selbstsucht oder des krankhaften Narzißmus. Die Spiegelung des Ich ist die Grundbedingung jedes intensiven Selbstgefühls. (vgl. Cho 4)<sup>1254</sup>. »*

*Dans l'esprit de Stirner, l'« égoïsme » est l'autodétermination morale illimitée et non l'état d'alarme psychique de l'égoïsme ou du narcissisme maladif. La réflexion du moi est la condition de base de tout sentiment intense de soi. (cf. Cho 4). (Notre traduction).*

---

1253 Erhard Massalsky, *Stirneriana 32, Stirners Auffassung über Freiheit, Egoismus und Erziehung unter aktuellen soziologischen Bezug*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2008, p. 11.

1254 *Ibid.*, p. 27.

Le moi stirnérien ainsi conçu se pense lui-même et se projette en-dedans et en-dehors de lui-même, le terme de réflexion est donc polysémique, à la fois pensée et projection. Le moi de Kierkegaard se conçoit comme se regardant lui-même dans l'intériorité, au risque de se noyer comme Narcisse, ce que fait le moi sadien des libertins qui n'aime que lui-même. Il ne faut pas négliger que pour Kierkegaard, le moi se rapporte à lui-même dans un rapport interne au détriment de l'extériorité, ce que ni le moi stirnérien ni le moi sadien ne font. Si l'intériorité existe chez Stirner, elle est un lieu de réflexion et de pensée, pas de rencontre avec le sacré comme le fait Kierkegaard.

« Tout protestant est un prêtre qui se surveille constamment, puisque tous les rapports temporels « sont sacrés *en eux-mêmes* et par leur simple existence ». Stirner s'oppose ici à la vision habituelle qui rend grâce au protestantisme d'avoir remis en honneur le temporel. Ce dernier, affirme-t-il est encore plus indifférent au protestant qu'au catholique, car seul l'esprit a de l'importance pour le premier<sup>1255</sup>. »

Stirner, sans se préoccuper de la pensée de Kierkegaard l'atteint en plein centre. Ce protestantisme, poussé à son paroxysme procède effectivement de la façon que Stirner dépeint. Austère, toujours coupable et repentant en même temps, le croyant fanatique n'en finit plus de chercher la faille en lui-même et de s'auto-censurer. L'esprit est pour lui supérieur au monde et l'après-vie à la vie. Mais loin de s'offusquer de la critique que Stirner lui adresse, Kierkegaard le remercierait de trouver dans sa pensée religieuse exactement ce qu'il souhaite qu'il s'y trouve. Les reproches de Stirner sont traits pour traits une bénédiction pour Saint Kierkegaard.

« Bien qu'il ne le rattache pas à la pensée communiste, Stirner dénonce le parti en quelques pages qui, pour nous lecteurs du XXI<sup>e</sup> siècle, ont une valeur prémonitoire. Il le définit comme un État dans l'État et en démonte les mécanismes. Le parti est tout à la fois, pour lui, l'ennemi de l'individu et une organisation figée opposée à toute création et à toute vie. Stirner explique comment chacun des membres du parti dépend de lui, est soumis à sa cause au point d'abdiquer tout jugement personnel, et comment il en connaîtra le châtement s'il en vient à trahir ou simplement à abandonner l'idéal prescrit. On a là rapidement brossé le schéma que suivront les totalitarismes modernes, près d'un siècle plus tard<sup>1256</sup>. »

---

1255 Tanguy L'Aminot, *Max Stirner, le philosophe qui s'en va tout seul*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 47.

1256 *Ibid.*, p. 60.



La volonté de puissance peut être modérée dans les rapports humains, mais le parti n'est pas généralement bénéfique à l'Unique, parce qu'il fait la même chose que l'État en réduisant à néant la particularité des individus. Même un parti d'opposition au pouvoir gouvernant fait involontairement le jeu de son adversaire, puisqu'il rajoute une couche liberticide supplémentaire à celle que l'État exerce déjà inmanquablement. Quant aux échecs successifs des communistes, il semblerait bien que l'avenir ait largement donné raison à Stirner, ce dont nous traitons plus avant dans la section dédiée à Marx et Engels. C'est bien l'association d'égoïstes, si indéterminée et large de contenu, qui est le modèle préférable de rapports humains pour Stirner.

« L'association des égoïstes qui réalise dans l'univers stirnérien le nouveau type de relations sociales, est notamment un frein à ce déchaînement. Stirner ne souhaite pas instaurer le règne de la barbarie. Nous y reviendrons également. Pour l'instant, notons que Stirner est conscient de ces problèmes et qu'il précise ici et là dans *L'Unique*, qu'il ne fait pas de l'égoïste un fléau incontrôlable. Il s'oppose résolument à ses adversaires qui veulent le réduire à un animal dominé par une sensualité débridée et les instincts les plus vils. C'est là la vision des chrétiens obsédés par le péché et la chair. Si Stirner reconnaît volontiers la part que joue celle-ci dans l'existence humaine, c'est avant tout pour bien montrer que l'homme n'est pas qu'esprit<sup>1257</sup>. »

Stirner n'est à l'évidence pas un partisan de l'asservissement et de la violence gratuite. Il n'est ni chrétien ni libertin, et son égoïsme n'est pas débridé ou complètement irrationnel. *Anticritique* est un moment clé de l'explicitation de son œuvre, rendant la notion d'Unique plus limpide sur certains points, et plus important encore, faisant définitivement la lumière sur la signification profonde de la notion d'association d'égoïstes. C'est justement par son indétermination que l'association d'égoïstes se définit, tout comme l'Unique, par le simple fait d'entretenir des rapports humains intéressés et désacralisés, peu importe la forme que l'interaction prend. *Anticritique* devrait être lue systématiquement à la suite de *L'Unique et sa propriété*, comme si elle appartenait pleinement au livre en lui-même.

---

1257 *Ibid.*, p. 73.

### 3.2.3 : *La réponse à Kuno Fischer et l'ombre de Max Stirner.*



Figure 8: *Renon*, inspiré de Jean Reno, *Castlevania 64*, 1999, Deviantart.com, soit l'image de l'homme en gris d'Adelbert von Chamisso dans le conte de Peter Schlemihl qui convient le mieux à mon sens. Les autres représentations en font un être bestial ou démoniaque qui ne correspond pas du tout à la description d'origine.

Précisons d'emblée avec un degré d'exactitude acceptable que Stirner a écrit en-dehors de *L'Unique et sa propriété* de 1844 et de son *Histoire de la réaction* de 1852, quatre-vingt dix petits fragments qui sont regroupés dans une douzaine d'articles et recensions d'une part, dont certains ne sont autres que des fragments de *L'Unique et sa propriété* parfois repris ou adaptés par l'auteur, et de nombreux articles de journaux d'autre part. Cette classification est sujette à débat et peut largement être remise en question de par son caractère parcellaire<sup>1258</sup>. Dans cette section, notre attention va particulièrement se focaliser sur un article singulier, à savoir *La réponse à Kuno Fischer* ou plus exactement *La réponse aux Sophistes modernes de Kuno Fischer* de 1847. Nous profiterons de l'occasion pour analyser *l'Histoire merveilleuse de Peter Schlemihl* d'Adelbert von Chamisso, écrite en 1814, mentionnée dans l'article à des fins critiques et largement exploitable dans le cadre de la pensée stirnérienne. Plusieurs éléments doivent être précisés : Kuno Fischer est un jeune chercheur qui commence à peine sa carrière lorsqu'il écrit *Les sophistes modernes* en 1847 et il va subir les foudres de Stirner qui n'est décidément pas disposé à se laisser critiquer sans réagir. Ce dernier lui répond avec une virulence qui en est presque comique, lui tient la dragée haute et le somme en fait tout simplement de se mêler de ce qui le regarde et qui ne dépasse pas sa compétence. Kuno Fischer, quant à lui, deviendra des années plus tard un philosophe qui connaîtra une certaine renommée auprès des spécialistes de l'empirisme et du rationalisme. Nietzsche sera un lecteur de son travail. À noter que l'authenticité même de la réponse de Max Stirner est soumise à contradiction d'autant que l'article paru dans *Die Epigonen*, revue locale de l'époque, est signé sous le pseudonyme de G. Edwards, laissant planer le doute. Cependant, on reconnaît clairement le style incisif et l'humour tranchant de Stirner qui n'hésite pas à tourner purement et simplement Kuno Fischer en dérision. En ce qui nous concerne, il n'y a presque aucun doute quant au fait que Stirner ait répondu en personne. Les philosophes sont rarement tendres entre eux et cet écrit ne fait pas exception. Cet article traite d'une anecdote, d'une simple virgule dans l'histoire de la pensée, mais elle a néanmoins son importance. Stirner commence par un trait d'humour en racontant une histoire comique sur laquelle il va fonder sa défense critique. Un peintre prolifique est en train de travailler à son œuvre et sa femme l'appelle pour manger. Il lui répond sur le ton de l'ironie la plus pure : bien sûr, j'arrive, donne-moi un instant ; j'ai juste encore un Christ, douze apôtres et une Madone à représenter grandeur nature. C'est ce que Kuno Fischer essaie de faire en pénétrant dans le monde de la philosophie sans avoir le costume de philosophe. Il dépeint tous les penseurs depuis l'Antiquité jusqu'à ses contemporains avec la même plume, avec le même pinceau, pour filer l'image du peintre. Kuno Fischer passe au crible et taxe de sophiste tous les philosophes qu'il commente avec le même

---

<sup>1258</sup> Les *Archives de Leipzig* en ligne apparaissent définitivement comme la mine d'or stirnérienne la plus exploitable, bien que certains contenus ne sont plus disponibles en téléchargement direct.

appareillage, avec le même outillage conceptuel. Cela ne peut évidemment fonctionner. Il en résulte que même Platon et Hegel deviennent des sophistes. Fischer cité par Stirner affirme<sup>1259</sup> : « Sophistry is the mirror-image of philosophy — its inverted truth<sup>1260</sup>. »

*La sophistique est l'image-miroir de la philosophie - sa vérité inversée.* (Notre traduction).

Stirner poursuit l'offensive : que peut bien signifier complètement la même chose, mais dans la position inversée ? La position n'a aucune importance alors ? Si l'on regarde l'image par au-dessus, on appelle le penseur un sophiste et si l'on la regarde par en-dessous, on appelle le penseur un philosophe. Cela revient à dire que tout se vaut quelle que soit la perspective, ce qui est une aberration dans le discours courant, mais encore bien davantage en philosophie et en logique. Stirner parachève sa démolition au vitriol en écrivant en français dans le texte qu'après tout : « [...] tel est notre plaisir<sup>1261</sup>. » En quelques lignes à peine, Stirner tourne en ridicule tout l'écrit de Fischer. Il n'y a pas de sujet sophistique qui supplante le je ou le tu et qui émet d'on ne sait où le jugement à la place du sujet. À l'instant où le sujet choisit de penser, il le fait par lui-même et le soi-disant sujet sophistique ne s'efface ou ne disparaît même pas, puisqu'il n'a jamais existé. Stirner précise encore : être le maître de sa propre pensée n'a rien de spécial. C'est lorsqu'on ne l'est pas qu'on est un déséquilibré, ou le jouet d'une idée fixe. Il y a bien sûr un monde et une puissance en-dehors du sujet et du philosophe, mais ce n'est pas à partir de la nature agissante ou de Dieu que le sujet stirnérien se fonde. Un sujet dont la pensée serait complètement erratique, aléatoire et surtout différente de lui ne peut se fonder en rien. En revanche, les pensées sont des choses dont le sujet se distingue. Celles du passé sont des objets pour le moi qu'on peut convoquer et utiliser, tandis que celles du futur sont des œufs non encore éclos. Dans un dialogue interne à soi, d'après Fischer, nous ne sommes qu'un sujet aléatoire particulier, mais d'après Stirner nous devenons le sujet nécessaire à nous-même, alors nous devenons le seul sujet légitime. Le sujet de Fischer est tellement ballotté, tellement faible qu'il pourrait se voir légitimé par la lune. Pour Stirner, c'est une question absurde de chercher à savoir si le sujet est aléatoire, changeant, ou nécessaire, s'il est « un » sujet ou « le » sujet. Le sujet est nécessaire simplement parce qu'il est là et qu'il se rend nécessaire. Dans une humanité de sujets aléatoires, il n'y aurait plus un seul sujet, plus un seul homme. Observons tout de

---

1259 L'article que j'utilise est une traduction anglaise de l'allemand que j'ai eu moins de difficultés à trouver en un premier temps. L'article d'origine est toutefois disponible dans les Archives de Leipzig, mais dramatiquement difficile d'accès. Je propose donc ma propre traduction française à partir des deux versions, anglaises et allemandes.

1260 Max Stirner, *The Philosophical Reactionaries*, 1847, Retrieved on October 12, 2011 from sites.google.com Published under the name of G. Edwards in *Die Epigonen*, volume 4, Leipzig, 1847, pp. 141–151, p. 3 de l'article en ligne.

1261 *Ibid.*

même qu'on philosophe ici à l'aide d'une pensée radicale, qui assène des coups violents. On conçoit parfaitement la pensée de Stirner qui repose sur un sujet fort. Dans le même temps, surgissent les critiques : le sujet de Stirner est au summum de l'égoïsme, voire même solipsiste.

« *Er zeigt, daß die Kritik immer Dogmatik ist, aber er vergißt, daß auch bei ihm der „Egoismus“ wieder Dogmatik und System ist*<sup>1262</sup>. »

*Il montre que la critique est toujours dogmatique, mais il oublie que chez lui aussi "l'égoïsme" est à nouveau dogmatique et système.* (Notre traduction).

Toute sa philosophie repose sur un sujet très, peut-être trop auto-centré, ne lui en déplaît, dont l'appareil conceptuel qui le compose n'est pas assez précis, parce que trop massif, pas assez détaillé, trop englobant et ne se laisse pas décomposer. Stirner en profite d'ailleurs pour récuser l'idée d'un Dieu horloger, d'une Nature toute puissante ou d'une divergence entre un monde naturel et un monde moral. Il y a juste des individus à la forte volonté qui voient le monde à travers le prisme de leur subjectivité. Le monde moral est un paradis perdu mensonger qui n'appartient qu'aux poètes. S'en suivent des exemples religieux et politiques sur lesquels nous ne nous appesantissons pas, qui montrent qu'une idéologie permet de détourner les individus d'eux-mêmes, qui à défaut de leur faire servir un plus grand bien, les détourne juste de leur subjectivité. Kuno Fischer n'a probablement rien compris aux philosophes puisque son homme naturel ne comprend rien non plus à l'esprit de Dieu.

« *Ich habe schon oft die Bemerkung gemacht, – meint Stirner wehmütig in seiner Entgegnung auf die Rezension Kuno Fischer's*<sup>1263</sup> – *daß Kritiker, die mit großem Talent und Verstandesschärfe die Objekte ihrer Kritik gesichtet und analysiert haben, gewiß an Stirner irre geworden sind, und jeder zu verschiedensten Konsequenzen ihres Mißverständnisses oft zu wahrhaften Betisen fortgerissen wurden*<sup>1264</sup>. »

---

1262 Kurt W. Fleming, *Stirneriana 20, Max Stirners der Einzige und sein Eigentum, Im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik*, Arnold Ruge, *Brief An Fröbel*, 6 December 1844, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2008, p. 132.

1263 Kleinere Schriften 409, [Es wird nach der Ausgabe: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog KG) Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 zitiert: 1976].

1264 Aurelie Polturak, *Stirneriana 6, Die philosophie Max Stirners systematisch dargestellt*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 1998 p. 5.

*J'ai souvent fait la remarque", dit Stirner avec nostalgie dans sa réponse à la critique de Kuno Fischer, "que des critiques qui ont examiné et analysé avec un grand talent et une intelligence aiguë les objets de leur critique, se sont certainement fourvoyés sur Stirner et ont souvent été emportés vers de réelles bêtises par chacune des conséquences de leur méprise.*  
(Notre traduction).

Kuno Fischer affirme contre Stirner, non sans élégance que :

« This critical relationship demolishes the subject; it is the definitive nothing of all world-shaking thoughts; they have expired in the absolute egoism of the unique. Peter Schlemihl has lost his shadow<sup>1265</sup>. »

*La relation critique démolit le sujet ; elle est le néant définitif de toutes les pensées qui secouent le monde ; elles ont expiré dans l'égoïsme absolu de l'Unique. Peter Schlemihl a perdu son ombre.*  
(Notre traduction).

Le niveau langagier et critique est fort appréciable, même une fois traduit. Peter Schlemihl pour le préciser est un homme qui vend son ombre au diable contre une valise sans fond. Rappelons que l'histoire fantastique a été écrite par Adelbert von Chamisso en 1814<sup>1266</sup>. Il s'agit d'un texte souvent comparé au Faust de Goethe de 1808, mais écrit en toute simplicité, pour les lecteurs de tous niveaux. Dans la traduction canadienne disponible en ligne, le titre est traduit en Pierre Schlémihl<sup>1267</sup>. En allemand, *Schlamassel* désigne la malchance, familièrement la mouise, et Adelbert von Chamisso a fait de "Schlemihl" un nom propre pour désigner son héros infortuné. Le récit commence d'emblée à la première personne. Un jeune homme débarque d'un bateau. Il parle d'une traversée et se renseigne dans une auberge sur la direction à prendre pour rejoindre la demeure d'un certain Monsieur Thomas John. Notre héros est muni d'une lettre de recommandation et cherche par conséquent à travailler contre rémunération. Le garçon arrive dans une demeure luxueuse et se fait recevoir par une troupe de gens fortunés à la tête desquels se trouve Thomas John. Parmi les convives, Peter remarque aussi une très jolie jeune femme du nom de Fanny. Très vite, l'auteur met l'accent sur le choc des mondes entre les riches et les pauvres et le mépris dont font preuve les bourgeois. On a là d'excellentes prémices à Max Stirner et au duo Marx-Engels quelques années plus tard. Voici les mots méprisants de Thomas John dans le texte : « Celui qui ne possède pas au

---

1265 *Ibid.*, p. 5. Stirner cite l'article de Kuno Fischer dans le texte en vue de s'en défendre.

1266 Adelbert von Chamisso, *L'homme qui a perdu son ombre, Histoire merveilleuse de Pierre Schlémihl*, 1814, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection À tous les vents Volume 387 : version 1.0, année de numérisation inconnue, disponible en pdf sur le site de la Bibliothèque électronique du Québec.

1267 Cette francisation me semble totalement superflue. De grâce, gardez les noms d'origine.

moins un million, dit-il, n'est (pardonnez-moi le mot), qu'un gueux<sup>1268</sup>. » Le jeune homme se fait inviter dans cette troupe de bourgeois et ils se livrent à quelques activités futiles. Très vite, le garçon remarque un homme en gris qui parvient à faire sortir des objets improbables de ce qui semble être une poche sans fond. Parmi ces objets invraisemblables se trouve une longue-vue, passe encore, mais il y a aussi un tapis de plus de 20 mètres de long sur plus de dix de large. Nous voilà donc d'ores et déjà débarqués en pleine littérature fantastique romantique. Le garçon précise que ce qu'il y a de tout aussi surprenant est le fait qu'aucun des membres de la troupe ne semble s'émouvoir de ces événements. Ils font comme si de rien n'était. L'homme gris<sup>1269</sup> sort ensuite de sa poche de quoi monter une tente pour la nuit et même trois chevaux. La scène devient digne d'un *cartoon* si l'on s'en fait une représentation mentale. Intrigué mais aussi effrayé par l'homme en gris, Peter Schlemihl tente de prendre la tangente discrètement, avec dans l'idée de revenir le lendemain et de questionner Thomas John sur cet étrange personnage. Mais l'homme en gris le suit et se présente à lui. Le jeune homme dit être comme l'oiseau fasciné par le serpent. On comprend que derrière ses excellentes manières et sa timidité feinte, l'homme en gris a des arrières pensées. Il formule alors une demande complètement extravagante et s'adresse au jeune homme de la façon suivante :

« Pendant le peu de moments que j'ai joui du bonheur de me trouver auprès de vous, j'ai, à plusieurs reprises... Je vous demande mille excuses, Monsieur, si je prends la liberté de vous le dire, j'ai contemplé avec une admiration inexprimable l'ombre superbe que, sans aucune attention et avec un noble mépris, vous jetez à vos pieds... cette ombre même que voilà. Encore une fois, Monsieur, pardonnez à votre humble serviteur l'insigne témérité de sa proposition : daigneriez-vous consentir à traiter avec moi de ce trésor ? Pourriez-vous vous résoudre à me le céder<sup>1270</sup>? »

L'homme gris propose de ranger l'ombre du héros dans sa poche et de lui échanger contre un prix parmi plusieurs. Cette proposition est pour le moins saugrenue, puisqu'elle contredit l'expression populaire qui énonce une évidence : suivre comme son ombre. On peut toujours essayer de dire à son ombre : veux-tu bien cesser de me suivre ? Nous pensons pouvoir garantir que cela ne

---

1268 Adelbert von Chamisso, *L'homme qui a perdu son ombre, Histoire merveilleuse de Pierre Schlemihl*, 1814, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection À tous les vents Volume 387 : version 1.0, année de numérisation inconnue, disponible en pdf sur le site de la Bibliothèque électronique du Québec, p. 5.

1269 Les deux expressions sont employées pour le désigner, « gris » et « en gris ».

1270 Adelbert von Chamisso, *L'homme qui a perdu son ombre, Histoire merveilleuse de Pierre Schlemihl*, 1814, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection À tous les vents Volume 387 : version 1.0, année de numérisation inconnue, disponible en pdf sur le site de la Bibliothèque électronique du Québec, p. 16.

fonctionne pas comme ça. Mais puisque le récit s'inscrit dans le registre du conte et du fantastique, du surnaturel, voilà une bonne base pour faire une belle histoire. Peter Schlemihl choisit la bourse de Fortunatus. L'homme en gris détache alors l'ombre du jeune homme, la plie, la roule et la met dans sa poche. Il disparaît ensuite dans un bosquet de roses en riant. Le garçon perd connaissance dans un flash lumineux et revient à lui. Il remplit ses poches d'or avec sa bourse illimitée et se dirige vers la ville. Malheureusement, Peter Schlemihl est affublé d'une malédiction. Tous les hommes dont il croise le chemin remarquent immédiatement qu'il n'a pas d'ombre. Dès qu'il marche au soleil, Peter Schlemihl se fait montrer du doigt et même agresser par des enfants qui lui jettent des pierres. Stirner, d'après Fischer, fait de même avec l'homme égoïste. Tous le reconnaissent et le fuient, et ce n'est qu'à cela que chercher à devenir Unique mène. Le garçon se réfugie ensuite dans une chambre de l'hôtel le plus luxueux des environs et se livre à une frénésie de création d'or. Il va jusqu'à plonger dans un tas de pièces, comme le ferait l'oncle Picsou. Le lendemain matin, Peter Schlemihl se rend également compte que l'or qu'il sort de sa poche sans fond ne peut plus être remis à l'intérieur. Il est donc obligé de le cacher dans les armoires. Le jeune homme dépense une partie de son or dans des futilités et se décide à retourner affronter la sphère générale. Mais même la nuit, son amertume est immense car il est devenu un paria aux yeux de tous, comme si la rumeur à son sujet s'était répandue et comme si les hommes savaient instinctivement qu'il n'a plus son ombre, comme s'il était maudit, ce que nous évoquions déjà auparavant. Peter s'octroie les services d'un valet nommé Bendel et le lendemain matin, se met en quête de l'homme en gris. Malheureusement, personne ne se souvient de l'homme en gris et les bourgeois qui accompagnent Thomas John constatent que oui, il y a bel et bien de nouveaux objets luxueux mais aucun d'entre-eux ne se rappelle comment ils ont pu arriver là. Cependant, un homme est venu transmettre le message suivant à Bendel :

« Dites à M. Peter Schlemihl qu'il ne me reverra plus ici, parce que je vais passer les mers, et que le vent qui vient de se lever ne m'accorde plus qu'un moment ; mais que d'aujourd'hui dans un an j'aurai moi-même l'honneur de venir le trouver, et de lui proposer un nouveau marché qui pourra lui être alors agréable. Faites-lui mes très humbles compliments, et assurez-le de ma reconnaissance<sup>1271</sup>. »

Les choses commencent à prendre une mauvaise tournure pour Peter Schlemihl. On voit poindre le traquenard : il va souffrir de ne plus avoir son ombre pendant un an et cela va l'affaiblir pour la négociation future. Bendel décrit l'homme en gris et cela coïncide en tous points avec la description

---

<sup>1271</sup> *Ibid.*, p. 28.



que son maître lui en a fait, mais il n'a, comme par magie, pas su le reconnaître sur le moment. Une fois encore, il y a quelque chose d'hypnotique ou de surnaturel chez l'homme en gris. Peter attristé se dépeint de la sorte : « [...] comme le dragon qui couve son trésor <sup>1272</sup>. » Il est privé de toute interaction sociale et seul dans son malheur, mais doté d'une richesse infinie. Seul son valet Bendel demeure un confident fidèle et loyal. Un jour venu, Peter a l'idée de convoquer un peintre renommé, pour qu'il peigne dans le plus grand secret, une ombre à l'homme qui n'en a plus. Peter ment et dit que son ombre a gelé et explosé en Russie suite à des températures extrêmement basses. Le peintre répond qu'il ne saurait la remplacer convenablement et que Peter ferait mieux de rester loin du soleil et de la lumière. Peter s'effondre alors complètement et se confie à Bendel qui lui jure la fidélité la plus totale, malgré la malédiction de son maître. Étant plus grand et plus large que son maître, Bendel va s'arranger pour lui prêter son ombre quand il sortent tous les deux en le recouvrant du mieux possible de la sienne. C'est l'homme ordinaire qui protège le monstre Unique. Peter retourne alors en société, soit couvert par Bendel, soit de nuit, ou en évitant soigneusement les zones éclairées. Il courtise alors Fanny, jusqu'au moment où elle hurle d'effroi et tombe en syncope lorsqu'elle réalise que cet homme n'a pas d'ombre. Peter prend alors la fuite avec ses gens, accompagné d'un certain Rascal, en attendant le retour de Bendel. Il s'établit alors à plus de trente lieues de l'endroit, soit plus de cent quarante kilomètres environ. Peter annonce ensuite que dans ce nouvel endroit, il a tenté en vain de se marier, mais qu'une supercherie fut découverte. Il décrit cependant à la fois sa tristesse et une perte de mémoire quant à son récit, comme si ses émotions l'avaient abandonnées en même temps que ses souvenirs. Bendel sème des tonnes d'argent et achète une nouvelle demeure à Peter. Il laisse entendre à la population du village que c'est un homme distingué et d'une qualité rare qui vient emménager en ces lieux. Les villageois lui réservent un accueil chaleureux et un cortège triomphal vient à sa rencontre. Peter tombe sous le charme d'une jeune fille qu'il aperçoit et il regrette évidemment, pour ne pas changer, de ne pas avoir son ombre. Bendel fait l'intermédiaire et offre un diadème à la jeune fille. Il était auparavant destiné à Fanny. On remarque le pragmatisme de Peter : il recycle alors même qu'il a des ressources illimitées. Peter franchit un véritable arc de triomphe improvisé sous les vivats de la foule et leur lance de l'argent en retour. La foule est en fait convaincue que c'est le roi de Prusse en personne qui voyage déguisé. Gavé d'orgueil et grâce à sa bourse sans fond, Peter Schlemihl ordonne une fête pour le lendemain et convie tout le village. Peter n'attend évidemment que la jeune femme dont il est épris et se fait introduire à ses parents, Monsieur l'inspecteur des forêts et sa femme, ainsi que leur fille, Mina. Il distribue également moult bijoux et pièces. Bendel l'informe toutefois de la malhonnêteté de Rascal

---

1272 *Ibid.*, p. 30.

qui puise dans les richesses de Peter. Mais il n'en a cure et préfère le garder à son service en raison de sa roublardise ; puisque ses richesses sont inépuisables, autant que tous en profitent. Les habitants du village apprennent alors que Peter n'est pas le roi de Prusse et se perdent en conjecture. Ils continuent néanmoins de l'appeler par convenance le comte Peter, comme ils le font depuis le début. Peter ridiculise par après un homme qui voulait rivaliser de richesses avec lui. Ce dernier part en exil, humilié. Peter se fixe des règles strictes : personne ne rentre dans ses appartements isolés, sauf Bendel. Il ne reçoit qu'à partir du soir et dans des zones fortement illuminées où tout peut se confondre en ombres. Pour parfaire le tout, la jeune Mina se sent honorée par son amour et le lui rend très largement, comme une enfant du peuple qui pense être aimée par un roi. Mais très vite, Peter a des regrets et pleure dans les bras de son valet tout son désespoir. Il ne veut pas que son amour égoïste vire à la catastrophe pour Mina si sa duperie est découverte. Les parents de Mina acceptent toutefois l'amour des deux jeunes gens. Peter garde la vérité pour lui, mais explique de façon détournée à Mina sa situation. Celle-ci le prend pour un héros et est loin de se douter de quoi que ce soit. Peter demande Mina en mariage en consultant son père selon la tradition. Ce dernier accepte évidemment et Peter offre d'acheter des terres pour les loger et de refuser toute dot. Il détourne l'attention des parents de Mina comme il le peut, mais cette dernière finit par réaliser de quelle affliction souffre réellement son futur époux et fond en larmes. L'année que devait attendre Peter avant de s'entretenir avec l'homme en gris s'écoule et le jour fatidique, rien ne se produit. Puis éclate une querelle entre Bendel et Rascal. Rascal fait irruption et met au défi son maître de lui montrer son ombre ou de lui donner congé. Rascal refuse même l'or de Peter et quitte les lieux. Le père de Mina demande ensuite à parler avec Peter. Il lui demande s'il connaît un certain Peter Schlemihl. Peter avoue son mensonge et le fait qu'il n'a plus d'ombre. Mais il ment effrontément et dit que s'il n'a plus d'ombre, c'est parce qu'un homme malavisé a marché dessus et fait un trou dedans. Il dit qu'il l'a donné à raccommoder et qu'il attend incessamment sa restitution. Le père de Mina lui donne alors trois jours pour se présenter avec une ombre rattachée à sa personne, autrement il donnera sa fille à un autre prétendant. Mina est bouleversée et Peter s'isole seul dans la campagne. C'est ce moment précis que l'homme en gris choisit pour apparaître et il dit sans attendre :

« Je vous avais annoncé mon retour pour aujourd'hui ; mais vous n'avez pas eu la patience de m'attendre ; c'est égal, rien n'est encore perdu. Vous suivrez mon conseil, vous rachèterez votre ombre que je vous rapporte et retournerez sur-le-champ sur vos pas ; vous serez le bienvenu dans le jardin de l'inspecteur, et tout ce qui s'est passé n'aura été qu'une espièglerie.

Quant à Rascal, qui vous a trahi et qui vous supprime auprès de votre maîtresse, j'en fais mon affaire : le scélérat est mûr<sup>1273</sup>. »

Peter peut garder sa bourse sans fond, l'homme en gris la lui laisse. Peter se rend alors compte qu'il s'était constamment trompé d'un jour quant au retour de l'inconnu et qu'il aurait pu éviter le scandale. Qui plus est, Rascal est un prétendant de Mina. L'homme en gris veut lui faire signer un billet pour lui rendre son ombre, à la condition explicite qu'il le dépossède de son âme après sa mort. « Je soussigné lègue au porteur du présent mon âme après sa séparation naturelle de mon corps<sup>1274</sup>. » L'homme en gris recueille quelques gouttes de son sang et demande à Peter de signer avec. Lorsque celui-ci lui demande enfin qui il est, l'homme en gris a une réponse sibylline :

« Que vous importe ? me répondit-il, et d'ailleurs ne le voyez-vous pas ? Je suis un pauvre diable, une espèce de savant, de physicien, qui pour prix de tout le mal qu'il se donne à servir ses amis, n'est payé par eux que d'ingratitude, et n'a d'autre amusement dans ce monde que celui qu'il prend à ses expériences. Mais, signez donc ! là, au bas de l'écriture, Peter Schlemihl<sup>1275</sup>. »

Peter refuse alors de signer et dit que cela mérite au moins réflexion : son ombre pour son âme. L'homme en gris lui répond par une autre tirade, qui sont décidément les éléments les plus intéressants et les plus savoureux de toute l'histoire :

« Ah ! ah ! reprit-il en partant d'un grand éclat de rire, une chose qui mérite réflexion ! Mais, oserais-je vous demander, Monsieur, ce que c'est que votre âme ? L'avez-vous jamais vue ? Et que comptez-vous en faire quand vous serez mort ? Estimez-vous heureux de trouver un amateur qui, de votre vivant, mette au legs de cet X algébrique, de cette force galvanique ou de polarisation, de cette entéléchie<sup>1276</sup>, de cette sottise chose, quelle qu'elle soit, un prix très réel, le prix de votre ombre, auquel sont attachés la possession de votre maîtresse et l'accomplissement de tous vos vœux ; ou voulez-vous plutôt la livrer vous-même, la pauvre Mina, aux griffes de cet infâme Rascal ? Venez, je veux vous le faire voir de vos propres yeux ; je vous prêterai ce

---

1273 *Ibid.*, p.65.

1274 *Ibid.*, p. 66.

1275 *Ibid.*, p. 67.

1276 Une entéléchie est un terme philosophique qui provient d'Aristote et qui fait référence à un état de parfait accomplissement de l'être. C'est un principe métaphysique qui détermine un être à une existence définie, ici à travers l'adéquation entre une âme et son être, entre une âme et le corps auquel elle se rattache.

bonnet de nuage (il tirait quelque chose de sa poche), et nous irons, sans qu'on nous voie, faire un tour au jardin de l'inspecteur<sup>1277</sup>. »

L'homme en gris lui propose donc de survoler par enchantement le village et d'aller espionner les autres protagonistes. Peter refuse encore et l'homme en gris se vexe profondément. Il sort alors un atout de sa manche et exhibe son ombre et celle de Peter qui agissent de concert en toute synchronicité, celle de Peter mimant chaque mouvement de l'homme en gris. Touché en plein cœur, Peter vacille et l'homme en gris réitère sa proposition. « Il tient encore à vous : allons ! un trait de plume, Monsieur, et vous sauverez cette pauvre Mina d'entre les griffes d'un vil scélérat, pour la presser avec amour sur votre sein. Allons, comte, un trait de plume<sup>1278</sup> ! » Peter fond en larmes et fait signe à l'homme en gris de s'en aller. Bendel, inquiet, était parti à la recherche de son maître et surgit alors. Il somme à l'homme en gris de rendre son âme à Peter sous peine de violence. Il finit par frapper l'homme en gris sur le crâne avec un gourdin, mais celui-ci tourne les talons et s'en va en emmenant à la fois l'ombre de Peter et Bendel, dont on ne sait pas ce qu'il advient pour le moment. Peter refuse la compagnie des hommes et se met à jouer les ermites tout en pensant tantôt à son amour pour Mina, tantôt à sa haine pour Rascal. Il précise que Bendel ne retrouve pas sa trace et vice versa, on peut donc supposer qu'il est toujours vivant. Au bout de quatre jours, Peter se réveille et une ombre solitaire se tient prêt de lui. Il l'invite alors à devenir sienne, pour leur profit à tous deux. Mais l'ombre est craintive et une course poursuite s'engage. Peter rattrape l'ombre et se heurte pourtant physiquement au corps d'un homme qui le roue de coup. Cet homme porte un artefact magique, le nid d'oiseau qui le rend invisible. Peut-être est-il maudit au même titre que Peter, ou bien suivant d'autres modalités. Deux hommes Uniques se rencontrent en tout cas. Après l'altercation, Peter ramasse le nid et le met sur sa propre tête. Comme il n'a pas d'ombre, son invisibilité est parfaite. Il laisse derrière lui l'autre homme qui se met à hurler de désespoir et à s'arracher les cheveux. Peter bien conscient de son méfait, soit un vol pur et simple, se rend alors sans attendre au jardin du père de Mina. Peter, en pénétrant dans le jardin, entend un éclat de rire qui n'est pas sans rappeler celui du début du récit et il a l'impression d'être suivi par un autre homme invisible. Ce n'est bien sûr que l'homme en gris qui apparaît alors matériellement à ses côtés, alors qu'une scène terrible se profile à portée de leur vue. Peter se rend alors compte qu'il a été dupé, tandis que leurs deux ombres sont côte à côte puisque l'homme en gris lui dit :

---

1277 Adelbert von Chamisso, *L'homme qui a perdu son ombre*, *Histoire merveilleuse de Pierre Schlémiel*, 1814, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection À tous les vents Volume 387 : version 1.0, année de numérisation inconnue, disponible en pdf sur le site de la Bibliothèque électronique du Québec, p. 67.

1278 *Ibid.*, p. 70.

« Vous vous êtes donc enfin rendu à mon invitation, et nous voilà, comme on dit, deux têtes dans un bonnet. C'est à merveille ; or, rendez-moi mon nid d'oiseau ; vous n'en avez plus besoin, et vous êtes trop honnête homme pour vouloir injustement retenir le bien d'autrui. D'ailleurs, sans remerciement, je vous proteste que c'est du meilleur de mon cœur que je vous l'ai prêté<sup>1279</sup>. »

Il le reprend des mains du héros sans qu'il s'y oppose, le remet dans sa poche, et le regarde en partant d'un nouvel éclat de rire si sonore, que le père de Mina se retourne au bruit. Peter est tétanisé et l'homme en gris poursuit, montrant à quel point il est maléfique. « Avouez, poursuivit-il, que ce bonnet est encore beaucoup plus commode que mon nid d'oiseau ; il couvre au moins l'homme et son ombre, et toutes les ombres qu'il lui prend fantaisie d'avoir. Voyez, j'en ai pris aujourd'hui deux à ma suite<sup>1280</sup>. » Il se met alors à rire.

« Tenez-vous le pour dit, Schlémihl, que l'on en vient à faire malgré soi ce que l'on n'avait pas voulu faire de bon gré. Je suis toujours d'avis, et il en est encore temps, que vous repreniez votre ombre et votre prétendue. Pour Rascal, nous le ferons pendre ; cela ne sera pas difficile tant qu'il y aura des cordes. Tenez, je vous donnerai mon bonnet par-dessus le marché<sup>1281</sup>. »

Sur ces entrefaites, la mère de Mina essaie de convaincre le père d'attendre au moins un peu avant de la marier contre son gré avec un autre homme que celui qu'elle aime, mais son mari est intraitable et minimise le chagrin de sa fille. Rascal est un bon parti, puisqu'il a dérobé une bonne somme issue de la fortune sans fin de Peter. Il vient juste d'acheter pour 6 millions de terres à exploiter et où vivre. Le personnage porte décidément bien son nom puisqu'un rascal est un coquin, un gredin, un vaurien, une racaille. Rascal possède aussi l'équivalent de 3 millions provenant de la maison de Thomas John. La mère de Mina le traite de voleur, le père dit qu'il est économe. Au moins a-t-il son ombre, conclut-il. Mina apparaît, épuisée et en larmes. Son père lui tient un discours protecteur mais intéressé. Il lui demande d'accepter d'épouser Rascal qui possède dix millions, soit dix fois plus qu'eux. Mina accepte par dépit et l'homme en gris dit à Peter : « Et vous pourriez soutenir cette scène ! Qu'est-ce donc qui coule dans vos veines ? est-ce bien du sang<sup>1282</sup>? » Il ajoute après avoir blessé légèrement Peter à la main : « Oui, dit-il, c'est du sang, du véritable

---

1279 *Ibid.*, p. 78.

1280 *Ibid.*, p. 79.

1281 *Ibid.*

1282 *Ibid.*, p. 83.

sang ; signez donc<sup>1283</sup>! » Peter s'adresse alors une fois encore à Adelbert, son interlocuteur et auteur de l'histoire et profère un petit discours philosophique. Il soutient qu'avec le temps, il s'est pardonné à lui-même, bien qu'il y ait selon lui une certaine forme de fatalisme et une nécessité, voire une prédestination dans l'ordre des choses. « Il faut que ce qui doit être arrive.<sup>1284</sup> » De retour dans le présent du récit, Peter s'évanouit et l'homme en gris le réveille sans ménagement, en l'invectivant : « N'est-ce pas là, disait-il, se conduire comme une vieille femme. Allons ! qu'on se dépêche, et qu'on fasse ce que l'on a résolu de faire ; ou bien a-t-on changé d'avis, et veut-on s'en tenir à pleurer ?<sup>1285</sup> » La nuit est tombée, le mariage entre Rascal et Mina a été célébré. Peter enlève son bonnet d'invisibilité et se hâte de rentrer en toute discrétion chez lui. L'homme en gris ne le laisse pas en paix pour autant. Il le suit et continue de le harceler de longs monologues.

« Voilà donc ce que l'on gagne à soigner durant tout un jour Monsieur, qui a des attaques de nerfs ! Un autre aurait dit : grand merci ; mais, mon ami, c'est fort bien ; fuyez-moi tant que vous voudrez ; sauvez-vous tant que vous pourrez : nous n'en serons pas moins inséparables. Vous avez mon or et j'ai votre ombre. Il n'est plus de repos pour l'un ni pour l'autre. Jamais ombre a-t-elle abandonné son homme ? La vôtre m'entraîne, m'attache à votre suite, jusqu'à ce qu'enfin il vous plaise de la recevoir en grâce et de m'en débarrasser. Je vous le prédis, vous ferez un jour, et trop tard, par lassitude et par ennui, ce que vous n'avez pas voulu faire de bon cœur, quand il en était temps. On n'échappe pas à sa destinée<sup>1286</sup>! »

La thématique du destin est à nouveau mise sur la table et l'homme en gris n'a de cesse de parler d'ombre et d'or qui aideraient tant Peter. Lorsque notre héros épuisé arrive chez lui, tout est saccagé et les domestiques ont quitté les lieux. L'homme en gris le raille à nouveau en ces termes : « Ainsi va le monde, dit-il ; mais vous retrouverez votre Bendel. On l'a prudemment l'autre jour renvoyé si fatigué, qu'il aura été obligé de garder la maison<sup>1287</sup>. » Il ajoute toujours en train de rire. « Il aura une longue histoire à vous faire. Bonsoir donc pour aujourd'hui. Au plaisir de vous revoir, et bientôt<sup>1288</sup>! » Bendel accueille son maître avec des larmes de joie et d'épuisement. Le valet est exténué et malade, il a l'air faible. Quant aux cheveux de Peter, ils sont devenus tout gris. Bendel installe son maître dans une pièce épargnée de la destruction et lui sert une collation. Il lui explique

---

1283 *Ibid.*

1284 *Ibid.*, p. 85.

1285 *Ibid.*, p. 86.

1286 *Ibid.*, p. 88.

1287 *Ibid.*

1288 *Ibid.*

que l'homme en gris l'a traîné derrière lui, mû par une force immense sur une très longue distance. Bendel est alors rentré au domaine et Rascal mena la foule à l'assaut de la propriété. Peter a été assigné par la police comme suspect et sommé de quitter la région sous une journée. Rascal avait semble-t-il dès le début planifié de trahir Peter et de faire fortune grâce à lui. Il a effectivement amassé suffisamment pour prospérer pendant le reste de son existence. Peter libère alors Bendel de ses devoirs de valet et lui ordonne de se séparer de lui, tout en lui promettant de garder le meilleur souvenir de lui. Peter se met alors à errer sans but à dos de cheval. Mais, il est très vite rejoint par un piéton qui lui demande s'il peut placer sa veste à l'arrière de sa monture. Peter accepte en toute simplicité. L'homme prend la route à ses côtés et le distrait en lui parlant de philosophie et de métaphysique tout en expliquant qu'il a su lui-même s'en détacher au profit d'une certaine douceur dans l'existence. A la faveur du jour, Peter se rend compte que l'homme qui converse avec lui depuis plusieurs heures n'est autre que l'homme en gris qui dit alors :

« Souffrez qu'une fois, comme c'est l'usage dans le monde, notre intérêt commun nous réunisse ; nous aurons toujours le temps de nous séparer. Je vous avertis que cette route qui traverse les montagnes est la seule que vous puissiez tenir. Vous n'oserez descendre dans la plaine, et vous ne voudriez pas sans doute repasser les montagnes pour retourner au lieu d'où vous êtes venu ; ce chemin est aussi le mien. Je vous vois pâlir à l'approche du soleil ; je veux bien vous prêter votre ombre pour le temps que durera notre société, et, pour cette complaisance, vous me souffrirez près de vous ; aussi bien n'avez-vous plus votre Bendel ; vous serez content de mon service. Vous ne m'aimez pas, j'en suis fâché ; cela vous empêche-t-il de vous servir de moi ? Le diable n'est pas si noir qu'on le peint. Vous m'avez impatienté hier, cela est vrai ; mais je ne vous en tiens pas rancune aujourd'hui, et vous m'avouerez que je vous ai déjà abrégé le chemin jusqu'ici. Allons, faites encore une fois l'essai de votre ombre<sup>1289</sup>. »

Pour la première fois, l'homme en gris fait un aveu à demi-mot et joue sur la polysémie, c'est-à-dire sur la pluralité du sens concernant son identité lorsqu'il dit : le diable n'est pas si noir qu'on le peint, et effectivement, il est gris. Peter, dépité, accepte la compagnie du diable et ce dernier, toujours pour l'attendrir en vue de ce qui pourrait suivre, renvoie son ombre aux côtés de son propriétaire, mais seulement temporairement. Lorsque Peter fait mine d'aller vers la société et les hommes, le diable la récupère subtilement et Peter s'expose aux mêmes dangers qu'auparavant. Le diable n'en démord pas : « Je vous tiens, continua-t-il, par votre ombre, et vous ne m'échapperez pas : un homme riche comme vous a besoin de ce meuble, et vous n'avez que le tort de ne pas l'avoir senti

---

1289 *Ibid.*, p. 95.

plus tôt<sup>1290</sup>. » Le diable poursuit son entreprise et se fait passer pour le valet de Peter et lui restitue son ombre dès que nécessaire. Le diable est la connaissance et la malice, ici il ne fait pas exception. Il s'acquitte de son pseudo rôle de valet avec une exemplarité inhumaine.

« Mon incompréhensible compagnon, qui partout se donnait lui-même pour le serviteur indigne de l'homme du monde le plus riche, était d'une complaisance sans bornes ; il remplissait, en effet, près de moi les fonctions de valet avec un empressement, une intelligence et une dextérité qui surpassaient toute idée ; c'était le modèle accompli du valet de chambre d'un riche<sup>1291</sup>. »

Le diable s'empresse de redonner à Peter une situation de riche, pour qu'il ressente le besoin impérieux d'avoir une ombre, pour pouvoir jouir matériellement de tout. Après tout, il y a une différence fondamentale entre les bourgeois et les gueux comme le dit Thomas John au début du récit. C'est précisément cette attitude typiquement dégoûtante que dénoncera Stirner quelques années plus tard, lorsqu'il écrit dans sa recension sur *Les Mystères de Paris* en 1844 : « A-t-il de l'argent ? Cette question va de pair avec la suivante : a-t-il de la vertu ? Le banquier ne s'occupe pas du démuné, celui-ci lui fait honte. Celui qui ne possède pas les vertus d'un honorable bourgeois ne doit pas s'approcher trop près de lui<sup>1292</sup>. » Alors, un homme aussi fortuné que Peter Schlemihl ne peut apparaître dans une troupe de bourgeois superficiels, hypocrites et dans l'apparence, sans une ombre bien à lui dont il est d'ailleurs le propriétaire, le seigneur et maître. Ce ne sont là que d'évidents sarcasmes. Peter reste ferme et n'engagera pas son âme après tout ce qu'il a déjà du sacrifier, amour, dignité et même humanité en un sens. Le diable le menace encore après l'avoir tenté mais Peter réplique : « Vous paraissez oublier, Monsieur, que, si je vous ai permis de m'accompagner jusqu'ici, ce n'a été qu'à certaines conditions, et que je me suis réservé mon entière liberté. – Dites un mot, répondit-il, et je ferai mon paquet<sup>1293</sup>. » Le diable le met ensuite en face de ses erreurs et de ses actes immoraux. C'est de la faute de Peter Schlemihl s'il en est là où il est. Il lui propose ensuite une dernière fois de racheter son ombre. Peter veut l'échanger contre la bourse sans fond mais le diable refuse. Les deux protagonistes se séparent alors, mais le diable prend une sorte

---

1290 *Ibid.*, p. 96.

1291 *Ibid.*, p. 97.

1292 Max Stirner, *Œuvres complètes, Les Mystères de Paris*, 1844, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, traduction Pierre Galissaire et André Sauge, p. 68.

1293 Adelbert von Chamisso, *L'homme qui a perdu son ombre, Histoire merveilleuse de Pierre Schlemihl*, 1814, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection À tous les vents Volume 387 : version 1.0, année de numérisation inconnue, disponible en pdf sur le site de la Bibliothèque électronique du Québec, p. 99.



d'assurance sur la suite. Si Peter veut le convoquer, en particulier en ce qui concerne son ombre, il n'a qu'à secouer son sac d'or et le diable accourra instantanément. Peter demande alors ce qu'il est advenu de Thomas John et le diable sort le fantôme de ce dernier de sa poche. Le fantôme s'écrit : « *Justo judicio Dei judicatus sum ; justo judicio Dei condemnatus sum. Je suis jugé par un juste jugement de Dieu ; je suis condamné par un juste jugement de Dieu*<sup>1294</sup>. » Peter, saisi d'horreur, jette sa bourse sans fond et intime au diable de ne plus reparaître devant lui et ce dernier s'exécute. Peter est sans ombre et sans argent, seul l'amour lui manque, autrement il affirme qu'il serait sûrement heureux. Il lui reste quelques pièces d'or et il décide de s'endormir. Il rêve de Mina et Bendel et croit même reconnaître l'auteur, Adelbert von Chamisso. Aucun des participants du rêve ne possédait d'ombre et personne ne semblait s'en soucier. Peter commence une nouvelle vie et se met en route, habillé modestement. Il croise un paysan qui lui fait la conversation puis s'offusque de ce que Peter n'a point d'ombre et le laisse sur place, l'abandonnant. Peter use ses chaussures pendant son voyage et fait l'ermite pour de bon. Il sort de son isolement pour racheter une paire de bottes, mais face au prix exorbitant de la paire neuve, il doit se rabattre sur une occasion. Peter pénètre dans une forêt profonde puis dans un champ de glace qui s'étend à perte de vue. Il ne comprend pas du tout où il est et aboutit sur un océan de glace où vivent des phoques. Continuant sa route, il traverse à nouveau une forêt puis un désert brûlant, puis des rizières, puis une plantation de mûriers, le tout en un quart d'heure depuis sa sortie du bourg. Peter constate qu'il ne rêve pas et se fait subitement aborder par deux Chinois, puis le paysage change encore à chacun de ses pas. Peter réalise alors qu'il a à ses pieds des bottes de sept lieues, encore un objet magique typique des contes, notamment de Charles Perrault. Peter verse des larmes de joie et consacre dorénavant son temps à l'étude de la nature, qu'il explore à loisir, en évitant la compagnie des hommes à chaque pas. Peter loge dans une grotte de Thèbes en Égypte, passe par tous les continents et voyage sans cesse. Quelques espaces trop reculés ou dangereux lui demeurent inaccessibles, mais il fait tout pour s'y rendre. Un jour, Peter est attaqué près de la Norvège par un ours et il finit à la mer en tombant à cause de ses bottes de sept lieues. Il va se réchauffer au désert de Lybie, mais affaibli, se met à divaguer à cause de la chaleur et finit par errer entre les continents. Il marche sur le pied de quelqu'un qui l'assomme et se réveille dans un lit avec des personnes à son chevet qui l'appellent « numéro douze<sup>1295</sup> », alors que le mur porte son nom, Peter Schlemihl. Cette maison dans laquelle Peter est soigné est appelée Schlemihlium, comme un asylum. Les deux personnes à son chevet exhortent à prier Dieu pour Peter Schlemihl. Il s'agit en fait de Mina endeuillée et de Bendel. Peter apprend qu'il se trouve dans la ville natale de Bendel, où il a construit le Schlemihlium en son honneur, avec le reste de l'or

---

1294 *Ibid.*, p. 103.

1295 *Ibid.*, p. 119.

maudit de la bourse sans fond. De nombreux infortunés ont pu être sauvés grâce à cela et ont loué le nom de Peter Schlemihl. Mina est veuve parce qu'un procès criminel a coûté l'argent et la vie de Rascal qui est finalement puni. Mina et Bendel ont traversé tant d'épreuves qu'il sont en paix avec eux-mêmes, pratiquent la charité et la vertu et ne craignent pas l'avenir ou la mort. Cependant, ni l'un ni l'autre n'a reconnu Peter Schlemihl au chevet duquel ils étaient pourtant. Peter s'en va discrètement une fois remis et laisse un mot disant : « Votre vieil ami est, ainsi que vous, plus heureux aujourd'hui qu'il ne l'était alors ; et s'il expie sa faute, c'est après s'être réconcilié<sup>1296</sup>. » Il part alors retrouver son fidèle chien Figaro qui le cherchait désespérément et le retrouve. Il deviendra un explorateur féru de zoologie, de botanique et de géographie. Il écrit de nombreux ouvrages qu'il veut transmettre à l'université de Berlin. Peter Schlemihl termine son récit en adressant ses recommandations, soit la morale de l'histoire à Adelbert von Chamisso. « Quant à toi, mon ami, si tu veux vivre parmi les hommes, apprends à révéler, d'abord l'ombre, ensuite l'argent. Mais si tu ne veux vivre que pour toi et ne satisfaire qu'à la noblesse de ton être, tu n'as besoin d'aucun conseil<sup>1297</sup>. » Nous proposons un commentaire rapide : la première partie recommande de favoriser la morale à l'argent et la seconde donne à l'individu la possibilité d'être par lui-même, grâce à ses propres ressources et de devenir toujours plus individu, comme chez Kierkegaard et Stirner ou comme Peter l'ermite à la fin de sa vie. Le message du conte est tout-à-fait compatible avec la pensée de Stirner et l'accusation de Fischer perd de sa vigueur. À noter également, que Peter Schlemihl est un pleurnichard compulsif pour lequel il est difficile d'avoir de l'affection tout au long du récit, mais qu'à l'âge mûr, il fait montre de suffisamment de volonté et de courage pour conserver son âme au détriment de son ombre, ce qui le rend valable et témoigne d'un devenir individu intéressant. Rappelons que dans la théologie chrétienne classique, l'âme est ce qui permet de survivre à sa propre mortalité, de trouver une félicité, de conserver une personnalité et de disposer de l'éternité pour devenir toujours meilleur dans les cieux. Un homme qui a perdu son âme est condamné à errer dans les limbes ou à disparaître pour de bon, à être une coquille vide comme Thomas John, un spectre, etc... L'histoire de Peter Schlemihl est close. Le texte original a un charme indéniable, même traduit en français. Malgré cela, selon Fischer, l'homme de Stirner est tellement solipsiste qu'il n'a même plus d'ombre projetée sur le monde. Son homme est un non homme, comme le vampire des romantiques qui n'a plus de reflet dans le miroir. Comme on peut s'en douter, la contre-offensive stirnérienne ne se fait pas attendre. C'est certes une très belle formule de Fischer, mais elle est inadaptée. L'ombre de Peter Schlemihl n'est rien d'autre que son Unique, la connaissance et le sens de lui-même métaphoriquement. C'est en perdant cet aspect métaphorique de

---

1296 *Ibid.*, p. 123.

1297 *Ibid.*, p. 126.

lui-même qu'il devient l'homme sophiste et le sujet indéterminé de Fischer. En somme, pour Stirner, l'homme qui perd son Unique et son ombre devient l'homme sophistique naturel, ou encore, le sujet aléatoire de Fischer et devient par conséquent l'ombre de lui-même. L'individu Unique ne démolit pas le processus de pensée, il le laisse simplement suivre son cours sans altérer le noyau dur de ce qui fait l'Unique du sujet. On peut encore entrevoir une once de solipsisme dans cette description de Stirner. Si le sujet veut s'assumer comme tel à l'état de majorité et conserver coûte que coûte son caractère Unique, il y a une inaltérabilité couplée à une inaliénation forcée de ce qui fait le sujet tel qu'il est. C'est au sujet de poser ses propres problèmes. Il n'en a cure des problèmes qui déchirent le monde dans sa totalité. Il s'en moque même. Un principe extérieur édicté par la société n'est qu'un prétexte pour enfermer le sujet dans une extériorité qui l'empêche de demeurer Unique. Ceux qui ne suivent pas la doxa, ne sont que des marginaux, des hommes détestables aux yeux de l'Église et de l'État, mais l'homme Unique doit faire face à ces critiques, comme Kierkegaard le prône lui-même au sujet du chrétien véritable. Fischer va donc inclure Stirner lui-même au rang des Sophistes. Stirner s'empresse de préciser qu'il ne se sent ni flatté ni insulté de cette appellation, parce qu'elle est vide de sens. Une des critiques de Fischer s'avère anachronique puisque Stirner avait publié *L'Unique et sa propriété* avant l'ouvrage de Bruno Bauer supposé l'avoir inspiré<sup>1298</sup>. Mauvais point pour Fischer, puisqu'il commet une erreur grossière qui a tendance à discréditer les intellectuels d'abord entre-eux, puis en général. Une fois encore, Stirner affirme qu'il n'y a pas trace d'un égoïsme absolu et déshumanisant dans son œuvre<sup>1299</sup>, que le message stirnérien est le suivant : sois un homme, pas un monstre inhumain et que c'est à partir de là que se construit un éventuel catéchisme moral de l'humanité<sup>1300</sup>. De même que le problème est qu'on ne peut opposer l'égoïsme à l'humanisme ou le monstre inhumain à l'homme, puisque dans les deux cas et en toute rigueur, l'égoïste et le monstre sont toujours des hommes. Stirner affirme que grâce à l'appropriation de l'histoire des hommes, de la pensée et du monde, le sujet devient Unique. Cette manière de faire est donc anti-solipsiste, mais il convient de remarquer qu'il prend et ne rend rien dans ce processus. Comme un aspirateur, le sujet stirnérien, pour être Unique, reste replié sur lui-même. Cela n'est pas dramatique, puisque l'individu de Stirner n'a pas pour vocation à devenir un modèle pour les autres hommes. Aucun homme ne doit en imiter un autre sous peine de perte de caractère Unique. Il n'y a

---

1298 Par élimination et déduction, il semblerait que Stirner fasse allusion à : *Aktenstücke zu den Verhandlungen über die Beschlagnahme der "Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts"*, von Bruno Bauer. Teil I herausgegeben von Bruno Bauer, Christiania: Verlag von C.C. Werner, 1844.

1299 Ce qui est justement très discutabile, mais il n'est pas encore l'heure de l'accuser ou de le disculper.

1300 Rappelons que Stirner au sein des *Freien* n'était pas opposé à l'origine à une religion de l'humanité. Il se radicalisera par la suite face à l'impossibilité de ce qui demeure une belle idée, mais fortement irréalisable.

pas de règle générale pour devenir Unique, si ce n'est à la rigueur, sois un homme, deviens Individu et Unique. On se situe là aux frontières de la tautologie, d'où la difficulté à chaque fois réaffirmée de comprendre et de commenter Stirner. L'humanité et ses normes universelles pratiquent un véritable terrorisme contre l'individu qui devient un monstre. Nous nous devons de préciser immédiatement que ce terrorisme ne s'exerce pas contre des individus dépravés ou criminels (contre les libertins de Sade à tout hasard), mais bien contre des individus moraux en tous points, autant que possible, qui cherchent cependant à demeurer Uniques. On décèle ici encore un mode de l'expression de l'Unique et bien plus encore l'expression des balbutiements de l'individualisme anarchiste. L'individu Unique est sans cesse persécuté par les institutions et même par les groupes d'hommes qui sont, par essence, même avant qu'il n'y ait ne serait-ce qu'une infime intention de lui nuire, une négation de son caractère unique. On peut tout-à-fait faire le rapprochement entre l'athéisme de Stirner et le christianisme de Kierkegaard lorsque ce dernier affirme, hurle même, que : « La foule, c'est le mensonge<sup>1301</sup>. » Stirner refuse le vulgaire comme la norme et lui oppose l'égoïsme comme mode de conduite. L'individu doit être libéré de toutes les institutions et même s'il le souhaite, du reste des hommes. La seule chose à laquelle il consent et qui l'extirpe un minimum de l'égoïsme est l'usage du langage, qu'il conserve toutefois à des fins de communication. L'unique est l'inexprimable, pas l'inhumain. Dans son plaidoyer, Stirner pose la question, cette fois-ci en général, de ce que ses détracteurs ont compris de son livre. Se pourrait-il qu'en l'accusant de renier toute forme d'universalité et de communication entre les sujets, en somme en l'accusant encore de solipsisme partiel ou total, on manque en fait son message fondamental ? Est-ce que Stirner ne fait que se suicider dans son cocon solipsiste ? Les philosophes se sont trompés selon Stirner, parce qu'ils ne travaillent qu'avec les concepts d'humanité et d'esprit universellement conçus *a priori* et pas avec de vrais êtres humains, ni avec de vraies personnes. La critique est recevable en générale parce qu'ultra classique, mais elle ne touche pas toutes les philosophies ni tous les philosophes, fort heureusement ! Stirner renvoie à dessein le *boomerang* du repli sur soi à ses détracteurs. Son œuvre est aussi l'outil d'une dénonciation acerbe et pénétrante des illusions à la fois de l'idéalisme, de la dévotion altruiste et du sacrifice. Les critiques ont compris qu'il n'était rien d'autre qu'un être vil, petit, aut centré, une sorte d'individualiste égoïste sociologique de mauvaise facture. Stirner reconnaît que son livre est parfois très étrange notamment à cause des difficultés langagières qu'il rencontre en affrontant la langue accaparée par la philosophie classique. Kuno Fischer attaque même Stirner sur son mariage avec Marie Stirner, son épouse réelle. Selon Fischer, l'égoïsme de Stirner aboutit seulement dans une histoire de couple, à s'aimer soi-même deux fois. Je m'aime et je

---

1301 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes, Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, 1848, Tome 16, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 84.

me dévore à nouveau, à travers l'autre qui n'a pas d'importance. Là encore, Stirner dément. Fischer aime fictivement Cunégonde, le personnage de Voltaire dans *Candide*. Mais, au final, si l'on en croit la teneur de cette amour sophistique, chacun n'aime l'autre que par dévotion, pour ne pas lui faire de mal. Ce qui aboutit nécessairement à une union de dupes entre deux êtres, qui par effet d'imitation, ne font que reproduire ce que l'autre fait. Cet amour n'en est pas un du tout. Un mariage par double pur altruisme n'est donc que pur néant, ou vue de l'esprit et Stirner invite Fischer à aller chercher une pareille chimère dans une maison d'aliénés. Stirner affirme que les individus authentiques, sans artifices, « crus<sup>1302</sup> » écrit-il même, cherchent l'amour parce qu'ils veulent l'amour, ressentent de l'amour, parce que l'amour est plaisant pour l'esprit et les sens et que dans l'amour d'un autre être, on s'apprécie également plus soi-même.

« *Es ergibt sich ihm, daß das Wort „Egoist“ gleichbedeutend ist mit „Mensch mit seinem Glauben“ (1998 S. 47/48) wobei „der Glaube rein formaler Ausdruck für den Grund allen Handelns sein soll“. „Alle Menschen handeln egoistisch“ könnte also nur heißen „alle Menschen handeln nach ihrem Glauben“<sup>1303</sup>. »*

*"Il en résulte que le mot "égoïste" est synonyme d'"homme avec sa foi" (1998 p. 47/48), "la foi devant être l'expression purement formelle de la raison de toute action". "Tous les hommes agissent de manière égoïste" ne pourrait donc signifier que "tous les hommes agissent selon leur foi. (Notre traduction).*

Finalement, Stirner rejette en bloc le livre de Karl Schmidt *Das Verstandesthum Und Das Individuum* de 1846, mais affirme qu'au moins son auteur a eu une sincère velléité autocritique, tandis que Kuno Fischer ne cherche basement qu'à être plus célèbre que les auteurs qu'il critique. Stirner, contre toute mauvaise interprétation, vise un égoïsme émancipateur qui est le moyen du devenir individu et non une fin en soi ; et pas un égoïsme hermétique et aliénant qui rend étranger à soi et fait advenir à autre chose que soi, à travers un devenir individu qui manque sa destination.

---

1302 Max Stirner, *The Philosophical Reactionaries*, 1847, Retrieved on October 12, 2011 from sites.google.com  
Published under the name of G. Edwards in *Die Epigonen*, volume 4, Leipzig, 1847, pp. 141–151, p. 9 de l'article en ligne.

1303 Aurélie Polturak, *Stirneriana 6, Die philosophie Max Stirners systematisch dargestellt*, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 1998 p. 6.



### **3.3 : Kierkegaard : Le stade religieux : l'Individu seul contre le général.**

#### **3.3.1 : Miettes philosophiques et Post-scriptum aux Miettes philosophiques.**

Kierkegaard publie les *Miettes philosophiques* en 1844 et le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* en 1846<sup>1304</sup>. On ne peut que remarquer l'humour habituel de Kierkegaard, puisque le *Post-scriptum*, loin de n'être qu'un appendice ou un rajout après le texte dans le style épistolaire, est en fait quatre fois plus volumineux que *Les Miettes philosophiques*. Le thème des ouvrages réside dans la très classique recherche de la vérité. « Dans quelle mesure peut-on s'instruire de la vérité<sup>1305</sup>? » Kierkegaard traite de cette question fondamentale à partir de Socrate et Jésus et s'insurge dès le départ contre le système hégélien. Sa démarche est tout-à-fait habituelle de son écriture. D'après Socrate, chaque homme détient en lui la vérité, et il doit faire l'effort de s'en ressouvenir, ce dont il n'a manifestement pas la capacité de faire tout seul. Le maître devient une possibilité, une occasion pour le disciple d'accéder à la vérité. Mais la tension reste la même, puisqu'avant son éveil, « le disciple est la non-vérité<sup>1306</sup> ». C'est précisément ce que lui montre le maître, l'éloignant ainsi - de par la révélation de son état - de la vérité. Le je doit découvrir la vérité et le maître peut lui apporter « la condition nécessaire à son intelligence<sup>1307</sup> ». Le maître ne doit pas donner la vérité et sa condition d'intelligence, sous peine de dénaturer et d'aliéner le disciple à lui-même. Le disciple doit, de son côté, se dépouiller de sa condition pour accéder à la vérité. La notion de maître va alors dépasser celle du monde grec et se muer en celle de sauveur, propre au christianisme. Notons au passage que Kierkegaard écrit régulièrement « le dieu » pour renforcer l'allusion à Socrate et aux dieux grecs. Nous adapterons donc la formulation aux besoins explicatifs du texte (tantôt le dieu, tantôt Dieu).

---

1304 Ces intitulés rappellent la Bible, Mt 15, 21-28.

1305 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 7, *Miettes philosophiques*, 1844, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1973, p. 9.

1306 *Ibid.*, p. 14.

1307 *Ibid.*, p. 15.

« Quel nom donnerons-nous à un pareil maître qui lui rend la condition et, avec elle, la vérité ? Nous l'appellerons un *sauveur*, car il sauve le disciple de la servitude, il le sauve de lui-même ; un *libérateur*, car il libère celui qui s'était lui-même rendu captif ; et nul n'est pris de si terrible façon que par lui-même, et de nulle captivité il n'est aussi impossible de s'affranchir que de celle où l'individu se tient lui-même ! Et pourtant, ce n'est pas encore assez dire ; car, par la servitude, le disciple s'est rendu coupable de quelque chose ; si donc ce maître lui donne la condition et la vérité, c'est qu'il est un *rédempteur* et qu'il efface la colère amassée sur la faute<sup>1308</sup>. »

Lorsque le disciple reçoit de la part d'un tel maître, à la fois la vérité et sa condition d'intelligence, il devient pleinement un autre homme, un homme nouveau. Le maître devient alors aussi « *juge*<sup>1309</sup> » et détient le droit de juger de l'évolution de son disciple. Ensuite, doit se produire le moment de la séparation, non de l'oubli du maître, mais de la continuation par lui-même du disciple qui coïncide avec son devenir individu. Tout cela s'opère sous l'influence de l'instant, qui donne à l'individu une impulsion en vue de sa relation à l'éternité et à l'infini. Comme pour les héros grecs, « — si l'instant doit avoir une valeur décisive, la rupture est accomplie, l'homme ne peut plus aller en arrière, il ne doit plus se complaire à la réminiscence des choses que la mémoire apporte à son ressouvenir ; et encore moins doit-il se croire capable de mettre à nouveau par ses propres forces le dieu de son côté<sup>1310</sup> ». La maïeutique est transposée à la croyance dans le christianisme. Lorsque l'homme découvre la foi, il accède à la vérité et naît une nouvelle fois. Kierkegaard admet que le projet ou la question telle qu'il la pose est curieuse. « Ne serait-il pas absurde, en effet, de demander à un homme qu'il découvre par lui-même qu'il n'était pas. Mais ce passage est bien celui de la nouvelle naissance, du non-être à l'être<sup>1311</sup>. » Kierkegaard procède ensuite à l'analyse du personnage de Socrate devenu Maître. C'est en disciplinant les autres et en les faisant advenir à eux-mêmes que Socrate rencontre le divin et lui témoigne son amour. Dieu n'a pourtant nul besoin de disciple pour se comprendre. C'est l'amour divin qui incite le disciple à se dépasser. « Mais cet amour est malheureux dès le principe, tant est grande l'inégalité du maître et du disciple ; et si en apparence il est bien facile au dieu de se faire comprendre, en réalité, cela ne l'est pas, s'il ne doit pas abolir la différence<sup>1312</sup>. » C'est l'instant qui a une valeur décisive et doit se faire le relais entre l'amour divin et l'amour terrestre, sinon l'amour sera malheureux. Dieu peut tenter de le faire par une élévation du

---

1308 *Ibid.*, p. 18.

1309 *Ibid.*

1310 *Ibid.*, p. 20.

1311 *Ibid.*, p. 22.

1312 *Ibid.*, p. 24.



disciple, mais il y perçoit déjà tout le problème : la différence de nature est telle entre les deux protagonistes que le disciple se berce d'illusion. Si Dieu l'abandonne, le disciple sera perdu et Dieu malheureux, car dans son amour il aime infiniment le disciple sans en avoir nul besoin. Dieu ne se manifeste donc pas physiquement pour ne pas déposséder le disciple de lui-même. Il forcerait autrement l'alliance qui ne relèverait plus d'un choix de la créature. Il s'agira donc d'enfanter le disciple comme le fit Socrate. « Si donc l'unité ne peut s'opérer par une élévation, il faut essayer de la produire par un abaissement<sup>1313</sup>. » Dieu paraîtra en toute modestie, humble, comme un serviteur. « Il est le dieu, et pourtant il pose sur le genre humain un regard soucieux, car l'homme, cette plante fragile, risque d'être brisé aussi vite qu'un brin d'herbe<sup>1314</sup>. » Le disciple et le dieu ont leur part de souffrance dans ces rapports. La renaissance du disciple ne peut se passer de souffrance, Kierkegaard insiste encore sur ce point. « Mais ce devenir, qu'il est douloureux et semblable à une naissance laborieuse<sup>1315</sup>! » Le disciple souffre sans cesse de son incompréhension, alors que Dieu tente de le hisser à lui comme un égal, sachant lui aussi que ce n'est pas totalement possible. Dans sa démarche intellectuelle, le disciple se heurte sans cesse à cette limite. « Le suprême paradoxe de la pensée est ainsi de vouloir découvrir quelque chose qui échappe à son emprise<sup>1316</sup>. » Kierkegaard questionne ensuite les preuves de l'existence de Dieu et après développement ne sort pas du clivage habituel entre foi et raison. Il faut chercher Dieu autrement qu'avec la raison qui ne fait que nous en éloigner. « Ainsi, le dieu est devenu le plus terrible des imposteurs, du fait que la raison s'est dupée elle-même. Elle s'est approchée du dieu aussi près que possible, et elle en est pourtant aussi éloignée<sup>1317</sup>. »

L'homme doit d'abord comprendre que le dieu est infiniment différent de lui. Ce message doit donc provenir du dieu, mais la raison est incapable de le réceptionner. « Que lui manquait-il donc ? La conscience du péché, qu'assurément il ne pouvait pas plus enseigner à autrui qu'autrui à lui-même ; seul le dieu pouvait l'en instruire - s'il le voulait<sup>1318</sup>. » Kierkegaard bascule alors sur le Dieu des chrétiens sans crier gare, en réintroduisant le paradoxe. Le paradoxe, de prime abord incompréhensible, est l'outil de Dieu pour éveiller la compréhension des hommes. Les voies de Dieu sont impénétrables, quoi de mieux qu'un paradoxe comme explication clair-obscur ?

---

1313 *Ibid.*, p. 30.

1314 *Ibid.*, p. 31.

1315 *Ibid.*, p. 33.

1316 *Ibid.*, p. 35.

1317 *Ibid.*, p. 44.

1318 *Ibid.*, p. 45.

« Mais il le voulait aussi, comme nous l'avons imaginé ; c'est pour cela qu'il voulait se faire semblable à l'homme afin que celui-ci pût le comprendre entièrement. Le paradoxe devient ainsi encore plus terrible, ou revêt un double aspect qui en montre le caractère absolu ; un aspect négatif, où il fait surgir la différence absolue du péché, et un aspect positif, où il veut supprimer cette différence dans l'égalité absolue<sup>1319</sup>. »

Le péché est donc la différence fondamentale entre l'Homme-Dieu et les hommes. Le scandale résulte de l'incompréhension des hommes, mais peut ensuite s'expliquer par le paradoxe. « Le scandale reste en dehors du paradoxe et s'en tient à la vraisemblance, tandis que le paradoxe est le comble de l'invraisemblance<sup>1320</sup>. » Le paradoxe s'oppose à la raison et la questionne : « [...] de quoi t'étonnes-tu ? il en est exactement comme tu dis ; l'étonnant, c'est que tu crois m'adresser une objection ; mais j'aime mieux la vérité dans la bouche d'un hypocrite que dans celle d'un ange ou d'un apôtre<sup>1321</sup>. » Le scandale met en lumière la différence entre Dieu et l'homme, et le paradoxe le contrecarre. C'est parce que Dieu s'est fait homme et est venu en personne dans le monde que le christianisme sort du socratisme. C'est le christianisme qui amène l'instant et le paradoxe. Il faut maintenant voir si un homme peut faire la même chose que ce que fit l'Homme-Dieu, sinon Dieu n'a pas « revêtu la condition humaine<sup>1322</sup> ». La naissance du Christ est la condition indispensable au déclic du disciple dans l'instant, qui comprend que ce n'est pas une simple apparition, mais la venue - et pour lui la découverte - de l'éternité. La notion de contemporanéité apparaît. « Le disciple contemporain n'a pas grand mal à se procurer tous renseignements historiques<sup>1323</sup>. » Mais ils ne l'avancent pas à grand chose comme nous l'expliquons plus en détail précédemment. Sans même le comprendre, il incombe au disciple de rentrer en contact avec le paradoxe. De la collision entre la raison et le paradoxe naît un trouble et une passion, qui soit régressent en raison, soit se métamorphosent en foi. S'il ne s'agit que d'un maître sans éternité (tout simplement que le maître n'est pas l'Homme-Dieu), alors l'aspect historique suffit amplement. « Aussi longtemps que l'éternel et l'historique sont en dehors l'un de l'autre, l'historique n'est que l'occasion<sup>1324</sup>. » L'historique est confiné au temps des hommes, au strictement terrestre. Kierkegaard récapitule alors l'enchaînement menant le disciple à la foi.

---

1319 *Ibid.*, p. 46.

1320 *Ibid.*, p. 50.

1321 *Ibid.*

1322 *Ibid.*, p. 54.

1323 *Ibid.*, p. 56.

1324 *Ibid.*, p. 57.

« Comment celui qui s'informe devient-il croyant ou disciple ? Quand la raison est congédiée et qu'il reçoit la condition. Quand reçoit-il celle-ci ? Dans l'instant. Que conditionne cette condition ? Qu'il prenne l'intelligence de l'éternel. Mais une telle condition doit être une condition éternelle. — Ainsi, il reçoit dans l'instant la condition éternelle, et il le sait pour l'avoir reçue dans l'instant ; sinon il prend simplement conscience de l'avoir eue de toute éternité. Il reçoit la condition dans l'instant, et il la reçoit du maître lui-même<sup>1325</sup>. »

Dieu donne au disciple la capacité à le reconnaître malgré son incognito. Mais il peut ne rencontrer le maître qu'en tant que témoin potentiel, sans nécessairement saisir le divin. Tandis que, s'il a la foi et le rencontre à nouveau, sous une autre forme, il l'identifiera instantanément. « Et la chose est aussi vraie qu'est vrai le fait que ce contemporain n'a pas connu le maître, car seul le connaît le croyant (c'est-à-dire : le contemporain non immédiat) qui a reçu du maître lui-même la condition et le connaît donc comme il est connu de lui<sup>1326 1327</sup>. » À partir des générations suivantes, il suffit que le disciple se voit accorder la condition de la croyance pour qu'il puisse se rendre contemporain à Dieu. Dans l'Intermède, Kierkegaard aborde la question de la temporalité, qui est relativement éloignée de notre sujet, nous l'évudons donc principalement. Notons toutefois que le devenir n'a rien de nécessaire, mais qu'il peut comporter un redoublement, « une possibilité de devenir au sein même de son devenir<sup>1328</sup> ». Le passé quant à lui est immuable et Kierkegaard en donne une définition éclairante. « L'immutabilité du passé consiste dans l'impossibilité pour son « ainsi » réel de devenir autre ; mais suit-il de là que son « commencement » possible n'eût pu devenir autrement<sup>1329</sup>? »

L'auteur danois pose ensuite la question du « disciple de seconde main<sup>1330</sup> » et selon sa conception, tous les disciples des générations suivantes sont logés à la même enseigne, parce qu'ils peuvent se rendre contemporains au Christ. Pour les disciples de seconde main, seule la proximité historique est un léger avantage. En terme de foi, il n'y a pas de plus value. « Si l'on n'est pas stupidement blasé sur ce fait, s'il n'est pas entré dans la routine de la vie, chaque génération aura la

---

1325 *Ibid.*, p. 60.

1326 Cf, Lc 13, 26.

1327 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 7, *Miettes philosophiques*, 1844, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1973, p. 63.

1328 *Ibid.*, p. 71.

1329 *Ibid.*, p. 72.

1330 *Ibid.*, p. 84.

même réaction de scandale que la première ; car nulle immédiateté ne permet de s'approcher davantage du fait ; l'éducateur a beau y préparer : en vain<sup>1331</sup>. » Kierkegaard se concentre alors sur la dernière génération, celle des hommes du présent historique qui se succèdent les uns aux autres, soit dans le cas présent, celle des hommes de 1843 dont le penseur fait partie. Celle-ci dispose d'un recul et d'un accès à la probabilité de la vérité qui est totalement incompatible avec la foi. « La première génération de disciples secondaires a donc l'avantage d'être en présence de la difficulté ; car c'est toujours un avantage, une facilité, que la chose difficile qu'il s'agit de m'approprier me soit rendue telle<sup>1332</sup>. » La dernière génération risque de poser un regard critique et distancié par rapport aux autres générations, à cause du privilège d'être des descendants, et par conséquent de se penser à la pointe de ce que l'humanité peut offrir et comprendre, et donc de mieux savoir que les autres. « La dernière génération a l'avantage de la facilité ; mais dès qu'elle en découvre le caractère scabreux d'où sort la difficulté, celle-ci répond à la difficulté de l'effroyable paradoxe et l'épouvante s'empare de l'homme d'une façon aussi primitive que pour la première génération de disciples secondaires<sup>1333</sup>. » Kierkegaard insiste sur le fait que ce ne sont pas les hommes qui transmettent générationnellement la condition de la foi, mais Dieu directement à chaque génération, et même à chaque individu qui devient croyant, faudrait-il s'empresser d'ajouter. « Notre acceptation hypothétique du fait et du rapport de l'individu avec le dieu ne renferme aucune contradiction et la pensée peut s'en occuper comme de la plus singulière de toutes les choses<sup>1334</sup>. » Seule la vie de l'Homme-Dieu importe en terme de fait historique pour la foi, ce qui revient à inviter l'individu à lire par lui-même la Bible. Kierkegaard tranche finalement : « Il n'y a pas de disciple de seconde main<sup>1335</sup>. » Toutes les générations sont égales vis-à-vis de la contemporanéité et de la transmission de la condition par Dieu. Kierkegaard conclut en réaffirmant sa proximité avec Socrate, moins la perfection admet-il humblement. Cette proximité est transformée par le christianisme, et un christianisme profond et personnel que l'auteur invite chaque individu à comprendre pour lui-même.

---

1331 *Ibid.*, p. 87.

1332 *Ibid.*, p. 92.

1333 *Ibid.* p. 95.

1334 *Ibid.*

1335 *Ibid.*, p. 97.

« En pensant à l'apparition historique du Christ, Climacus parle d'un « fait » que l'on peut regarder sous trois angles différents : comme un simple fait historique, comme un fait éternel, comme un fait absolu (cf. VII, 93-94). S'il ne s'agissait que d'un fait historique, il est clair que la première génération serait avantagée par rapport aux générations postérieures, puisqu'elle se trouve plus près de la source. Le temps devient ici un facteur décisif. S'il s'agissait d'un fait éternel, celui-ci appartiendrait à ces vérités que la réflexion pourrait atteindre en n'importe quel moment et à n'importe quel endroit, ce qui signifie que ni l'histoire ni la foi ne jouerait plus aucun rôle. Reste le fait absolu, qui seul correspond au caractère de l'événement inaugural, car l'absolu ne se laisse pas diviser en tranches par le temps. Il est toujours le même, il s'est manifesté pleinement dans un moment précis de l'histoire et est ainsi devenu l'objet de la foi<sup>1336</sup>. »

Flemming Fleinert Jensen récapitule très bien les enjeux de la temporalité kierkegaardienne et en fait de même au sujet de la contemporanéité. Le terrestre se plie devant l'éternité et la raison devant la foi, comme le texte l'explique très bien en lui-même. Le relatif laisse place à l'absolu et le disciple renaissant débute son périple grâce à la contemporanéité.

« La situation de la contemporanéité se trouve donc au niveau de la foi en Christ. Elle ne comprend pas seulement la confession des lèvres, mais également la volonté de suivre le Christ. Autrement dit, contemporanéité demande conformité. Or le Christ que nous connaissons et qui nous parle est celui qui s'est abaissé et qui a pris la condition de serviteur, non celui qui est entré dans la gloire et que nul n'a vu ni entendu. Par conséquent, la contemporanéité est celle avec le Christ abaissé, outragé, persécuté, sans cesse exposé aux malentendus, et le disciple doit être prêt à subir les mêmes conditions<sup>1337</sup>. »

Il n'y a pas de foi sans amour, ni sans souffrances terrestres. C'est en s'arrachant au général que le disciple suit l'enseignement du Christ. Il ne saurait y avoir d'hypocrisie ou de douceur dans la démarche. Le disciple repousse le scandale à l'aide du paradoxe et devient un révolté, un homme hors normes et distancié du groupe.

---

1336 Flemming Fleinert-Jensen, *Sören Kierkegaard, le chant du veilleur*, Lyon, Éditions Olivétan, Figures protestantes, 2011, p. 167.

1337 *Ibid.*, p. 168.

« Dans un premier temps, le Christ peut être rangé parmi les singuliers qui se révoltent contre l'ordre religieux établi. Il est vu « comme un maître qui enseigne la crainte de Dieu, qui enseigne l'intériorité, qui, avec originalité... pousse à l'intériorité, en opposition à une vaine extériorité » (VD, 128 ; XVII, 80). On peut justifier cette opposition en la considérant comme venant d'un prophète ou d'un sage qui enseigne les Écritures avec une certaine liberté, voire d'un homme un peu philosophe, quoiqu'une telle qualification corresponde mieux au monde grec qu'au monde sémitique. Comment est-ce alors possible qu'il soit en même temps envisagé comme Dieu ? Dans le deuxième cas, où la détermination Dieu est reconnue, la contradiction entre l'homme et Dieu demeure, mais à tel point qu'il est difficile d'admettre que c'est Dieu qui partage l'humble condition du Christ et sa fin de vie catastrophique. Chacun est de nouveau placé devant le choix qui n'est pas celui entre croire ou douter, mais entre croire en Christ tel qu'il est en vérité ou se scandaliser de lui<sup>1338</sup>. »

Le disciple peut à tout moment renoncer ou persévérer. C'est son devenir personnel qui est directement en cause. Le chemin de l'éthique et du général est bien plus simple, mais renoncer à l'angoisse, au désespoir, au paradoxe, revient à ne pas être pleinement soi délibérément. « Croire est un choix. Un choix au regard du Christ comme signe de cette contradiction infinie que la même personne est Dieu et un homme singulier, au regard de l'homme-Dieu qui cache sa véritable identité dans l'incognito du serviteur souffrant, parce qu'il ne peut ni ne veut montrer directement qui il est<sup>1339</sup>. »

Le travail d'écriture des *Miettes* est largement préparatoire à la question de la subjectivité du croyant qui sera développée dans le *Post-scriptum*.

« Le thème kierkegaardien si important de la « subjectivité » de la vérité se déploie doublement : d'une part, pas de vérité sans appropriation, sans intériorité ; d'autre part, la vérité est de devenir sujet<sup>1340</sup>. (Notons qu'il serait grave de confondre cette position avec un quelconque « subjectivisme » de la vérité, car un second volet est toujours lié au premier : si la vérité est intérieure, elle est aussi transcendante, dans la mesure où le sujet se découvre bientôt non-vérité, « devant Dieu »)<sup>1341</sup>. »

---

1338 *Ibid.*, p. 175.

1339 *Ibid.*, p. 177.

1340 Cf. François BOUSQUET, « La vérité est de devenir sujet. La vérité comme tâche éthique chez Kierkegaard », dans *La Vérité*, Paris, Beauchesne, 1983, pp. 157-178.

1341 François Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard, devenir chrétien par passion d'exister*, Paris, Desclée, 1999, p. 71.

Pour le formuler radicalement, sans subjectivité, pas de vérité. La vérité est propre à soi et le sujet responsable de son assimilation, de sa synthèse. Devenir sujet n'y suffit pas, il faut par-dessus le marché devenir individu selon ses propres ressources et une modalité unique.

« En réaction, Kierkegaard, au-delà du *Post-scriptum*, développe une philosophie, et donc une conception de la vérité, qui privilégie l'unique (l'individu) plutôt que la totalité, l'instant plutôt que le moment, le paradoxe enfin plutôt que la médiation, et qui veille à distinguer du négatif le mal qui tient à la liberté. La première qualité de la raison est d'être ouverte à la vérité toujours plus grande. L'ironie est encore plus puissante que le doute, car elle remet en cause la qualité même de l'existence du sujet, la « double réflexion », et pas seulement la réflexion<sup>1342</sup>. »

En supprimant la sphère générale comme intermédiaire, Kierkegaard entraîne l'individu vers l'éternité, l'infini et l'absolu. Le subjectivisme est à proscrire sous peine de sombrer dans le démoniaque, mais le solipsisme se fraie un chemin dans l'intériorité solitaire. Pour en sortir, il y a réflexion, ou plus exactement redoublement dans le devenir. Ce redoublement intérieur a plusieurs occurrences. Concernant le rapport entre douleur, illusion et félicité, l'individu n'a de cesse de souffrir dans sa quête de vérité et de perfectionnement éternels.

« Il faut s'arrêter à ces formules paradoxales, car ce qui s'énonce comme un principe de raison est en fait un principe de réalité. La souffrance qui fait retour avec la réalité met à mal l'illusion du bonheur immédiat, tandis que la réalité de l'absolu (et de la béatitude éternelle) rend raison de la souffrance née de l'illusion. Ainsi est précisée très énergiquement la catégorie spécifique du « doute religieux », qui, lui, est *conscient* de la contradiction entre la réalité de l'existence et la réalité de l'absolu<sup>1343</sup>. »

Le doute religieux, aussi déstabilisant et source de souffrance soit-il, est insécable du devenir individu. Une existence tournée vers son devenir, vers l'éternité et l'absolu, est constamment en lutte contre le doute religieux. Lorsque la foi triomphe, le calme est rétabli ; mais sans cesse, l'angoisse, le désespoir et potentiellement l'épreuve viennent perturber la sérénité pour ramener au tumulte interne.

---

1342 *Ibid.*, p. 76.

1343 *Ibid.*, p. 190.

« C'est pourquoi Climacus fait appel à un « ressouvenir éternel » : une instance de l'éternel, car c'est *devant Dieu* que l'individu se trouve, à tous les sens du mot. Climacus fait alors la chasse à toutes les conceptions inférieures de la faute : la comparaison avec ce que font les autres, la mémoire de la loi, l'idée de progrès moral (la « médiation »), la logique de la sanction ou de la réparation, et même l'autopunition (OC XI 224, S. V. VII 531-535). En tout cela il se pourrait bien, à la fin, « que l'éthique, le sens de la responsabilité, la force d'agir, le repentir avec son énergique vertu d'individualisation se dissolvent et s'évaporent dans un intellectualisme élégant où l'individu, livré au métaphysique, rêve de lui-même ou laisse tout l'ordre des choses rêver de lui (...) »[OC XI 228, S. V. VII 535]. Bref, Climacus, contre toute illusion, refuse de placer la conscience de l'individu en un autre lieu qu'à sa racine : devant l'éternel<sup>1344</sup>. »

L'intellectualisme est effectivement un des écueils d'une pensée de l'intériorité et tout simplement de la philosophie en général. Mais Kierkegaard *alias* Climacus explique clairement ce qu'il entend par subjectivité et devenir subjectif dans la deuxième partie, deuxième section du *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*. « Le christianisme élève ainsi sa protestation contre toute objectivité ; il entend que le sujet ait un souci infini de lui-même<sup>1345</sup>. » Kierkegaard l'admet, chaque homme est un sujet, dans une certaine mesure au moins. Il semble donc inutile de trop en faire, puisque la chose a l'air offerte, préexistante dans la nature humaine, bien que l'histoire de la philosophie s'insurge déjà face à une telle paresse et n'attend pas l'individu de Kierkegaard pour le faire. La sphère générale et la science, déjà bien avancées au XIX<sup>e</sup> siècle, poussent l'homme vers toujours plus d'objectivité. Défaire le sujet de certains de ses défauts est une bonne chose, mais pas au prix d'une perte de sa singularité, et encore moins dans le but de contrôler les foules. « Mais la différence est simplement celle-ci : alors que la science prétend enseigner que la voie à suivre est de devenir objectif, le christianisme enseigne qu'elle consiste à devenir subjectif, c'est-à-dire vraiment sujet<sup>1346</sup>. » La subjectivité, comme l'amour chez Kierkegaard, doit être investie de passion, sans quoi l'existence est morne et même sous-vécue, sous-pensée, sous-réalisée. L'héroïsme et l'amour ne peuvent marquer l'histoire sans la subjectivité. La piété est tout autant affaire de subjectivité, et l'homme moyen, formule certes odieuse pour l'éthique mais très représentative, ne sert jamais de modèle à la mémoire collective. Un anonyme, de par sa grandeur, n'est rien d'autre qu'un exemplaire d'humain

---

1344 *Ibid.*, p. 193.

1345 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 10, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, Volume I, 1846, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1977, p. 122.

1346 *Ibid.*, p. 123.



parmi d'autres. La foi est le summum de la subjectivité, chose très rare chez les prêtres. Kierkegaard en profite largement pour critiquer les sermons qui tendent à une prétendue objectivité. « Mais la foi réside bien dans la subjectivité, de sorte qu'il est excellent d'être subjectivité<sup>1347</sup>. » L'auteur attaque frontalement et émet un « léger doute<sup>1348</sup> » au nom de la subjectivité, contre le courant objectif de la science et le Système, puis comme à l'accoutumée, contre Hegel.

« Nous nous trouvons ici devant le problème fondamental de Kierkegaard : de quel côté est la vérité : du côté des « autres » et de leur « lâcheté », ou du côté de ceux qui ont osé regarder en face la folie et la mort ? C'est pour cela, uniquement pour cela que Kierkegaard a quitté Hegel et est allé vers Job, et c'est ce moment qui marque la limite entre la philosophie existentielle et la philosophie spéculative<sup>1349</sup>. »

L'histoire universelle ou l'histoire du monde devient de plus en plus abstraite et pourtant l'éthique superficielle la réclame à grand cris, pendant que le Système lui-même ne souhaite pas s'encombrer de l'éthique véritable. La religion peut tomber sous la coupe de la raison et devenir une fausse pratique de chrétiens du dimanche, mais la foi ne le fera jamais.

« Que faire si le maudit Hegel a vu juste lorsqu'il exigeait que la religion se présentât devant le tribunal de la raison ? Ces craintes n'ont jamais abandonné complètement Kierkegaard. C'est pourquoi il parlait seulement de la « suspension de l'éthique », bien qu'il eût conscience qu'il fallait faire plus, que l'instant était venu pour lui du plus irrésistible « l'Un ou l'Autre<sup>1350</sup> »,»

L'homme de l'éthique ne doit pas se soucier de devenir une figure historique, mais juste de demeurer dans l'éthique, pour être une grande source d'inspiration autour de lui. Dans l'éternité, sa valeur éthique sera reconnue, mais au détriment de ce qu'une plus grande force subjective lui aurait apporté en terme de spiritualité. L'individu ne doit pas penser que la Providence a besoin de lui, qu'il vaut, sans effort de sa part, intrinsèquement assez pour être privilégié par rapport aux autres. « Sottise : car Dieu n'a besoin de personne<sup>1351</sup>. » Il doit travailler sans cesse à son édification par le devenir

1347 *Ibid.*, p. 124.

1348 *Ibid.*, p. 125.

1349 Leon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle : (Vox clamantis in deserto)*, 1939, traduction T. Rageot et B.Schloesser, Paris, Vrin, Poche, 1998, p. 65.

1350 *Ibid.*, p. 76.

1351 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 10, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes*

individu. Il ne faut aucunement brader sa relation à Dieu au profit du bien-être terrestre. Dans ce rapport, l'éthique elle-même se définit d'abord dans le rapport interne à Dieu, avant de se transmettre au monde. La pratique d'une éthique trompeuse dans le général ne permet pas le retour à Dieu. Il n'y a pas de contrepartie à attendre comme récompense de la bonne pratique de l'éthique. Il n'y a pas de « mais<sup>1352</sup> » je veux quelque chose en retour. La reconnaissance est offerte par Dieu s'il choisit de la prodiguer, au nom de ses voies impénétrables. L'éthique est plus facilement identifiable à l'échelle de l'intériorité que dans le monde et dans son histoire, où l'on risque de mal l'interpréter. Il y a un très surprenant dédoublement de l'éthique qui apparaît dans le texte kierkegaardien. Ce n'est pas l'éthique interne qui concerne Dieu et le Moi que suspend Abraham, mais bien l'éthique de la sphère générale. Cette différence s'explique par le type de langage employé : l'éthique générale est celle partagée par les hommes dans le terrestre et la sphère éthique, l'éthique singulière ne considère que l'individu et Dieu, dans le langage secret, personnel et mystérieux de l'intériorité. À tout moment, l'homme peut être tenté de changer d'avis et de revenir à Hegel plutôt que de conserver l'enseignement de Job, comme le fait Léon Chestov en prenant le contre-pied de Kierkegaard.

« De plus, Kierkegaard ne parle plus ici en son nom ou au nom de la philosophie, mais au nom du christianisme. Il voit le péché dans l'obstination humaine, dans la volonté opiniâtre qui ne consent pas à se soumettre aux ordres émanant de la puissance suprême. Mais dans ce cas, Job était le pécheur par excellence. Son péché consistait en ce qu'il ne voulait pas s'arrêter au traditionnel « Le Seigneur me l'a donné, le Seigneur me l'a repris », et osait s'insurger contre les épreuves qui lui avaient été envoyées. Les amis de Job disaient la vérité : Job était un révolté sacrilège et impie qui opposait sa volonté aux éternelles lois de l'univers. Ce n'est pas de Hegel à Job qu'il faut fuir, mais bien de Job à Hegel, non pas du général au particulier, mais du particulier au général<sup>1353</sup>. »

L'éthique devient une affaire de subjectivité contre les masses et la sphère générale. Kierkegaard entend de la suspendre dans l'acte de foi, mais l'éthique envers Dieu, qui est donc particulière, demeure toujours. « L'éthique est et demeure la tâche suprême proposée à tout homme<sup>1354</sup>. » Kierkegaard établit l'ordre des priorités, sans nier totalement l'aspect historique du

---

*philosophiques*, Volume I, 1846, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1977, p. 128.

1352 *Ibid.* p. 131.

1353 Leon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle : (Vox clamantis in deserto)*, 1939, traduction T. Rageot et B.Schloesser, Paris, Vrin, Poche, 1998, p. 79.

1354 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 10, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes*

monde et l'unité de l'espèce humaine. Mais cela ne doit qu'être une préoccupation secondaire du sujet qui devrait plutôt faire comme suit : « Ainsi donc, d'abord l'éthique, le devenir subjectif, puis l'histoire du monde<sup>1355</sup>. » Kierkegaard précise aussi que l'éthique véritable est en constante discussion avec la sphère religieuse et est très proche d'elle. C'est donc bien de l'éthique générale qu'il faut se détourner, au profit de l'éthique subjective intériorisée, qui trouve sa teneur dans le rapport à Dieu. L'éthicien se donne à la sphère générale, mais toutes les maximes de ses actions morales proviennent de son intériorité. « Devenir subjectif, c'est donc une tâche très louable, un *quantum satis* [un but suffisant] pour la vie d'un homme<sup>1356</sup>. » La question de la mort et de l'immortalité n'est pas une affaire de science ou de savoir, mais chaque sujet se la pose dans son intériorité. La proximité avec la démarche stirnérienne de chasse aux fantômes est à nouveau manifeste, même si ce dernier ne se préoccupe pas de l'éternité. De même le libertin de Sade ne saurait désirer que sa propre immortalité et celle d'aucun autre, pour poursuivre ses frasques jusqu'à la fin des temps. « En toute naïveté : le sujet existant ne s'informe pas de l'immortalité en général, pareil fantôme n'a aucune réalité, mais de son immortalité : il veut savoir ce que signifie devenir immortel, s'il peut faire quelque chose pour le devenir, s'il le devient tout naturellement, ou si, l'étant, il peut le devenir<sup>1357</sup>. » L'homme, synthèse de fini et d'infini, ne trouvera aucune réponse sur l'immortalité dans la philosophie ou la théologie, mais juste dans la foi. Lorsqu'il rend grâce à Dieu, le voilà tout autant dans l'embarras, puisque la sphère générale, ou tout simplement autrui, sont impuissants à lui dire à propos de quoi en particulier il doit rendre grâce. « Certes, dans mon rapport avec Dieu, je dois précisément apprendre à renoncer à ma raison bornée et par là, à ma naturelle faculté de distinguer, afin de toujours pouvoir rendre grâces dans la folie divine<sup>1358</sup>. »

Dans le second chapitre de la seconde section du *Post-scriptum*, Kierkegaard approfondit la question de la vérité dans la subjectivité. « Pour la réflexion objective, la vérité devient une chose objective et il s'agit alors de faire abstraction du sujet ; pour la réflexion subjective, la vérité devient l'approbation, l'intériorité, la subjectivité, et il s'agit alors de s'ancrer de façon existentielle dans la subjectivité<sup>1359</sup>. » Le sujet qui s'informe de la vérité, ou tout simplement des faits, des choses, est un sujet existant. Il faut choisir selon la perspective envisagée si nous

---

*philosophiques*, Volume I, 1846, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1977, p. 142.

1355 *Ibid.*, p. 149.

1356 *Ibid.*, p. 152.

1357 *Ibid.*, p. 163.

1358 *Ibid.*, p. 166.

1359 *Ibid.*, p. 178.

voulons accéder à une vérité objective qui met le sujet au second plan. Le sujet n'est pas son souci premier. Si au contraire, nous souhaitons faire nôtre une vérité subjective qui place le sujet au premier plan, l'objectivité fait impression de sûreté, bien que son écueil soit l'effacement pur et simple du sujet. Quant au pire danger de la subjectivité, il n'est autre que la démente. Mais celui qui veut vraiment donner de l'importance à son existence le fait par le sérieux, la responsabilité et la foi. « La réflexion subjective se tourne vers l'intérieur, vers la subjectivité pour être dans cette intériorisation la réflexion de la vérité ; et de même que précédemment, quand on mettait l'objectivité en avant, la subjectivité s'effaçait, l'on voit ici la subjectivité demeurer à la fin, alors que l'objectivité a disparu<sup>1360</sup>. » Le je-je est une chimère, l'individu n'est que par moments en toute transparence avec lui-même. C'est dans l'intériorité que la vérité subjective se dévoile. « Le plus haut degré de l'intériorité chez un sujet existant, c'est la passion, passion à laquelle correspond la vérité en tant que paradoxe ; et le fait pour la vérité de devenir le paradoxe se fonde précisément dans le rapport qu'elle soutient avec un sujet existant<sup>1361</sup>. » Dieu ne saurait être objectivé, il est donné dans l'intériorité pour la subjectivité. « Objectivement, l'on ne s'informe que des déterminations de la pensée ; subjectivement, de l'intériorité<sup>1362</sup>. » Kierkegaard donne une définition de la vérité qui n'est pas pure conciliation, mais appropriation du fait de vérité par la subjectivité : « [...] *l'incertitude objective, maintenue dans l'appropriation de l'intériorité la plus passionnée, est la vérité, la plus haute vérité qui soit pour un existant*<sup>1363</sup>. » La foi est au croisement entre l'objectif et le subjectif, et elle prend effet lorsque le subjectif domine l'objectif par l'intériorisation. « Sans risque, pas de foi. La foi est justement la contradiction entre la passion infinie de l'intériorité et l'incertitude objective<sup>1364</sup>. » Il faut pourtant commencer par affirmer que la subjectivité est la non-vérité pour aboutir à l'inverse. En ce cas précis, la subjectivité est prise comme négativité par rapport à l'objectivité, comme dans le Système. La subjectivité est dans l'erreur par le péché, duquel elle hérite simplement en naissant dans le monde. Lorsque l'individu s'ouvre à l'éternité, il comprend que la vérité lui devient accessible par le paradoxe, comme cela est exposé dans *Les Miettes philosophiques*. Le risque encouru, puisque sans risque pas de foi, prend la forme de l'absurde. L'absurde lui-même ne saurait pas essentiellement être compris et doit impérativement résister à la spéculation dans le processus de foi. Un autre paradoxe surgit dans le christianisme sous la forme de la rémission des péchés. Pour le sage, comme pour le simple ou pour le sot, la rémission des péchés

---

1360 *Ibid.*, p. 183.

1361 *Ibid.*, p. 185.

1362 *Ibid.*, p. 189.

1363 *Ibid.*

1364 *Ibid.*, p. 190.

reste un mystère qui ne change pas de nature comme possible explication du paradoxe. Le paradoxe reste paradoxe et l'intériorité l'accepte. Kierkegaard insiste et éclaire le lecteur sur la concordance des notions de sa pensée. « La subjectivité culmine dans la passion, le christianisme est le paradoxe, paradoxe et passion se conviennent parfaitement, et le paradoxe convient parfaitement à qui se trouve à la pointe extrême de l'existence<sup>1365</sup>. » Cette pointe extrême n'est autre que la subjectivité qui accepte l'absurde et le paradoxe sans essayer de les comprendre, grâce à la foi. Il n'y a pas de méritocratie dans la foi, juste l'abaissement et l'acceptation de tout donner, comme le fit Abraham. « Tandis que, s'agissant de Dieu, le payer le prix le plus élevé n'est que, nullement méritoire, puisque ce prix consiste justement à vouloir tout faire, sachant que tout ce que l'on fait n'est rien (car si c'est quelque chose, le prix baisse), et vouloir l'accomplir néanmoins<sup>1366</sup>. » Même entre le maître compétent et le disciple, la communication des intériorités n'est pas réellement possible. Il y a en revanche « effusion<sup>1367</sup> » et partage, mais dans l'éthique seulement. Le maître peut suggérer la vérité par la forme indirecte, puisqu'elle est supposée connue, ou disons dormante, mais propre à l'éveil parce qu'elle est déjà présente sous forme larvaire dans l'intériorité du disciple. Seuls les apôtres ont recours à la forme directe et à la clameur, parce que la vérité est encore inconnue des hommes pour transmettre la parole divine.

« Car nul écrivain anonyme ne peut se dérober avec plus de ruse, nul maître en maïeutique ne peut se soustraire plus soigneusement que Dieu au rapport direct. Il est dans la création, il y est partout, mais non directement ; il faut d'abord que l'individu se tourne vers lui-même (c'est-à-dire vers l'intériorité où s'exerce son activité personnelle) pour qu'il devienne attentif à Dieu et le voie<sup>1368</sup>. »

Dieu est paradoxalement omniprésent dans son invisibilité, et ne saurait se donner directement aux hommes de la stricte éthique mondaine et du Système. « La nature, toute la création est l'œuvre de Dieu, et pourtant Dieu ne s'y trouve pas ; mais dans l'homme particulier (qui est virtuellement esprit), il y a une possibilité latente qui dans l'intériorité s'éveille au rapport avec Dieu qu'il est possible de voir partout<sup>1369</sup>. » Toute effusion prosélyte est mensongère et vaine, il n'y a pas de lien

---

1365 *Ibid.*, p. 213.

1366 *Ibid.*, p. 214.

1367 *Ibid.*, p. 224.

1368 *Ibid.*, p. 225.

1369 *Ibid.*, p. 227.

direct entre les hommes par le catéchisme. L'intériorité éloigne plutôt les hommes - y compris le maître et le disciple - dès lors qu'il est question de foi. Kierkegaard traite aussi du cas du penseur subjectif par opposition au penseur du Système. Ce n'est pas la pensée pure qui le rend original, mais : « [...] un penseur subjectif a de même besoin d'imagination, de sentiment, de dialectique dans son intériorité existentielle passionnée<sup>1370</sup>. » Le penseur subjectif, qui place l'existence au centre de sa réflexion, a besoin de passion. Il s'exprime comme un je à des tu et évite l'abus d'abstraction. Il n'est ni intégralement esthéticien, ni éthicien, ni dialecticien. « Le penseur subjectif a pour tâche de *se comprendre lui-même dans l'existence*<sup>1371</sup>. » Le penseur subjectif doit, bien sûr, dans son rapport à lui-même, avoir la foi, ou du moins la chérir et la rechercher. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Kierkegaard pense qu'il faut retrouver l'individu comme existant au détriment du Système, et pas juste comme notion abstraite. D'autres s'élèvent comme lui, avec la participation notable de Stirner et son Unique. « Personne ne veut être un existant individuel<sup>1372</sup>. » Les individus se regroupent par crainte de l'oubli en abandonnant Hegel, et par crainte du monde et de sa violence pour leur propre survie. Le penseur subjectif doit être capable d'alterner entre les différents modes d'écriture (poétique, éthique, dialectique et religieux) pour sans cesse rendre compte de l'existence. L'auteur doit donner la possibilité d'être compris au lecteur qui transposera le contenu à sa propre existence. Le héros doit être présenté sous le jour de l'éthique, pour influencer le lecteur et l'inciter au bien. Le lecteur doit comprendre la possibilité pour lui-même, à travers l'exemple idéal du héros, de briller par sa subjectivité et de revendiquer, en son nom propre, sa propre exceptionnalité. L'auteur subjectif ne fait pas de disciple au sens kierkegaardien évoqué précédemment, mais il contribue à accoucher la subjectivité des lecteurs. Inversement, Sade fait des disciples dans le libertinage et la pratique du mal opposée à l'éthique. Rappelons l'autre titre de *La philosophie dans le boudoir : Les Instituteurs immoraux*. Quant à Stirner, il faut se référer aux textes sur l'éducation qui montrent bien l'importance de la transmission du savoir, mais la notion même de disciple ou de suiveur, en dehors d'une relation de maître à élève, lui est étrangère. L'Unique n'écoute que lui-même et ne courbe pas l'échine devant un maître dans une relation d'autorité. « Stirner ne voulait pas faire de disciples, mais engageait l'individu à penser, envers et contre tout, de lui-même *pour lui-même*. Ce message n'a pas pris une ride et n'est pas près d'en prendre<sup>1373</sup>. »

---

1370 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 11, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, Volume 2, 1846, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1977, p. 50.

1371 *Ibid.*, p. 51.

1372 *Ibid.*, p. 55.

1373 Tanguy L'Aminot, *Max Stirner, le philosophe qui s'en va tout seul*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012, p. 139.

### 3.3.2 : Abraham et le chevalier de la foi.

C'est en 1843 que Kierkegaard publie *Crainte et tremblement*. Il s'agit d'un texte fondamental de l'auteur, comptant parmi ceux volontiers étudiés, y compris par les non spécialistes. Il n'y est que très peu question d'esthétique. C'est le passage de l'éthique au religieux qui est le thème central de l'œuvre, en se fondant sur le récit de l'histoire biblique d'Abraham et Isaac. Les notions cruciales exploitées sont celles du silence, du chevalier de la foi, du saut de la foi et de la croyance en Dieu jusqu'à l'absurde, grâce à l'intériorité.

« Il est des lieux que le discours philosophique dans sa primitivité encore grossière ou dans son hyperdéveloppement, n'atteint pas. Si l'on veut se rapporter à la « topologie » kierkegaardienne de ces lieux d'existence (qui représentent bien plutôt, en réalité, les fragments narratifs d'une histoire de la subjectivité), on les localisera effectivement aux extrêmes : immédiateté au commencement du stade esthétique, opacité irréductible du stade religieux. D'un côté Don Juan, de l'autre Abraham. Significativement, le premier relève de l'élément musical, et justement pas du réflexif ou du philosophique ; le second, plus radicalement encore, du silence. De manière évidente, le philosophique couvre le spectre compris entre ces deux extrêmes que sont la musique et le silence. Mais ces extrêmes eux-mêmes peuvent être circonvenus ; il faudra pour ce faire que le penseur adopte une *position* particulière (Johannes de *Silentio*, par exemple, c'est-à-dire à partir du silence, dans *Crainte et tremblement*) et l'approche ne pourra être en tous les cas qu'indirecte<sup>1374</sup>. »

Kierkegaard va se livrer à une réinterprétation de l'histoire d'Abraham et Isaac, en partant du point de vue d'un individu qui s'intéresserait de près et répétitivement à ce récit biblique. Plus il lit et essaie de comprendre la teneur religieuse du propos et moins il y parvient. Précisons d'emblée qu'il faudrait en toute rigueur plutôt qualifier cet événement de non sacrifice d'Isaac, ou encore de ligature d'Isaac suivant la tradition juive, puisqu'il n'est finalement pas sacrifié. Kierkegaard raconte littéralement plusieurs variantes de l'épisode du sacrifice d'Isaac pour enrichir la perspective interprétative.

---

1374 Vincent Delecroix, *Essai sur Kierkegaard*, Paris, le Félin, 2006, p. 80.

« Nous sommes dans une fiction. Or, cette fiction, que raconte-t-elle ? Elle *raconte* comment un homme essaie de comprendre Abraham - et non pas, d'emblée, l'histoire d'Abraham elle-même. Elle raconte précisément comment l'homme comprend de moins en moins et comment il désire de plus en plus, devant cette impossibilité, se représenter ce qu'il ne comprend pas. Le problème de la compréhension est donc l'objet lui-même de la mise en scène. Par voie de conséquence, la compréhension se meut alors dans une atmosphère fictive. Par ailleurs, Johannes de Silentio met également en scène fictivement la personne qui est liée à ce problème, or cette personne, c'est probablement l'auteur lui-même. L'auteur est donc ainsi lui-même déjà passé du côté de la fiction, il se met en scène dans une sorte de fiction autobiographique qui précise les motivations psychologiques de l'exercice que l'on va lire. C'est donc à *partir de la fiction* que nous sommes invités à comprendre ce qui va suivre<sup>1375</sup>. »

Dans l'avant-propos, Kierkegaard réaffirme son anti hégélianisme avec humour, puisqu'il prétend ne pas avoir compris le Système et ne pas vouloir en faire partie. Il adopte le pseudonyme de Johannes de Silentio. Pour en revenir à notre homme familier de l'histoire d'Abraham, son désir le plus ardent aurait été d'être le témoin du voyage de trois jours et de la scène du mont Moriija. « Il finit par oublier tout autre chose ; son âme n'eut qu'un désir : voir Abraham ; qu'un regret : celui de n'avoir pas été le témoin de cet événement<sup>1376</sup>. » Kierkegaard raconte alors quatre variantes de la même histoire. Dans la première, Abraham révèle à Isaac le sort qui l'attend et ment à son fils pour le préserver. Il s'écrie : « Stupide enfant ! Crois-tu donc que je suis ton père ? Je suis un idolâtre. Crois-tu donc que j'obéis à l'ordre de Dieu ? Je fais mon bon plaisir<sup>1377</sup>. » Isaac implore Dieu pour sa vie et Abraham en son fort intérieur se dit à lui-même : « Dieu du ciel, je te rends grâce ; car il vaut mieux qu'il me croie un monstre que de perdre la foi en toi<sup>1378</sup>. » Le récit s'achève ainsi, en laissant le couteau en suspend. La foi du père et du fils sont ainsi préservées. Dans la seconde version de l'histoire, Abraham sacrifie le bélier mais perd la foi, car « il ne pouvait oublier ce que Dieu avait exigé de lui<sup>1379</sup> ». Dans la troisième version, Abraham refuse de sacrifier Isaac et se prosterne pour implorer le pardon de Dieu. « Il ne pouvait concevoir que c'était un péché d'avoir voulu sacrifier à Dieu son bien le plus cher, pour lequel il eût lui-même donné sa vie bien des fois ; et si c'était un péché, s'il n'avait pas aimé Isaac à ce point, alors il ne pouvait comprendre

---

1375 *Ibid.*, p. 242.

1376 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 104.

1377 *Ibid.*, p. 107.

1378 *Ibid.*

1379 *Ibid.*, p. 108.



que ce péché pût être pardonné ; car y a-t-il de plus terrible péché<sup>1380</sup>? » Abraham ne perd pas totalement la foi, mais elle est inévitablement amoindrie et il n'y a pas d'alliance entre les hommes. Dans la quatrième version, Abraham se crispe et ne tue pas Isaac. Il n'est fait aucune mention du bélier. Les deux s'en retournent auprès de Sara. Isaac, témoin de la faiblesse de son père, perd la foi. On pourrait ajouter à loisir la version d'Adler où le diable tente Abraham et où Dieu profite de l'occasion pour forger une alliance avec lui. Cet épisode exciterait également les passions de Sade. Abraham devrait sacrifier Isaac par pur caprice, par vice, pour prouver une bonne fois pour toute que Dieu n'existe pas, ou qu'il est un dieu maléfique et trompeur. Abraham pourrait à l'évidence n'être que dans un solipsisme mystique délirant.

Kierkegaard procède ensuite à l'éloge d'Abraham. « Et il y eut des hommes grands par leur énergie, leur sagesse, leur espérance ou leur amour ; mais Abraham fut le plus grand de tous, grand par l'énergie dont la force est faiblesse, grand par la sagesse dont le secret est folie<sup>1381</sup>, grand par l'espoir dont la forme est démence, grand par l'amour qui est la haine de soi-même<sup>1382</sup>. » Il choisit la foi jusqu'à l'absurde, au détriment de la raison. Dieu lui donne un fils dans des circonstances difficiles et à un âge avancé, puis fait finalement mine de le reprendre. Mais Abraham ne se laisse pas abattre et choisit de croire envers et contre tout. « Mais c'était Dieu qui éprouvait Abraham<sup>1383</sup>. » Il aurait pu choisir le suicide pour préserver Isaac, mais il n'y a pas de compromis possible dans la foi. Abraham ne doute pas, c'est ce qui le rend si grand parmi les hommes. « [...] à cent trente ans, tu n'étais pas allé plus loin que la foi<sup>1384</sup>. » L'histoire d'Abraham suppose un travail d'assimilation individuelle et une réflexion personnelle. « L'histoire d'Abraham a cette vertu singulière d'être toujours magnifique, si pauvrement qu'on la comprenne, à condition encore ici qu'on veuille travailler et se donner de la peine<sup>1385 1386</sup>. » Abraham est dans l'angoisse la plus totale, mais il parvient à la surmonter, d'où le fait que le récit ne le mentionne nullement. Quant à un imitateur éventuel d'Abraham, il ne deviendrait rien d'autre qu'un meurtrier, un filicide en puissance,

---

1380 *Ibid.*, p. 109.

1381 Cf. He 11, 9.

1382 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 112.

1383 *Ibid.*, p. 115.

1384 *Ibid.*, p. 118.

1385 Cf. Mt 11, 28.

1386 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 122.

même suite à un sermon du prédicateur sensé l'inspirer. Il s'agit là d'un paradoxe tragi-comique : « [...] il n'en va pas dans le monde selon le prêche du pasteur<sup>1387</sup>. » Du point de vue de l'éthique pure, Abraham est impardonnable bien que non meurtrier dans les faits, tandis que du point de vue de la foi, il s'apprêtait à perpétrer un sacrifice. Kierkegaard lui-même avoue son impuissance dans la foi. Il dit être certain de l'amour de Dieu, mais ne pas être capable de croire aussi bien qu'Abraham. Il serait allé au mont Moriija et aurait suspendu son geste, faisant de lui le chevalier de la résignation infinie. Kierkegaard donne des éléments autobiographiques au lecteur et l'invite à se rendre contemporain d'Abraham pour se mettre fictivement à l'épreuve.

« On ne s'étonnera donc pas que la dernière étape soit celle de la contemporanéité - ou du moins du désir de contemporanéité : être là, avec Abraham, pour le suivre dans son long cheminement vers Moriija. Nous devons également relever deux points essentiels. D'abord que cette dernière étape est un *voir*<sup>1388</sup>. Ensuite, comme le confirmera la suite du texte, que cette contemporanéité, fût-elle fictive, n'abolit absolument pas le mystère de l'intériorité. Manifestement, la compréhension la plus profonde se concentre dans une vision de l'événement, vision qui rend le sujet contemporain de ce qu'il voit et qui en fait un témoin<sup>1389</sup>. Cette contemporanéité ne sera certes pas l'occasion d'obtenir une *explication*, mais plutôt de vivre ce que l'on n'arrive pas à comprendre<sup>1390</sup>. »

Abraham est d'autant plus ravi qu'il reçoit Isaac une seconde fois et comprend encore mieux la valeur du geste de Dieu. Ce n'est pas un autre Isaac ou un Isaac ressuscité, mais bien le même qui est rendu au père avec une valeur symbolique ajoutée. Kierkegaard parvient à ressentir l'amour de Dieu, mais pas à croire autant qu'Abraham. « [...] car aimer Dieu sans avoir la foi, c'est se réfléchir en soi-même ; mais aimer Dieu avec la foi, c'est se réfléchir en Dieu<sup>1391</sup>. » Abraham dépasse la résignation infinie pour atteindre la foi. Kierkegaard emploie le terme de chevalier de la

---

1387 *Ibid.*, p. 123.

1388 SV V 13 ; OC V 104 : « À mesure qu'il vieillit, sa pensée revint plus souvent à cette histoire avec une passion toujours plus grande ; pourtant il la comprenait de moins en moins. Il finit par oublier tout autre chose ; son âme n'eut qu'un désir : voir Abraham ; qu'un regret : celui de ne pas avoir été le témoin de cet événement. »

1389 Cela ne signifie en aucune manière que, inversement, le témoin oculaire devienne par là le seul à pouvoir comprendre l'événement. Les deux dernières parties de *Miettes* disent expressément le contraire. La vision réelle ne voit rien, parce qu'il n'y a rien à voir extérieurement.

1390 Vincent Delecroix, *Essai sur Kierkegaard*, Paris, le Félin, 2006, p. 243.

1391 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 130.

foi pour désigner Abraham<sup>1392</sup>. Il procède à l'inverse des autres hommes, opère d'abord les mouvements de l'infini, puis ceux du fini. Rappelons que pour Kierkegaard l'homme est synthèse de fini et d'infini. Si Kierkegaard a rencontré d'autres exemplaires de chevaliers de la résignation infinie, comme lui, il n'a jamais croisé la route d'un chevalier de la foi, même s'il conserve l'espoir qu'il y en ait parmi les hommes. « Je l'avoue sincèrement : je n'ai pas trouvé, au cours de mes observations, un seul exemplaire authentique du chevalier de la foi, sans nier pour cela que peut-être un homme sur deux n'en soit un échantillon. J'ai pourtant cherché ses traces pendant plusieurs années, mais en vain<sup>1393</sup>. » Kierkegaard donne cependant les caractéristiques qu'il s'attend à trouver chez un homme aussi extraordinaire et retourne dans la fiction pour mieux décrire le chevalier de la foi dans le réel, à la condition qu'il existe quelque part dans le monde. Il apparaît parfaitement ordinaire et accepte le fini avec joie, en rejetant toutes les peines et les douleurs dans l'infini. Quand il fait le saut de la foi, il atterrit dans le réel sans trébucher. Qui plus est, il concentre toutes ses forces en un seul désir qui procure du sens et de la constance à sa vie. Le saut de la foi est en harmonie avec l'atterrissage qui s'ensuit, avec un saut dans la vie. Le chevalier de la foi alterne sans difficulté entre les deux. « Tout d'abord, le chevalier doit avoir la force de concentrer toute la substance de la vie et toute la signification de la réalité dans un seul désir<sup>1394</sup>. » Il doit également procéder ainsi concernant sa réflexion : « Ensuite, le chevalier doit avoir la force de concentrer le résultat de tout son travail de pensée en un seul acte de conscience<sup>1395</sup>. » Le chevalier de la foi ne se contredit jamais et traduit son amour de façon infinie, sans jamais y renoncer. Il ne s'intéresse pas à la finitude de son amour et aux péripéties du réel, mais à l'éternité d'un amour qui n'est pas troublé par des changements de conduite, par la résignation ou même par la séparation. C'est ainsi que Kierkegaard voulait être avec Régine dans l'éternité plutôt que dans la sphère terrestre. Pourtant la résignation infinie n'est pas conçue négativement si elle aboutit ensuite à la foi. Elle est même une étape nécessaire à la foi. « La résignation infinie est le dernier stade précédent la foi, si bien que quiconque n'a pas fait ce mouvement n'a pas la foi ; car c'est d'abord dans la résignation infinie que je prends conscience de ma valeur éternelle, et c'est alors seulement qu'il peut être question de saisir la vie de ce monde en vertu de la foi<sup>1396</sup>. » C'est une fois que tout est perdu et que la résignation s'est

---

1392 Il y a de fortes chances que le terme de chevalier de la foi provienne de la lecture que Kierkegaard fait de Jacobi, auquel il fait mention dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*.

1393 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 131.

1394 *Ibid.*, p. 135.

1395 *Ibid.*

1396 *Ibid.*, p. 139.

pleinement accomplie que le chevalier de la foi affirme qu'il faut croire jusqu'à l'absurde et que tout sera donné par la foi. Dans la conception kierkegaardienne, l'individu sort de l'esthétique pour basculer vers l'éthique par un choix infini. Son devenir individu ne sera toutefois total que s'il sort de l'éthique et de la résignation infinie pour faire le saut de la foi et accéder au divin. Cette décision devient obligation vis-à-vis de Dieu si l'individu en est capable, et aucun sacrifice trop grand ni aucune entrave de la sphère éthique ne doivent dissuader l'individu de sauter.

« Le problème éthique le plus difficile est de saisir le fondement de l'obligation. Pour toute pensée « décisionniste », la conviction est que l'obligation éthique ne vaut que pour la subjectivité intéressée des individus quand ils prennent leurs décisions existentielles, éthiques et religieuses dans leur for intérieur. L' individualité irréductible individuelle de la décision par rapport à toute convention sociale et par rapport à toute généralité, le fait que l'intérêt éthique concerne existentiellement l'individu singulier, et comme tel irremplaçable, dans la mesure où avec l'éthique on se trouve au point où l'existence se découvre comme « soi » se rapportant à lui-même dans le sérieux et l'unicité de la « décision », cela signifie qu'il est par définition impossible de franchir l'abîme qui sépare une « validité intersubjective » et une liberté comprise comme « décision qui fait exister l'être-soi *donné à lui-même* de l'individu ». L'individu étant, par définition, « exception », jamais aucune norme ayant une valeur générale ne pourra rejoindre son « sérieux<sup>1397</sup> ». »

Le paradoxe d'Abraham et de son impossible imitation se déploie petit-à-petit en vue de son explicitation. Il faut une fois encore insister sur le rôle prépondérant de l'individu et de sa responsabilité face à Dieu qui sont plus importants que la sphère générale.

« Faith is defined as a paradoxical push, according to which “the single individual is higher than the universal” and “determines his relation to the universal by his relation to the absolute, not his relation to absolute by his relation to the universal<sup>1398</sup>”. »

*La foi est définie comme une poussée paradoxale, selon laquelle "l'individu isolé est plus élevé que l'universel" et "détermine sa relation à l'universel par sa relation à l'absolu, et non sa relation à l'absolu par sa relation à l'universel."* (Notre traduction).

---

1397 Raphaël Lellouche, « La fondation de la morale et l' « éthique du discours » de Karl-Otto Apel », in *Hermès, la revue*, n° 1, Paris, C.N.R.S. éditions, 1988/1, p. 170.

1398 Floriana Ferro, "Beyond Subjectivity. Levinas, Kierkegaard and the Absolute Other", on *unak.is*, avril 2012, p.1. Kierkegaard S., *Fear and Trembling (FT)*, in *Fear and Trembling / Repetition*, ed. and trans. by Hong H. V. and Hong E. H., Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 70.

Accéder à la résignation est une étape dont chaque homme est capable, mais tous n'investissent pas les forces nécessaires à la réussite de l'entreprise. À vrai dire, bien peu d'hommes deviennent ne serait-ce que des chevaliers de la résignation infinie. Il est encore largement plus difficile, presque impossible même, de devenir chevalier de la foi. « Mais il n'est permis à personne de faire croire aux autres que la foi a peu d'importance ou est chose facile, quand elle est, au contraire, la plus grande et la plus malaisée de toutes<sup>1399</sup>. » L'individu peut aussi choisir de demeurer volontairement dans l'éthique en se préoccupant de la sphère générale. Pareil éthicien fait un choix somme toute louable, mais au détriment de son devenir individu.

« The highness of singularity is then due to its relation to the Absolute. Totality and God are the two extremes among which the individual takes place. To follow the former or the latter is due to a choice. The weight of each alternative is different : faith requires a leap, an act of courage and will directed to the highest task of a human being, ethics is a renounce to a real subjectivity. Shortly, the utmost duty of a person is to become singular, which requires one to be a believer<sup>1400</sup>. »

*La hauteur de sa singularité est alors due à sa relation avec l'Absolu. La Totalité et Dieu sont les deux extrêmes entre lesquels l'individu prend place. Suivre le premier ou le second relève d'un choix. Le poids de chaque alternative est différent : la foi exige un saut, un acte de courage et de volonté dirigé vers la tâche la plus élevée d'un être humain, l'éthique est un renoncement à une réelle subjectivité. En bref, le plus grand devoir d'une personne est de se singulariser, ce qui exige d'être croyant. (Notre traduction).*

D'un même tenant, chaque individu est unique - mais ce n'est qu'une donnée préalable, à chacun de devenir individu par ses propres moyens, sous peine de n'être qu'un homme parmi la masse indéterminée, un rien du tout spirituellement - et seul face à Dieu, cette fois-ci comme tous les autres.

« Here two important aspects come out: the first is the irreducibility of an individual to another, the second is the uniqueness of the relation to Infinity<sup>1401</sup>. »

---

1399 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 144.

1400 Floriana Ferro, "Beyond Subjectivity. Levinas, Kierkegaard and the Absolute Other", on *unak.is*, avril 2012, p.1.  
Kierkegaard S., *Fear and Trembling (FT)*, in *Fear and Trembling / Repetition*, ed. and trans. by Hong H. V. and Hong E. H., Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 2.

1401 *Ibid.*

*Deux aspects importants ressortent ici : le premier est l'irréductibilité d'un individu à un autre, le second est l'unicité de la relation à l'Infini. (Notre traduction).*

L'éthique, comme nous l'avons déjà laissé entendre est l'affaire de la sphère générale, du monde des hommes. Lorsque l'individu sort de l'éthique, il pèche moralement, ou vis-à-vis de la loi des hommes, il est en infraction, en délit, etc.... Pourtant, c'est hors de l'éthique que l'individu trouve sa foi, précisément parce qu'il se tient seul face à Dieu pour y découvrir une éthique nouvelle. Cette dernière n'a rien de foncièrement mauvais, puisqu'elle est donnée à l'individu qui rencontre Dieu dans son intériorité.

« While objective thought, and totality, demand the individual to become an observer, giving birth to an impersonal ethics, subjective thought does not claim to grasp external truth but inner one. Ethics is present everywhere God is, in the historical process as in the secret of inwardness. However, the individual cannot have a perfect knowledge of the former as he has of the latter. According to both ethics and religion, the man has to become a subject<sup>1402</sup>. »

*Alors que la pensée objective, et la totalité, exigent de l'individu qu'il devienne un observateur, donnant naissance à une éthique impersonnelle, la pensée subjective ne prétend pas saisir la vérité extérieure mais intérieure. L'éthique est présente partout où Dieu est, dans le processus historique comme dans le secret de l'intériorité. Cependant, l'individu ne peut avoir une connaissance parfaite de la première comme il l'a de la seconde. Selon l'éthique et la religion, l'homme doit devenir un sujet. (Notre traduction).*

La question se pose alors de savoir s'il y a une possibilité de suspension téléologique de l'éthique. C'est ce qui se produit lorsqu'Abraham s'apprête à sacrifier Isaac. L'éthique n'est plus une finalité en elle-même, elle est dépassée par un au-delà de l'éthique trouvé en Dieu comme vérité supérieure de l'individu. L'éthique est supposée se suffire à elle-même et être indépassable, ce qui choque beaucoup de lecteurs et de commentateurs, dont Levinas qui n'entend pas suspendre l'éthique par une éthique individuelle.

« Subjective ethics is very close to Levinas' one, since the individual is seen in his uniqueness of election. He emancipates from totality and objectivity, looking for his principles in relation to God, to Infinity. The criticism of Hegelian thought is strong both in Levinas and Kierkegaard, thus leading to singularity and to a responsibility which cannot be transferred to anyone else<sup>1403</sup>. »

---

1402 *Ibid.*, p. 3.

1403 *Ibid.*

*L'éthique subjective est très proche de celle de Levinas, puisque l'individu est vu dans son unicité d'élection. Il s'émancipe de la totalité et de l'objectivité, cherchant ses principes dans la relation à Dieu, à l'Infini. La critique de la pensée hégélienne est forte tant chez Levinas que chez Kierkegaard, conduisant ainsi à la singularité et à une responsabilité qui ne peut être transférée à personne d'autre. (Notre traduction).*

Pourtant, il faut replacer cette suspension téléologique de l'éthique dans son contexte. L'homme ne suspend pas l'éthique régulièrement. S'il le fait, il devient un être immoral ou un criminel. Kierkegaard explique bien que l'éthique est indépassable dans la sphère générale, mais pose la question de sa suspension dans la sphère religieuse qui ne concerne presque aucun homme. « *Subjective truth is an individual experience, requiring a relation with an absolute and unknowable alterity*<sup>1404</sup>. »

*La vérité subjective est une expérience individuelle, nécessitant une relation avec une altérité absolue et inconnaissable. (Notre traduction).*

La foi est un isolement du général, un en-dehors et un au-dessus du général. « Si telle n'est pas la foi, Abraham est perdu, il n'y a jamais eu de foi dans le monde, justement parce qu'elle y a toujours été<sup>1405</sup>. » La foi permet à l'individu de sortir de la subordination au général. L'individu se découvre dans un rapport absolu à l'absolu. Kierkegaard l'écrit pour l'affirmer clairement : « L'histoire d'Abraham comprend cette suspension téléologique de l'éthique<sup>1406</sup>. » Abraham agit jusqu'à l'absurde dans sa foi. Il n'y a pas de précédent, ou de similitude, ou d'imitation possible dans le monde des hommes, dans le général. C'est aussi - le paradoxe s'amplifie - en vertu de l'absurde qu'il retrouve Isaac. Abraham n'est pas un héros tragique, parce que ce dernier reste dans l'éthique et bénéficiera de la compassion de ses pairs. « Aussi, tandis que le héros tragique est grand par sa vertu morale, Abraham l'est par une vertu toute personnelle<sup>1407</sup>. »

« The relation to Infinity, apart from its religious meaning, gives the highest sense to individual life. It does not matter if God exists or not, if He is a supreme being or something else. This is a concern of observers, of objective thinkers. What is really important is the relation between the subject and the divine, the finite and the infinite.

---

1404 *Ibid.*, p. 4.

1405 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 147.

1406 *Ibid.*, p. 148.

1407 *Ibid.*, p. 151.

Turning to transcendence, to the absolutely Other, is the only way for the individual to be itself. God is distant and irreducible to the subject, but, at the same time, extremely close. Dealing with infinity means dealing with one's inwardness, with one's utmost secret (*Deus in interiore homine*)<sup>1408</sup>. »

*La relation à l'infini, en dehors de sa signification religieuse, donne le sens le plus élevé à la vie individuelle. Il importe peu de savoir si Dieu existe ou non, s'il est un être suprême ou autre chose. C'est une préoccupation des observateurs, des penseurs objectifs. Ce qui est vraiment important, c'est la relation entre le sujet et le divin, le fini et l'infini. Se tourner vers la transcendance, vers l'absolument Autre, est le seul moyen pour l'individu d'être lui-même. Dieu est distant et irréductible au sujet, mais, en même temps, extrêmement proche. Faire face à l'infini, c'est faire face à son intériorité, à son plus grand secret (*Deus in interiore homine*). (Dieu dans l'homme intérieur). (Notre traduction).*

Abraham agit pour l'amour de Dieu et de lui-même d'un seul tenant. Dieu le met à l'épreuve et Abraham fournit la preuve de sa foi.

« *The individual is called by God to follow a vocation in everyday life, to be a witness of His will. It implies going against the universal systems of thought and ethics, against an established order, to affirm individuality and follow what is asked to inwardness*<sup>1409</sup>. »

*L'individu est appelé par Dieu à suivre une vocation dans la vie quotidienne, à être témoin de sa volonté. Cela implique d'aller à l'encontre des systèmes universels de pensée et d'éthique, d'un ordre établi, pour affirmer son individualité et suivre ce qui lui est demandé en son for intérieur. (Notre traduction).*

Abraham agit par devoir, selon la volonté de Dieu. Il se trouve dans le doute religieux et garde le silence. On ne peut poser sur lui un regard compréhensif et confiant du point de vue du général, puisqu'il renonce à tout de lui-même. « Comment donc Abraham existe-t-il alors ? Il croit<sup>1410</sup>. » De son paradoxe religieux, il ne peut rien dire et encore moins essayer d'expliquer aux autres hommes, tant il se trouve dans une relation absolue à l'absolu. La question de l'autorisation survient alors : Abraham a-t-il le droit d'agir ainsi ? D'où vient l'autorisation et en vertu de quoi ? Elle lui provient

---

1408 Floriana Ferro, "Beyond Subjectivity. Levinas, Kierkegaard and the Absolute Other", on *unak.is*, avril 2012, p.1.

Kierkegaard S., *Fear and Trembling (FT)*, in *Fear and Trembling / Repetition*, ed. and trans. by Hong H. V. and Hong E. H., Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 5.

1409 *Ibid.*, p. 7.

1410 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 153.



directement de Dieu. Abraham agit en qualité d'« Individu<sup>1411</sup> » face à Dieu et pas en tant qu'homme dans le général.

« The desire of Infinity is that which primarily constitutes the subject. However, according to Levinas and Kierkegaard, it is not enough for the fulfilment of individual existence. Being subjective means, at the same time, put in practice one's tension to ethics, whose direction is indicated by the divine command. The relation to the absolute Other thus leads to the relation to the singular other<sup>1412</sup>. »

*Le désir d'Infini est ce qui constitue principalement le sujet. Cependant, selon Levinas et Kierkegaard, il ne suffit pas à l'accomplissement de l'existence individuelle. Être subjectif signifie, en même temps, mettre en pratique sa tension à l'éthique, dont la direction est indiquée par le commandement divin. La relation à l'Autre absolu conduit ainsi à la relation à l'autre singulier. (Notre traduction).*

Le chevalier de la foi ne cherche ni les larmes ni la compassion des hommes. Il leur dit même : « « Ne pleure pas sur moi, mais pleure sur toi-même<sup>1413</sup> ». » Il n'y a pas de médiation dans l'histoire d'Abraham. Il sort de l'éthique puis y retourne. Il y a donc bien une suspension téléologique de l'éthique en bonne et due forme, du moins en apparence. La solitude d'Abraham est totale : « [...] celui qui suit la voie étroite de la foi, personne ne peut l'aider, personne ne peut le comprendre<sup>1414</sup>. » Abraham est inaccessible et incompréhensible pour les autres. Toute communication avec autrui est temporairement coupée.

« The risk of solitude is then unavoidable. Even if the individual thinks to universality, he is not an abstract entity. He is a singular and concrete being, whose thought cannot be separated from his existence. It does not imply subjectivism, because the truth of an object does not depend from the belief of the subject. It is possible to have a general concept of how a human being thinks, since it is a matter of observation. The latter implies the possibility of communication

---

1411 *Ibid.*

1412 Floriana Ferro, "Beyond Subjectivity. Levinas, Kierkegaard and the Absolute Other", on *unak.is*, avril 2012, p.1.  
Kierkegaard S., *Fear and Trembling (FT)*, in *Fear and Trembling / Repetition*, ed. and trans. by Hong H. V. and Hong E. H., Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 8.

1413 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 157.

1414 *Ibid.*

and is not submitted to anxiety or other emotional states. This saves Kierkegaard's philosophy from the extremes of solipsism, subjectivism and irrationality<sup>1415</sup>. However, subjective truth is more important than objective one. The highest task of a human being is not becoming an observer, but becoming subjective : one has to focus primarily on the relation between oneself and the object, that depends on the perception of one's own inwardness<sup>1416</sup>. »

*Le risque de la solitude est alors inévitable. Même si l'individu pense à l'universalité, il n'est pas une entité abstraite. Il est un être singulier et concret, dont la pensée ne peut être séparée de son existence. Cela n'implique pas le subjectivisme, car la vérité d'un objet ne dépend pas de la croyance du sujet. Il est possible d'avoir un concept général de la façon dont un être humain pense, car cela relève de l'observation. Cette dernière implique la possibilité de communiquer et n'est pas soumise à l'anxiété ou à d'autres états émotionnels. Cela sauve la philosophie de Kierkegaard des extrêmes du solipsisme, du subjectivisme et de l'irrationalité. Cependant, la vérité subjective est plus importante que la vérité objective. La plus haute tâche de l'être humain n'est pas de devenir un observateur, mais de devenir subjectif : il doit se concentrer principalement sur la relation entre lui-même et l'objet, qui dépend de la perception de sa propre intériorité. (Notre traduction).*

Que la philosophie kierkegaardienne soit préservée du subjectivisme ou du solipsisme, rien n'est moins sûr. Il suffit de s'en référer à la philosophie kierkegaardienne elle-même. L'homme peut être observateur et objectif, et partager la connaissance avec les autres. C'est précisément ce qui se produit dans la sphère générale. Mais dès lors que l'on en sort pour entrer dans le religieux, plus rien de tel ne s'applique. Le chevalier de la foi n'en a cure du général et ne peut plus même s'identifier à lui, ni aux autres hommes. Il est l'extraordinaire, l'exception, l'Individu, en dehors et même au-dessus du général. Ce faisant, il tombe dans un solipsisme religieux radical. Il est encore pire que l'égoïste, que l'Unique de Stirner ! On peut objecter toutefois deux éléments qui alimentent cette fois-ci non pas le paradoxe d'Abraham, mais celui de la philosophie kierkegaardienne toute entière. L'auteur donne tous les instruments pour parvenir à un solipsisme religieux, avant d'affirmer qu'il ne veut surtout pas tomber dans cet écueil. Puis, cette possibilité du saut de la foi et du repli religieux ne concerne radicalement que les chevaliers de la foi, et aucun homme n'en est un. Enfin, le chevalier de la foi finit par retourner au monde avec l'assurance totale de son rapport à Dieu et sort du solipsisme.

---

1415 Cf. Gouwens D. J., "Kierkegaard as religious thinker", in *Cambridge University Press*, Cambridge, 1996, pp. 49-53, 56.

1416 Floriana Ferro, "Beyond Subjectivity. Levinas, Kierkegaard and the Absolute Other", on *unak.is*, avril 2012, p. 10.

« Individual existence is, according to Kierkegaard, a synthesis of the finite and the infinite. It is the place where transcendence reveals itself through the actions of an exceptional singularity. The subject is thus in the middle between its own needs as a worldly entity and the tension to go beyond the systems regulating these needs and their satisfaction. Becoming subjective means living in this world and striving for another world<sup>1417</sup>. »

*L'existence individuelle est, selon Kierkegaard, une synthèse de fini et d'infini. Elle est le lieu où la transcendance se révèle à travers les actions d'une singularité exceptionnelle. Le sujet se trouve ainsi au milieu entre ses propres besoins en tant qu'entité mondaine et la tension de dépasser les systèmes régulant ces besoins et leur satisfaction. Devenir subjectif signifie vivre dans ce monde et aspirer à un autre monde. (Notre traduction).*

L'aspiration à l'autre monde vient de la relation de chaque individu à l'infini. Cet autre monde est celui de l'éternité, après la mort. Le chevalier de la foi réussit déjà son existence terrestre, parce que ce qui lui est restitué est ce même monde, celui dans lequel il est déjà, et qui a trouvé grâce à ses yeux, par le biais de l'amour de Dieu. Il n'est même plus impatient de trouver l'autre monde, puisque celui-ci lui convient parfaitement. La suite adviendra avec le temps qui n'est plus source d'angoisse ou de désespoir pour lui, mais promesse d'une nouvelle félicité qui surgira quand Dieu le voudra bien. Il n'est plus question de précipiter ou de sacrifier le terrestre en vue de l'éternité pour le chevalier de la foi, puisqu'il trouve Dieu déjà en ce monde. S'il souffre ou a souffert, il ne le fait plus qu'en remettant sa peine à l'infini, assuré qu'il est de son indestructible lien avec Dieu.

« *The reality of suffering implies the persistence of the tension to Infinity. God is constitutively inside the individual, but following His will is a choice. Who pursues eternal happiness cannot avoid suffering and has to remain in it. The voluntary component of Kierkegaard's philosophy is here strongly evident<sup>1418</sup>. »*

*La réalité de la souffrance implique la persistance de la tension vers l'infini. Dieu est constitutivement à l'intérieur de l'individu, mais suivre sa volonté est un choix. Celui qui poursuit le bonheur éternel ne peut éviter la souffrance et doit y demeurer. La composante volontaire de la philosophie de Kierkegaard est ici fortement mise en évidence. (Notre traduction).*

Il y a bien dans le modèle du chevalier de la foi une nécessité de transformer l'intériorité et de la

---

1417 *Ibid.*, p. 11.

1418 *Ibid.*, p. 12.

remettre en lien avec l'extériorité. Une redécouverte de la subjectivité est nécessaire pour passer de la résignation infinie à la foi. Le devoir envers Dieu n'est pas de le conserver loin de soi, hors de la sphère éthique, mais bien d'aller à sa rencontre dans la sphère religieuse en vue de partager son amour avec les hommes par après.

*« Individual existence is where God reveals Himself and shows the way of giving. This path never ends, until life stops, until worldly existence gives space to a new existence, or, if faith is meaningless, to nothing else (the anxiety over doubt never ends). Subjectivity, despite its finiteness, infinitely strives for what goes beyond<sup>1419</sup>. »*

*L'existence individuelle est le lieu où Dieu se révèle et montre le chemin du don. Ce chemin ne s'arrête jamais, jusqu'à ce que la vie s'arrête, jusqu'à ce que l'existence mondaine laisse place à une nouvelle existence, ou, si la foi n'a pas de sens, à rien d'autre (l'angoisse du doute ne s'arrête jamais). La subjectivité, malgré sa finitude, aspire infiniment à ce qui la dépasse. (Notre traduction).*

Sade, chevalier de la dépravation, n'en a que faire. Il ne faut surtout pas dépasser la subjectivité. Le monde est ce qu'il est, à chacun d'en jouir le plus possible. Quant à Stirner, ce chevalier de l'égoïsme ignoré par Kierkegaard de son vivant, il apparaît comme un chevalier de la résignation infinie qui prend le saut de la foi comme une régression intellectuelle. Les choses sont bien ainsi, telles qu'elles sont, et le monde s'auto-suffit. Abraham lorsqu'il se trouve encore dans l'éthique ne veut évidemment pas sacrifier Isaac et le quidam dans le général lui répond tout simplement : « « Pourquoi veux-tu donc le sacrifier<sup>1420</sup> » ? » Kierkegaard le reconnaît : « D'une part, la foi a l'expression du suprême égoïsme : elle accomplit le terrifiant, qu'elle accomplit pour l'amour d'elle-même ; d'autre part, elle a l'expression de l'abandon le plus absolu, elle agit pour l'amour de Dieu<sup>1421</sup>. » La foi ne peut entrer dans le général sans s'auto-détruire. « Un chevalier de la foi ne peut absolument pas en secourir un autre. Ou bien l'Individu devient le chevalier de la foi en se chargeant lui-même du paradoxe, ou bien il ne le devient jamais<sup>1422</sup>. » Le chevalier de la foi ne cesse aucunement d'aimer Isaac, c'est ce que dit l'éthique, mais dans le religieux il n'en est rien. Abraham n'est pas « Caïn<sup>1423</sup> ».

---

1419 *Ibid.*, p. 13.

1420 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 161.

1421 *Ibid.*, p. 162.

1422 *Ibid.*

1423 *Ibid.*, p. 164.

« Homme de l'épreuve vécue en silence, là où s'arrêtent les arguments de la raison, Abraham accomplit le dépassement de l'immédiateté figurée par la transcendance biologique. C'est au prix de ce sacrifice que les nations innombrables de la terre seront bénies en lui : la multitude en soi, n'a pas de valeur intrinsèque mais la multitude est apte à comprendre que la vie ne vaut que par ce sacrifice pour être engendrée selon l'esprit. Il faut cette blessure, cette circoncision du cœur. C'est la mortification de l'immédiat qui est commandée pour que puisse naître l'indivi-dualité vivante. Il y a là une renaissance, bien avant son élaboration doctrinale par saint Paul<sup>1424</sup>. »

Il est possible de passer par l'égoïsme ou l'hédonisme et d'être un individu suivant ces modalités, mais l'Individu de Kierkegaard continue de parler avec crainte et tremblement et a peur des conséquences néfastes de ses actes. « Le héros tragique renonce à lui-même pour exprimer le général ; le chevalier de la foi renonce au général pour devenir l'individu<sup>1425</sup>. » Abraham sait que le général est magnifique et qu'il est grand d'agir pour l'humanité, mais il n'appartient pas à cette sphère lorsque se profile le moment de l'épreuve de la foi.

« Pour atteindre l'absolu, il faut, il faut transgresser le confort, fût-il moral, l'aménagement bourgeois de la finitude car l'amour n'est pas moral mais religieux. Il peut parfois mener à transgresser la loi sociale trop vite identifiée à la loi morale, qu'on la suspende sacrificiellement en rompant une promesse humaine comme le fit Kierkegaard, ou qu'on la transgresse<sup>1426</sup>. *La Bible*, Ancien et Nouveau Testaments confondus, est pleine de ces divines transgressions, divines parce qu'elles font sens, elles sont sens<sup>1427</sup>. »

Abraham souffre et patiente, passerait pour un fou parmi ses contemporains, mais est récompensé lorsqu'il peut tutoyer Dieu dans son intériorité. Il est bien au-delà dans sa relation au divin du héros tragique qui ne peut parler de Dieu qu'à « la troisième personne<sup>1428</sup> ». Le chevalier de la foi aime

---

1424 France Farago, *Sören Kierkegaard, l'Individu*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2008, p. 75.

1425 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 165.

1426 Il est venu à l'esprit de Kierkegaard d'aimer Régine en dehors des lois du mariage : « Elle m'a montré une fois combien elle peut passer outre aux convenances. Un mariage en vérité ne la liera pas, si sa passion une autre fois prend feu. » *Journal IV*, p. 445, Gallimard, 1980. Le fait d'avoir appris que Hamann, grand spirituel, avait vécu en concubinage le rendit - imaginaiement il est vrai - audacieux...*cf. Journal*, t. II, p. 143.

1427 France Farago, *Sören Kierkegaard, l'Individu*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2008, p. 76.

1428 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante,

inconditionnellement Isaac mais n'a aucun appui dans le général. Encore une fois la thématique de la solitude qui frise le solipsisme apparaît. Mais il y a une solitude dotée d'une valeur positive et un isolement négatif, soit le démoniaque, dans la pensée kierkegaardienne. Tout comme le silence peut attester de la foi ou du démoniaque. « Le véritable chevalier de la foi est toujours l'isolement absolu ; le faux chevalier est sectaire, c'est-à-dire qu'il essaie de sortir de l'étroit sentier du paradoxe pour devenir un héros tragique à bon marché<sup>1429</sup>. » Kierkegaard laisse trois possibilités ouvertes. Soit il y a un devoir absolu envers Dieu et il se trouve dans le paradoxe du chevalier de la foi, soit il n'y a pas de foi en-dehors du général et donc pas de foi du tout, soit Abraham est perdu et sa prétendue foi n'est qu'une crise. La question du silence d'Abraham vis-à-vis de sa famille se pose également, au moins du point de vue de l'éthique.

« Le premier commandement portait sur la *modalité de la relation du père au fils* - Abraham étant cette fois le père, le fils étant Isaac et n'étant pas né dans les normes naturelles, Sara étant trop âgée pour le concevoir sans l'aide de Dieu. Il ne suffit pas de mettre un enfant au monde pour en faire un être humain : la médiation de Dieu est nécessaire pour l'intégrer au processus créateur qui transcende infiniment l'ordre de la simple nature. Dans les deux cas, il y a désappropriation, arrachement à la possession, au piège des liens de parenté vécus sur le mode de l'avoir, alors que Dieu demande d'être *père* de ses enfants. En choisissant de donner à Dieu - qui ne le reprend pas pour autant - le fils reçu de lui, Abraham permet au garçon de devenir, entre Dieu et lui, *ce don re-donné* qui est signe de leur relation réciproque libérée des tentations d'un lien trop humain, de la capture ayant pour conséquence l'ankylose et la mort du fils, capturé par un père incapable de se déprendre de son statut passager de tuteur d'un enfant immature<sup>1430</sup>. »

Du point de vue éthique encore, le comportement d'Abraham est inadmissible. « L'éthique exige la manifestation<sup>1431</sup>. » Elle exige d'un même tenant la parole, soit l'exact inverse de l'attitude silencieuse d'Abraham. La dualité du silence est à nouveau rendue explicite. « Le silence est le piège du démon ; plus on le garde, plus aussi le démon est redoutable ; mais le silence est aussi un

---

1972, p. 167.

1429 *Ibid.*, p. 169.

1430 France Farago, *Sören Kierkegaard, l'Individu*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2008, p. 78.

1431 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 176.

état où l'Individu prend conscience de son union avec la divinité<sup>1432</sup>. » Abraham « ne peut<sup>1433</sup> » parler et cela fait partie intégrante de son épreuve. Abraham n'ose pas partager et consoler, car Sara, Isaac et Eliézer seraient contre le sacrifice. Si Abraham abandonne et se repent, il n'est plus Abraham, père des croyants. La tentation d'Abraham est inversée. Ce n'est pas l'esthétique, le crime ou la dépravation qui le tentent, mais la réconfortante éthique dans laquelle il ne doit pas retourner. Les derniers mots d'Abraham sont dits dans « une langue étrangère<sup>1434</sup> » qui n'est pas un mensonge et qui témoigne encore de sa foi en Dieu. « Mon fils, Dieu se pourvoira lui-même de l'agneau pour l'holocauste<sup>1435</sup>. » La conduite d'Abraham est inexplicable et prodigieuse. Il transforme sa souffrance en amour et ne conserve aucune rancœur. Il trouve son secours en Dieu seul, ce Dieu qui sait la souffrance et les larmes. Il est donc soit dans un rapport absolu avec l'absolu, soit complètement perdu.

« L'immutabilité de Dieu, c'est en son amour infini de ne rester insensible à rien tout en restant ainsi le même, source toujours égale, à l'inaltérable fraîcheur. Il donne du temps, lui qui possède l'éternité, le temps pour la conversion et l'amélioration - mais qu'il ne faut pas laisser passer. L'important et l'insignifiant ne sont pas pour nous comme pour lui. Pour nous, légers et inconstants, la pensée de l'immutabilité n'apporte donc que crainte et tremblement. Car « Dieu sait », et il est le compte. En même temps, cette pensée contient un apaisement et un bonheur : ceux de la source que rien n'altère<sup>1436</sup>... »

Dans l'épilogue de *Crainte et tremblement*, Kierkegaard l'affirme, la tâche la plus haute de chaque génération est d'aimer comme l'ont fait les précédentes. Essayer d'aller au-delà de l'amour est vain. L'autre élément indépassable est la foi, même si peu d'hommes y parviennent. « La foi est la plus haute passion de tout homme<sup>1437</sup>. » Il n'y a ni au-delà, ni arrêt dans la foi, elle est vivante et vécue au quotidien. L'articulation du saut de la foi ou du mouvement qui incite à sortir de l'éthique pour accéder à la foi reste très complexe, bien plus que de l'esthétique à l'éthique. Dans *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* de 1847, Kierkegaard apporte quelques

---

1432 *Ibid.*, p. 177.

1433 *Ibid.*, p. 199.

1434 *Ibid.*, p. 204.

1435 *Ibid.*

1436 François Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard, devenir chrétien par passion d'exister*, Paris, Desclée, 1999, p. 272.

1437 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, *Crainte et Tremblement*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, p. 208.

éclaircissements en partant d'un point de départ différent. Il s'agit d'un ouvrage d'une vingtaine de pages, qui pour une fois se présente sous la forme d'une leçon ou d'une longue conférence, mais que Kierkegaard ne veut pas strictement *ex cathedra*, soit dispensée du point de vue du maître en chaire. Cet écrit a néanmoins une vocation didactique, y compris au niveau de la forme. Kierkegaard met l'accent sur l'origine de la foi qui se situe dans la primitivité même de l'homme. Il est nécessaire de conserver cette primitivité pour accéder à la foi authentique.

« Mais le penseur qui sacrifie sa primitivité ou la refoule, la fait avorter pour être bien vite compris de ses contemporains, acquérir bien vite un peu d'influence et se précipiter dans le train de la génération qui démarre à l'instant : ce penseur là est pire qu'une fille faisant à vil prix le sacrifice de sa vertu ; il pêche vraiment contre Dieu et il est aussi abominablement inhumain que la mère qui fait avorter le fruit de ses entrailles<sup>1438</sup>. »

La collision habituelle entre l'objectif et le subjectif est évidente. La vérité individuelle prime sur l'objectivité des sciences, et surtout, sur l'objectivité ambiante qui empêche le devenir individu en favorisant la bien-pensance. « Tout le monde voudra bien convenir avec moi, je pense, qu'un homme a envers Dieu le devoir de présenter la vérité sous sa forme la plus vraie. Soit. Mais dès lors il est certain que tout homme, dans la mesure où il est apte à présenter la vérité sous une forme plus vraie - et qu'il le fait - il est certain, dis-je, que dans cette mesure il gagnera d'autant moins d'adhérents<sup>1439</sup>. » Dès lors qu'il n'y a plus que de l'objectivité, l'individu est noyé dans le général et ne peut advenir à lui-même. Mais dans la foi, dans le devenir soi-même en toute transparence, il n'y a point de médiation ou d'approbation des pairs. Encore une fois, l'individu qui se réalise dans la foi se détache du général.

« Dans un cas je fais à d'autres la confiance que je suis désespéré, hésitant entre deux solutions : dois-je m'en tenir absolument, inconditionnellement à Dieu, ou dois-je me régler sur eux ? - Voilà déjà une concession montrant que je ne m'en tiens pas inconditionnellement à Dieu - et quelques uns, ou plutôt la foule, en sont fort aise. Dans le second cas, je réalise en tout sérieux ma décision de m'en tenir inconditionnellement à Dieu ; je

---

1438 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 14, *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, 1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1980, p. 364.

1439 *Ibid.*, p. 370.



confère donc au vrai qu'il m'est donné de comprendre sa forme la plus vraie, et la foule dit :  
C'est d'un orgueil révoltant<sup>1440</sup>. »

La foule étant le mensonge pour Kierkegaard, rien d'étonnant à ce qu'il faille ignorer ses jugements divers. La foi est, comme nous l'avons expliqué préalablement, un mouvement égoïste, intériorisé, puis un mouvement de réouverture au monde pour le chevalier de la foi. Dans l'égoïsme de Stirner, pas de second temps, il se suffit à lui-même. Lorsque l'homme est devant l'épreuve, il a tendance à renoncer. « Mais dès que Dieu nous semble bien loin et qu'il faut nous secourir tout seuls, nous abandonnons la partie. Et quand Dieu est infiniment loin, on érige suivant la mode actuelle et sans plus de façons les hommes en instance suprême<sup>1441</sup>. » C'est là la méthode de Stirner, sans suivre une quelconque mode toutefois, mais juste l'égoïsme désacralisé des hommes, et il ne voit d'ailleurs aucun drame intrinsèque à cette démarche.

« L'un des malheurs du monde moderne tient justement à ce qu'il a supprimé le « Je », le Je personnel ; aussi bien la communication éthico-religieuse proprement dite est-elle comme éclipsée. Car la vérité éthico-religieuse se rapporte essentiellement à la personnalité ; elle ne peut être transmise que par un « Je » à un autre « Je ». Sitôt que la communication devient ici objective la vérité s'est transformée en non-vérité. C'est à la personnalité que nous devons atteindre<sup>1442</sup>. »

Cette personnalité permet à l'individu qui s'est compris lui-même, mieux qu'un Adler, d'être en tête à tête avec Dieu. Mais pareil homme passera souvent pour un sot ou un illuminé, parce que le général le rejettera sans aucun scrupule. « Quel sort peut bien attendre en cette vie un homme qui prendrait tant soit peu au sérieux le commandement du christianisme : Cherchez *d'abord* le royaume de Dieu<sup>1443</sup>? Ne restera-t-il pas bientôt en quelque sorte abandonné et loin, infiniment loin derrière tous les autres<sup>1444</sup>? » La masse des indéterminés n'en a que faire des individus, taxés de marginalisme ou d'inadaptation, voire de subversion. L'homme de la foi doit donc reconnaître la

---

1440 *Ibid.*, p. 371.

1441 *Ibid.*, p. 372.

1442 *Ibid.*, p. 376.

1443 Cf. Mt 6, 33, texte que Kierkegaard commentera en 1849 dans *Le lis des champs et l'oiseau du Ciel* : OC XVI 287-331 ; cf. particulièrement 298-307.

1444 S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 14, *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, 1847, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1980, p. 380.

grandeur de l'éthique pour mieux s'en détacher dans la foi, sans pour autant y contrevenir, puisqu'à aucun moment Abraham ne devient immoral ou criminel, le bras qui tient le couteau reste résolument suspendu. La suspension téléologique de l'éthique n'existe pas dans le réel. Elle est cantonnée à l'intériorité d'Abraham et à sa vie spirituelle.

### 3.3.3 : Kierkegaard et *l'Instant*.

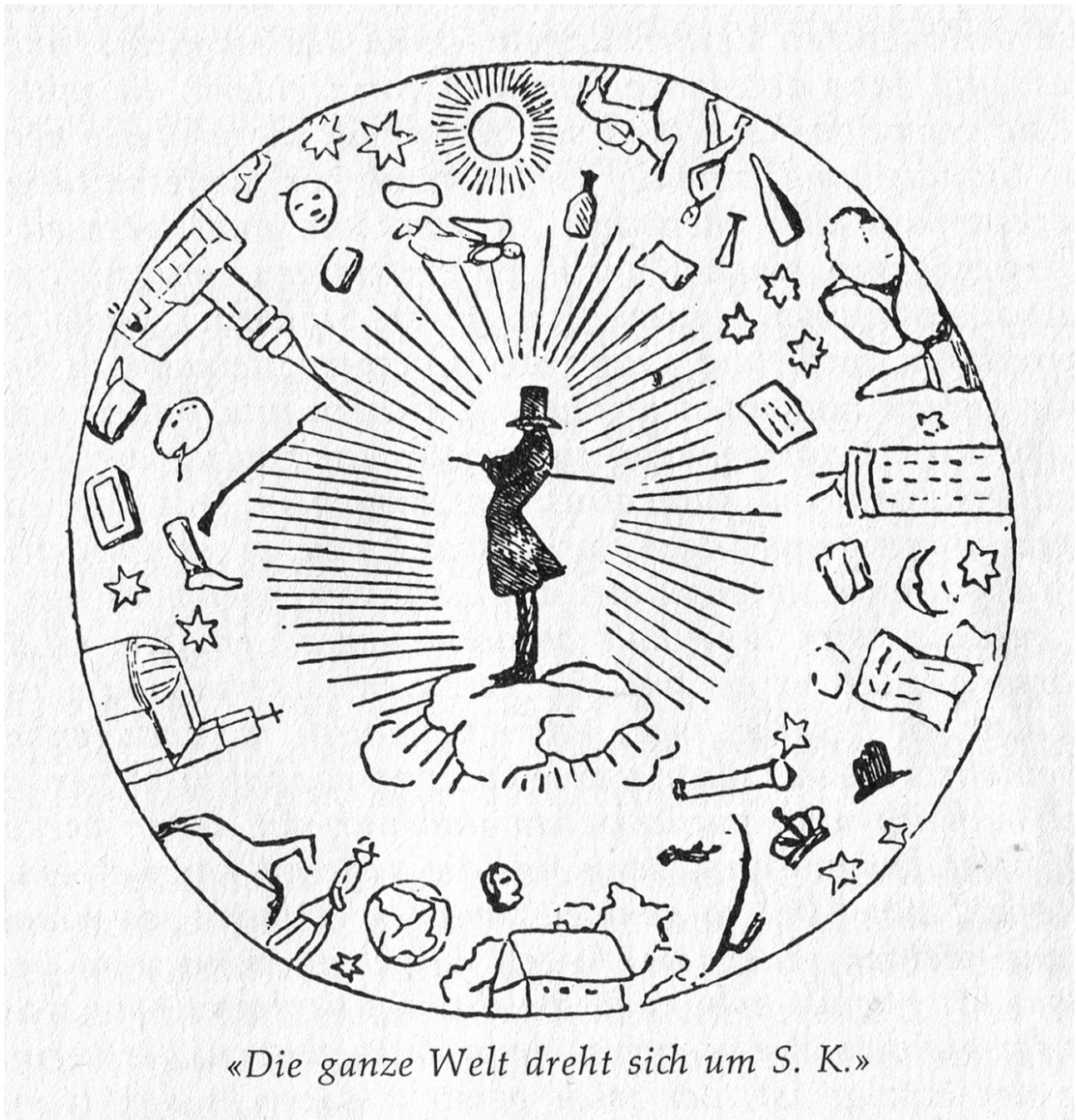


Figure 9: Kierkegaard au centre du monde, Le Corsaire, 1847.

*L'Instant* regroupe en dix numéros une série de textes méconnus de Kierkegaard publiés entre mai et septembre 1855 pour les neuf premiers numéros et en 1881 pour le dernier qui fut retrouvé bien plus tard par H. Gottsched. Nous sommes ici au paroxysme de la férocité

kierkegaardienne dans les propos, à tel point que le solipsisme religieux paraît tout-à-fait approprié comme terminologie. Rappelons que Kierkegaard est accusé de solipsisme par un journal satirique local, le *Corsaire* et représenté au centre du monde. Kierkegaard insiste comme Platon sur la nécessité d'être gouverné par des vertueux qui ne veulent pas du pouvoir, ce qui n'arrive dans les faits presque jamais. Il en est de même pour les autres domaines sérieux de l'existence, comme bien sûr la foi et l'écriture. Cet homme supérieur, si supérieur, est pensé par Kierkegaard comme lui-même et quelques élus qui sont sacrifiés pour les autres : « On dit bien sans doute que l'ambition est le ressort de l'action ; mais il n'y a vraiment de sérieux que lorsqu'un homme vraiment doué des aptitudes nécessaires est contre son désir contraint par un mobile supérieur de se charger de la tâche, bref, lorsqu'il est qualifié, mais désigné malgré lui<sup>1445</sup>. » C'est donc bien la volonté divine qui permet au héros de se mouvoir. Dieu impose à Kierkegaard d'agir cette fois-ci dans l'instant puisque c'est totalement inverse à sa conception habituelle de l'écriture. Kierkegaard est à nouveau martyr au service de l'humanité. D'autant plus qu'il dénonce la médiocrité et la mesquinerie ambiante qui caractérisent ses pairs, le plaçant encore une fois en-dehors de la sphère générale, à part des hommes, à propos desquels il s'octroie d'ailleurs le droit de les mépriser au moins en silence, dans ce fameux silence où se trouve la voix de Dieu. Kierkegaard devient dans l'instant le dénonciateur de la jalousie et de la sottise au profit du christianisme. C'est un défi en quelque sorte donné par Dieu que de devoir s'exprimer dans l'instant, sans laisser la possibilité à l'écrivain de se complaire dans la contemplation, dans la jouissance artistique couplée à un temps de réflexion permettant la minutie et la rectitude du propos. C'est l'opportunité d'un dépassement de la condition d'écrivain et de chrétien pour Kierkegaard. « Quand le portail de l'intériorité, longtemps fermé, s'ouvre enfin, il ne se meut pas sans bruit comme une porte intérieure retenue par un ressort<sup>1446</sup>. » Le christianisme ne doit pas s'encombrer d'une limite raisonnable comme dans l'éthique ou dans la sphère générale, il doit se repenser à partir de la foi et aller au delà du « jusqu'à un certain point<sup>1447</sup> ». L'État est également dénoncé par Kierkegaard comme responsable de la perversion du message chrétien et de la non possibilité de la réalisation du message du Nouveau Testament. « [...] ce que l'État a fait et fait toujours, c'est de rendre si possible le christianisme impossible<sup>1448</sup>. » Il peut certes y avoir un salaire pour les agents du clergé, mais un système de hiérarchie verticale et une possibilité d'avancement de carrière sont une vraie aberration dans le cadre du christianisme véritable. Un prédicateur ne devrait pas pouvoir faire carrière pour son prestige et son train de vie. On devine

---

1445 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, *L'instant*, 1855, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 97.

1446 *Ibid.*, p. 99.

1447 *Ibid.*, p. 100.

1448 *Ibid.*, p. 101.

l'approbation de Stirner devant un tel propos, puisque Kierkegaard attaque frontalement l'État. Comme il souhaite fonder sa philosophie sur la foi et l'intériorité, autant que le clergé soit aussi horizontalement organisé que possible et désintéressé comme il devrait l'être, ainsi, l'Individu ou l'Unique peut pleinement se développer dans sa singularité. « [...] le sacerdoce ne peut devenir une fonction d'État, une carrière où l'on jouit d'avancement<sup>1449</sup>. » Le christianisme d'État est donc bien loin du message de la Bible. Il vise à maintenir les croyants, c'est-à-dire une majorité aussi grande que possible des citoyens dans l'ignorance non seulement du christianisme véritable, mais aussi du plus grand nombre de choses possibles ayant trait à la connaissance. Il faut transformer encore une fois les têtes agitées en de dociles et serviles idiots qui suivent à la lettre ce que l'État a défini comme sa *doxa*, sous couvert d'un christianisme en apparence sacré, inattaquable, interchangeable et en vérité terriblement hypocrite et dévoyé. Le christianisme d'État tel que dénoncé par Kierkegaard ne devrait même pas avoir le droit de s'approprier les termes de christianisme ou de chrétien. Le poète du religieux frappe encore puisque dans son solipsisme mystique, il prétend entendre la voix de Dieu dans son intériorité par le biais du silence. « Dieu au ciel préfère infiniment que tu avoues honnêtement que tu n'es ni ne veux être chrétien - et c'est la condition qui te permettra peut-être de le devenir ; Il préfère infiniment cet aveu à la nausée d'un culte où on se moque de lui<sup>1450</sup>. » Kierkegaard appelle toutefois à l'éveil des consciences de chacun et le remède est bien connu : « Prends un vomitif<sup>1451</sup>. » Le terme qu'emploie Martensen concernant les prêtres en général qu'il qualifie de témoins de la vérité est une véritable honte et même un blasphème pour Kierkegaard, puisqu'ils ne font que propager le mensonge d'État au sujet du christianisme. En somme, pour être un véritable témoin de la vérité, un prédicateur devrait passer son temps à inciter ses ouailles à désertier l'église et à lire par eux-mêmes les textes bibliques pour trouver Dieu, chacun par lui-même, dans son intériorité. Le prédicateur authentiquement chrétien est donc un faux agent de l'État qui se révèle par sa subversion être au service des croyants. Le prédicateur authentique est un anarchiste ou un adepte de Stirner<sup>1452</sup> qui infiltre l'État<sup>1453</sup> pour mieux le transformer, voire le détruire de l'intérieur. Devenu une figure publique, Kierkegaard est combattu par les institutions du clergé qui cherchent à en faire un illuminé ou un original. L'individu ne peut en aucun cas être en accord

1449 *Ibid.*, p. 101.

1450 *Ibid.*, p. 102.

1451 *Ibid.*, p. 104.

1452 Ce commentaire est fait à des fins comparatives, je suis parfaitement conscient de son ineptie historique ou de son anachronisme.

1453 Ce fameux "Système" sans cesse évoqué au XXI<sup>e</sup> siècle. Déjà au XIX<sup>e</sup>, « [...] tout est pourri », précise Kierkegaard. Søren Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, *L'instant*, 1855, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 106.

avec l'État ou avec son vassal le plus fidèle, à savoir le clergé. L'individu apparaît une fois de plus dans sa solitude et sa subversion nécessaire.

« Quand un homme se jette dans la vie publique d'une façon aussi décisive que je l'ai fait, et pour une cause qui a dans toute la société des répercussions aussi profondes que la religion, on peut naturellement s'attendre à ce que tout soit mis en œuvre pour le combattre, même l'altération et la falsification de ses paroles ou à ce que son caractère soit en butte à toutes les critiques, un homme envers qui l'on n'a aucune obligation et envers qui tout est permis<sup>1454</sup>. »

Kierkegaard, défenseur selon lui d'une cause vraie<sup>1455</sup>, invite le lecteur à le lire vraiment pour comprendre qu'il n'est pas un imposteur ou encore un « garçon de café<sup>1456</sup> » plutôt qu'un maître à penser. De même que l'illusion d'être chrétien ravit le cœur des hommes, il faut encore une fois s'opposer à la *doxa* en tant qu'individu et pas en tant que chrétien du dimanche dans la foule. « Pour y pratiquer le christianisme, il faut commencer par dissiper cette chimère. Mais comme cette illusion, cette chimère consiste<sup>1457</sup> à se croire chrétien, apporter le christianisme, c'est, semble-t-il, le retirer. Tel est cependant le premier pas à faire ; il faut dissiper l'illusion<sup>1458</sup>. » Dissiper l'illusion revient à chasser les spectres imposés par les institutions en termes stirnériens. Cette critique du clergé et de l'imposture des prêtres n'est pas sans rappeler également la critique que Sade en fait, puisque les prêtres sont également des libertins dans son œuvre, ainsi que les pires des roués. Ici les prêtres sont obligés de délivrer un faux message pour de multiples raisons, dont la première est de conserver leurs avantages et leur source de revenus. Ainsi, en faisant perdurer la chrétienté et sa hiérarchie, ils ne font qu'égoïstement pervertir le christianisme. La critique stirnérienne est également perceptible : l'État se mêle de garantir une félicité éternelle illusoire en dépensant de l'argent. L'État s'arroge le droit de protéger en son royaume les anges et le divin. Ainsi, le Nouveau Testament, duquel le chrétien authentique est supposé se réclamer n'est plus la vérité au sein du monde chrétien dirigé par le clergé et l'État. « Ergo, le Nouveau Testament n'est plus la vérité. Gloire au genre humain ! Sauveur du monde, tu as pourtant nourri une trop faible idée du genre humain, puisque tu n'as pas prévu le degré d'élévation auquel, perfectible comme il est, il peut

---

1454 *Ibid.*, p. 113.

1455 Il est en tout cas vrai que la postérité et l'histoire de la philosophie lui accordent sans peine cette caractéristique de recherche de la vérité et de figure de premier ordre de la philosophie.

1456 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, *L'instant*, 1855, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 114.

1457 *Sic*. Remplacement de "consistent" p. 115.

1458 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, *L'instant*, 1855, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 115.

atteindre en son progrès constant<sup>1459</sup>! » Par la formule « [...] nous sommes tous chrétiens<sup>1460</sup> », il ne faut pas comprendre un message de joie et d'union entre les hommes, mais bien le recours à l'ironie si chère à Kierkegaard qui se pose même la question de savoir si les juifs et les animaux les plus nobles ne sont pas eux aussi chrétiens, dans un XIX<sup>e</sup> siècle où manifestement, on peut observer les prémisses du tout se vaut actuel. De cette façon, prêtres et vétérinaires s'équivalent puisqu'ils peuvent même avant la naissance ou la mise à bas faire en sorte que la progéniture future soit aussi chrétienne que pseudo-divinement possible. L'humanité ayant pris la place de défenseur du divin n'a même plus besoin d'un Christ : « [...] car peut-on vraiment dire que des êtres aussi gentils ont besoin et ont jamais eu besoin d'un sauveur<sup>1461</sup>! » Ce statut de chrétien automatique dès la naissance est érigé au rang de faux principe par l'État et le clergé, ravis de cette situation qui permet *a priori* de toute vie de calmer les têtes agitées futures, toujours selon la fameuse formulation stirnérienne. L'État maintient ses sujets faussement chrétiens dans l'illusion que s'ils suivent ses lois aveuglément, ils sont ainsi de bons chrétiens, qui, s'achetant ainsi une conduite dans le général n'ont rien à craindre de la vie éternelle. Dieu est brandi comme une menace sans fondement, puisqu'une fausse représentation de Dieu, « un radoteur<sup>1462</sup> » ne peut châtier de faux chrétiens. Les prêtres eux-mêmes n'ont strictement aucune idée de ce qui se trame dans les hautes sphères décisionnaires de l'État et ne sont que des marionnettes, des intermédiaires à qui sont octroyés quelques privilèges pour que ces bons bergers hypocrites règnent chacun sur une poignée de faux croyants. Kierkegaard endosse ensuite le rôle du Christ et se fait juge du christianisme doctrinal d'État. Il se compare à un « policier<sup>1463</sup> » qui dénonce - à défaut de mettre fin aux agissements - des escrocs qui ont la mainmise sur la religion. Ce faisant, il replonge certes dans son intériorité, qui au vu de la qualité de ses écrits quasi prophétiques, lui donne en quelque sorte un droit à l'écriture au nom de la contemporanéité du Christ pour réveiller ses lecteurs et les faire advenir à eux-mêmes, mais aussi dans un furieux solipsisme mystique. Qu'un autre homme se livre au même exercice qui n'est plus exégétique mais bien l'appropriation de la parole divine ne lui semblerait pas envisageable, ou à quelques très rares exceptions près (un chevalier de la foi éventuel, un Abraham rendu contemporain, mais en tout cas, pas un Adler ou un Martensen). Le faux christianisme prêché devient une simple poésie qui invite à la médiocrité. À noter que Kierkegaard fait ici un aveu qui ébranle les fondations de tout son personnage mondain, puisque se faisant passer pour un poète,

---

1459 *Ibid.*, p. 121.

1460 *Ibid.*, p. 122.

1461 *Ibid.*, p. 123.

1462 *Ibid.*, p. 127.

1463 *Ibid.*, p. 133.

habituellement un poète du religieux, il avait certes pour visée l'écriture et l'esthético-religieux dans la théorie des stades, mais aussi un but bien plus profond vis-à-vis de ses pairs amadoués et dans l'erreur. Kierkegaard brandit le Nouveau Testament et demande aux prêtres si c'est bien sur cela qu'ils ont prêté serment et si leur pratique du christianisme est bien en adéquation avec la Bible et son message. « Car ces hommes qui ont prêté serment sur la Bible ont sans aucun doute été frappés en conscience en entendant ces mots qui changent tout : C'est péché, grand péché de participer au culte officiel, tel qu'il est aujourd'hui pratiqué ; car il est aussi éloigné que possible du culte rendu à Dieu<sup>1464</sup>. » Kierkegaard nous précise toutefois qu'il ne s'approprie pas le message du Christ au hasard ou d'autorité, mais qu'il le fait grâce au Nouveau Testament lui-même, dont les textes contiennent l'entièreté du message christique et son jugement. Quant au jugement kierkegaardien, il est d'une simplicité extrême, le message du Christ ne se trouve pas dans les prêches des faux prédicateurs. Il vaudrait mieux que les prêtres abandonnent les prêches et ne fassent que lire solennellement des extraits de la Bible. Si les hommes bâtissent des tombeaux et des monuments pour les prophètes, c'est encore une pure hypocrisie. Ils ne sont pas meilleurs que les hommes d'antan qui tuèrent les prophètes. « [...] ce dont vit le « prêtre », avec sa famille, c'est de ton hypocrisie, ou il vit parce qu'il fait de toi un hypocrite et te maintient dans cet état<sup>1465</sup>. » La parole du Christ sans commentaire ou interprétation suffit à mettre en péril toute l'entreprise lucrative de la « chrétienté du dimanche<sup>1466</sup> ». Le Christ est pourtant le saint patron, le chef des chrétiens, l'expression même du Dieu vénéré, puisque dans le tripartisme ou la trinité, il est Dieu lui-même, mais sa parole rentre en conflit avec le clergé, ce qui montre bien l'hypocrisie de ce dernier. Cela revient à dire que les agents du culte sont contre leur meneur et cachent son message à l'intégralité des fidèles. D'un point de vue organisationnel et humain, cette structure semble effectivement incroyablement hypocrite et dysfonctionnelle. L'hypocrisie est pour le Christ un péché capital, ce qui entre encore en conflit avec ce modèle de clergé cautionné par l'État. Pire encore, il y a une confusion entre l'argent et le christianisme, comme Stirner a pu l'écrire également lorsqu'il dénonce que dans la bourgeoisie, la valeur d'un homme dépend de son portefeuille plus que de sa valeur morale, intrinsèque. Le christianisme devrait entrer en conflit avec la chrétienté de par le nombre également. Il est impossible d'être un vrai chrétien sans polémique ou sans opposition, donc seul un petit nombre de vrais témoins de la vérité peut éventuellement émerger contre une masse d'égarés qui ne les comprendront presque jamais. Enfin, Kierkegaard l'affirme clairement : « [...] tandis que

---

1464 *Ibid.*, p. 135.

1465 *Ibid.*, p. 138.

1466 *Ibid.*, p. 139. Expression si lourde de sens déjà reprise à notre compte dans le présent document, même indépendamment de sa présence explicite dans l'œuvre de Kierkegaard.



le christianisme et l'État sont en raison inverse, ou plutôt s'excluent<sup>1467</sup>. » L'État prend de jeunes étudiants en théologie dans ses filets idéologiques pour en faire de pseudo maîtres en christianisme en leur faisant miroiter une vie facile et relativement faste. Il y a une contradiction interne dès la prononciation du serment effectué par le prêtre sur le Nouveau Testament. Elle est assez simple à comprendre : le christianisme s'occupe du royaume de l'après-vie, de l'éternité, et l'État du strictement matériel, de l'ici-bas. Le prêtre jure donc sur le Nouveau Testament qu'il ne respectera pas les enseignements du Christ et le fait devant un maître dont l'objet n'est pas même le christianisme. Pour tenir son serment, le prédicateur devrait immédiatement abandonner ses fonctions au sein de l'État et devenir un prêtre à son compte, indépendant. Mais cela va à l'encontre des comportements humains les plus basiques. « L'immense majorité n'a aucune vocation de prêcher le christianisme ; ils y voient simplement un gagne-pain<sup>1468</sup>. » Le mal de la chrétienté réside non pas dans son application concrète, mais « [...] dans son édifice même<sup>1469</sup> ». Kierkegaard appelle à une dissociation définitive et irrévocable de l'Église et de l'État, pour parvenir à un christianisme et à un État indépendants l'un de l'autre. Kierkegaard se révèle encore une fois être en accord avec Stirner au sujet de l'État et sans ambiguïté possible.

« En vérité, qu'on en finisse ; le christianisme a besoin, non de la protection étouffante de l'État, mais d'air pur, de persécutions et — de la protection de Dieu ; l'État ne fait que du mal et il n'est pas le milieu où la protection de Dieu peut s'exercer. Et surtout, sauvez de l'État le christianisme étouffé par sa protection, comme l'enfant que sa mère fait périr en se couchant sur lui ; étouffé par l'État, mais apprenant aussi de lui les plus répugnantes habitudes, comme celle de recourir à la police au nom du christianisme<sup>1470</sup>. »

Le chevalier du solipsisme frappe à nouveau. Il est contre l'État, c'est à dire contre les institutions, contre le clergé, rempli d'hypocrites, et contre les chrétiens qui ne se révoltent pas, soit l'écrasante majorité des hommes dans le général (ou juste les gens) ; le voilà bien seul face à la quasi totalité de ses contemporains et il n'en a toujours pas fini. Son ire se tourne invariablement contre les mille maîtres en christianisme royaux qui cumulent ainsi les tares, puisqu'ils ont un brevet d'État et une fausse dénomination d'experts en christianisme.

---

1467 *Ibid.*, p. 145.

1468 *Ibid.*, p. 153.

1469 *Ibid.*, p. 158.

1470 *Ibid.*, p. 159.

« [...] c'est lorsqu'on constate que, de génération en génération vit une famille de parasites qui, appelés maîtres en christianisme et liés par serment au Nouveau Testament ; se nourrissent, sous prétexte de christianisme, d'inculquer je ne sais quelle invention de leur cerveau — fournissant ainsi la preuve irrécusable qu'il ne s'agit pas du christianisme du Nouveau Testament ; de parasites qui, sous prétexte de christianisme, vivent de proclamer exactement le contraire du christianisme du Nouveau Testament, en se targuant de leur brevet royal, par un ridicule digne de celui où l'on coupe la meilleure carte avec une petite, ou digne de celui où l'on prétend légitimer sa qualité de berger grâce à un certificat délivré par le loup<sup>1471</sup>. »

Kierkegaard ne conçoit pas une seule seconde que le christianisme puisse être une religion de joie de vivre. Il interprète le message du Nouveau Testament comme si le vrai chrétien ne pouvait que souffrir dans le monde, mais espérer pour trouver la félicité dans l'éternité. Cette souffrance forcenée n'est peut-être pas une nécessité absolue pour l'individu croyant, qui peut tout-à-fait concevoir que la morale et le stade éthique sont à son service pour avoir une trajectoire existentielle heureuse ; et tout de même préparer son après vie en gardant son âme loin du péché autant que possible, sans sombrer dans une martyrologie ou dans un dolorisme constant. Il critique également le rôle des épouses qui font oublier la colère du monde et sa tristesse aux prêtres danois, se rapprochant ainsi des propos de Stirner sur l'amour comme arme de l'État pour vaincre les agitateurs et transformer les activistes réfractaires en gentils maris. De nombreux prêtres se fourvoient et ne peuvent plus faire marche arrière en abandonnant leur gagne-pain si décrié et en délaissant leur famille. Ils sont en fait piégés dans le stade éthique au détriment du religieux. « Plus tard (une fois père de famille, etc...), plus tard il est trop tard : on a pas la force de rompre avec cette erreur où l'on s'est fourvoyé en toute innocence et dans laquelle on demeure, la conscience lourde<sup>1472</sup>. » Être chrétien se limite alors à une goutte d'eau sur la tête au moment du baptême et à ne surtout pas trop en faire, à bien se cantonner à l'éthique, advienne que pourra pour chaque faux chrétien. Au moins, ils ne font pas ou peu de mal à autrui. Comment cela pourrait-il les compromettre dans l'éternité ? Kierkegaard l'affirme sans détour : le christianisme du Nouveau Testament n'est pas de conformisme ou d'approbation, mais « d'opposition<sup>1473</sup> » au monde tout entier. La chrétienté est devenue paganisme criminel. Elle se travestit en fait en paganisme et se moque de Dieu. Chaque homme qui se rend à l'office religieux participe d'autant à ce crime et au blasphème. Kierkegaard rejette aussi toute conception de l'homme naturel qui s'insérerait dans le christianisme, comme peut

---

1471 *Ibid.*, p. 160.

1472 *Ibid.*, p. 164.

1473 *Ibid.*, p. 166.

le faire son adversaire Martensen. Pour Kierkegaard, Dieu est une personne, au sens propre du terme. Dieu rejette l'officiel et le général, en attendant que des individus à part entière se présentent à lui. « En vérité, justement parce que Dieu est une personne, au sens le plus éminent, au sens plein du mot, il lui est infiniment plus répugnant d'être l'objet de l'officiel qu'il ne l'est à une femme de voir qu'on la demande en mariage en suivant — la formule du guide des convenances<sup>1474</sup>. » L'amour du divin va bien au-delà de l'amour terrestre et ses manifestations sont parfois incompréhensibles et négatives pour l'individu qui lorsqu'il désire quelque chose reçoit l'inverse, tandis que lorsqu'il craint quelque chose voit sa crainte actualisée et même amplifiée. « Dieu est terrible dans son amour ; tellement — mais nous en parlons selon notre cœur humain — il est terrible d'être aimé de Dieu et de l'aimer ; la proposition : Dieu est amour, sous-entend : Il est ton ennemi mortel<sup>1475</sup>. » La chrétienté d'État se trompe encore lorsqu'elle fait de cette vie une occasion de jouissance et de félicité en préparation de l'éternité qui sera encore bien meilleure. Kierkegaard appuie fortement sur le drame d'être véritablement chrétien et individu, c'est-à-dire, face à Dieu dans l'intériorité, en tant qu'individu. En d'autres termes, une vie heureuse est incompatible avec le sens profond du christianisme qui doit affronter le malheur, l'angoisse et le désespoir. Il n'y a pas de voie médiane pour l'auteur danois, un vrai chrétien est seul au monde et seul contre tout et tous. Un chrétien est encore plus rare qu'un génie, parce qu'il doit demeurer dans la simplicité et se faire lui-même chrétien. Déjà les apôtres en propageant la doctrine avec trop d'enthousiasme ont quelque peu dévoyé le message en en faisant une doctrine trop accessible. Le Christ prêche le christianisme sans pour autant toucher immédiatement le cœur des hommes. Il aurait même été capable de prêcher sans atteindre aucun homme et de continuer à le faire.

« Si l'on veut se l'imaginer, seul l'Homme-Dieu serait capable de supporter 1000 ans et 1000 ans encore de travailler sans réserve par la prédication à la propagation de sa doctrine, même s'il n'avait pas un seul disciple et s'il ne pouvait pas en avoir qu'en changeant les conditions. L'apôtre ressent pourtant le besoin égoïste, mais apaisant, d'avoir des adeptes, de se multiplier ; l'Homme-Dieu ignore ce besoin égoïste ; aussi ne pratique-t-il que le prix de l'éternité et non celui de la foire<sup>1476</sup>. »

---

1474 *Ibid.*, p. 171.

1475 *Ibid.*, p. 176.

1476 *Ibid.*, p. 179.

Les chrétiens ont cherché à renverser le christianisme en étant de simples bénéficiaires de son aboutissement, en abandonnant les péripéties de l'existence pourtant totalement nécessaires à sa finalité. L'amour des hommes n'y suffit pas. Il faut les aimer à tel point, qu'en se détestant soi-même - et les êtres aimés aussi en raison de notre finitude - nous quittons tout pour Dieu. Mais de tels hommes n'existent plus, nul ne parvient à haïr intégralement la chrétienté au profit du christianisme. Le message de Kierkegaard prend à nouveau une tournure inattendue, ironique et humoristique, mais très clairement solipsiste. On peut d'ailleurs lui opposer qu'un amour véritable de ses pairs ne saurait se concrétiser par leur abandon systématique, sans quoi ce n'est pas de christianisme qu'il n'y aurait plus, mais d'humanité en société organisée. Que le vrai chrétien puisse ressentir le besoin de tout abandonner par ascétisme est tout à fait possible, mais qu'il le fasse sans tout anéantir autour de lui paraît encore préférable. Le clin d'œil au *Journal du Séducteur* de 1843 semble très évident, mais ce jeune homme est encore piégé dans l'esthétique. Que l'homme de l'éthique abandonne sa promesse pour Dieu paraît quelque peu... exagéré et sans motif valable même au nom de la foi. Le chevalier de la foi tel que dépeint dans *Crainte et tremblement* en 1843, n'abandonne quant à lui rien du tout. Il vit son existence terrestre sans faire de remous, mais il est tout entier tourné vers son intériorité et effectue des sauts vers le divin. Quant à Job, il réclame justice à Dieu et obtient une compensation encore dans sa vie terrestre parce qu'il est juste et croyant. Si la réponse au faux christianisme de la chrétienté est la haine et le rejet au nom de Dieu, alors le message du Nouveau Testament lui-même est détourné et Kierkegaard s'enfonce ici d'avantage dans la martyrologie. Dans Luc 14 : 26<sup>1477</sup> comme cité dans le texte, il est question de préférer Dieu à l'homme, sans pour autant haïr les hommes ; et la nuance est de taille. L'homme de l'éthique n'a ici rien à gagner pour son âme ou dans l'après-vie. Il commet l'irréparable dans la société des hommes et fait du mal de façon absurde, certes, mais sans aucun gain spirituel pour personne. Kierkegaard est lourdement dans l'erreur même par rapport à sa propre théorie des stades. En revanche, on le comprend à nouveau lorsqu'il accuse la chrétienté de n'être plus que du néopaganisme où la procréation est un *business* florissant et où tous remplissent les caisses de l'État et de l'Église, pour ne pas risquer d'être un paria ou d'être destitué du statut de chrétien, et, ce faisant, ne peut plus jamais le devenir authentiquement. Si le christianisme prévoit un grand bouleversement, un changement en vue d'une mise en conformité avec le message du Nouveau Testament, la chrétienté en a fait un maintien de tout ce qui préexiste sous la supervision du clergé et de l'État, le tout abrité derrière une vague notion d'immortalité de l'âme, de salut et d'éternité dévoyés. Le degré de chrétienté d'un homme est

---

1477 La Bible, traduction Segond, Genève, Nouvelle édition 1979. Il est important de remarquer que les différentes traductions ne s'accordent pas forcément sur les termes selon l'interprétation. Certaines mettent l'accent sur la haine, notamment l'ancienne traduction Segond de 1910, tandis que d'autres choisissent le terme de préférence.

proportionnel à sa faculté non seulement à payer pour être intégré à la communauté, mais aussi à son hypocrite capacité à obéir aux diktats du clergé. Un tenancier de bordel païen ne saurait être sauvé, mais un tenancier de bordel chrétien ne saurait être exclu des sacrements. L'éloge funèbre lui-même est proportionnel à l'argent déboursé, ce qui illustre à quel point la chrétienté n'est pas tournée vers l'éternité mais vers la jouissance matérielle des choses du monde et l'existence terrestre. La chrétienté pratique la fraude de façon éhontée et le prêtre est « le plus grand fraudeur<sup>1478</sup> » de tous les hommes. Il n'y a plus qu'une étiquette de chrétien que le clergé colle là où bon lui semble. Le symbole de la croix lui-même n'est plus qu'un simple logo qu'on brandit à tout bout de champ et qui ne signifie plus rien. Ce n'est qu'un insigne ou un badge dénué de toute puissance. La conclusion critique de ce constat est aussi radicale qu'évidente : « [...] le changement du paganisme consiste en ce que tout est resté le même, mais en prenant le nom de chrétien<sup>1479</sup>. » Nous sommes certes tous hommes ou disons des hommes, mais si nous sommes tous auto déterminés comme chrétiens sans avoir quoi que ce soit à faire, sans ajouter la valeur de devoir être individu face à Dieu, alors c'est le concept de chrétien même et tout son contenu qui est vidé de son sens et se trouve réduit à néant. L'homme étiqueté chrétien par le clergé ne sort pas du tout du paganisme. Le « coup de poing sur la table<sup>1480</sup> » de Dieu vise à séparer l'individu de la foule grâce au message du christianisme. Il doit subsister une dissonance et même une discorde entre l'individu et l'espèce, entre l'individu et l'humain qui est aboli dans la chrétienté au nom d'un vivre ensemble en harmonie fallacieux qui n'est en fait rien d'autre qu'un outil de contrôle des foules dissimulé derrière une liberté de conscience illusoire. En poussant cette critique jusqu'à son paroxysme, la chrétienté a rusé avec l'enseignement divin jusqu'à abolir purement et simplement le christianisme. La chrétienté supplante le christianisme en recourant à l'hypocrisie la plus totale. « La chrétienté est précisément une défection au christianisme<sup>1481</sup>. » Si être chrétien est une source de malheurs dans l'existence terrestre, ce n'est pas pour autant que le chrétien devrait tout faire pour être malheureux. La crucifixion et le sacrifice constant du Christ devraient viser non pas à faire des hommes de simples masochistes qui se servent de la douleur et de la souffrance pour affirmer leur foi, mais à accepter la condition d'homme au nom du salut par la foi. C'est la condition humaine elle-même qui est cruelle, pas le message intrinsèque du christianisme, pourtant c'est précisément ce que Kierkegaard tente d'appliquer comme amalgame, en vain. Ce pessimisme spirituel récurrent lui fait prendre le parti inverse de la chrétienté pour qui le christianisme est gratuit. Pour Kierkegaard, la souffrance est

---

1478 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, *L'instant*, 1855, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 183.

1479 *Ibid.*, p. 184.

1480 *Ibid.*, p. 185.

1481 *Ibid.*, p. 187.

nécessaire au devenir chrétien et si elle vient à manquer dans l'existence, il faut la provoquer de soi-même, comme un mode de paiement alternatif. Dans cette conception, il est nécessaire de payer de sa personne pour être pleinement chrétien, et de le faire délibérément. Notre critique se fait donc plus acerbe encore : s'il est évident qu'acheter le christianisme à grands renforts d'argent et de pouvoir ne fonctionne en aucun cas, payer par une somme de malheurs pour accéder à la foi est un tout autre moyen de détourner le message du christianisme qui devrait juste consister à surmonter les épreuves de l'existence, grâce à une succession de choix permettant d'en triompher. Les spéculations et le psychologisme concernant l'écriture kierkegaardienne et ses motivations sont allés bon train lorsque Kierkegaard fut (re)découvert au XX<sup>e</sup> siècle mais nous préférons ne pas y accorder grande importance, en favorisant le texte lui-même. En imposant le malheur dans la démarche chrétienne, Kierkegaard limite la liberté de l'individu dont il est pourtant un des plus éminents représentants. Que chaque individu conscient de son importance et de sa responsabilité investisse toutes ses forces dans la bataille existentielle grâce à la foi, voilà le message envisagé sous un jour plus positif. Le chrétien authentique ne devrait pas avoir à souffrir toujours plus, mais à devenir toujours plus Individu, par ses propres moyens. L'individu sadien est orienté dans une dominante de bien ou de mal par la nature, il est donc lui aussi limité par ses passions et la somme de ce qui motive ses actions. Le devenir individu stirnérien pourrait donc apparaître comme le plus libre parmi ceux dépeints par les trois auteurs, mais c'est l'indétermination conceptuelle voulue par Stirner qui le rend trop difficile à cerner et à mettre en pratique. Un simple fait comme il te plaira et deviens Unique n'y suffit pas non plus, puisque une affirmation aussi simple devient vite légère et frivole, désinvolte, avant de se heurter au réel qui n'en finit plus de contraindre. Kierkegaard affirme que Dieu agit par amour puisqu'il veut être aimé de ses créatures, mais qu'en nous forçant à vivre en groupe sous sa férule, il cherche constamment à nous faire devenir individu. Dieu aspire pour l'homme à un dépassement de sa condition et de ses instincts animaux au profit du devenir individu. L'individu est un homme en constante transformation, tourné vers l'intérieur et vers un perfectionnement constant. Les mille prêtres et les deux milles églises auront largement contribué à l'abolition du christianisme puisque si tous les hommes sont chrétiens au Danemark, alors plus un seul n'est un individu chrétien. « [...] car toute l'affaire repose sur la donnée facétieuse que nous sommes tous chrétiens, ce qui est justement une facétieuse abolition du christianisme<sup>1482</sup>. » Que les hommes ne se rassurent pas en pensant que la grâce est automatiquement donnée pour moi autant que pour les autres, parce qu'il n'y a aucune gratuité rédemptrice pour Kierkegaard. « [...] car on ne reçoit pas au ciel sous cette adresse ; l'on n'y parvient pas plus ainsi que l'on arrive par voie de terre

---

1482 *Ibid.*, p. 186.

en Australie<sup>1483</sup>. » En effet, chaque homme voit pour ainsi dire « midi à sa porte » comme le dit l'adage populaire. Or, si les hommes sont redoutablement lucides en terme de matérialité et dans la sphère générale, ils le sont beaucoup moins en terme de spiritualité. L'homme est « un être récalcitrant<sup>1484</sup> ». Il se laisse guider ou donner des ordres dès lors que le pouvoir de coercition qui s'oppose à lui est supérieur à sa propre puissance de refus. S'il est convaincu après examen qu'il est capable de triompher de ce qui s'oppose à lui, « il se révolte dans le défi<sup>1485</sup> ». S'il ne peut pas se rebeller sans être sûr ou presque de sa défaite écrasante, l'homme utilise l'hypocrisie et c'est précisément ce qu'il fait en épousant la chrétienté doctrinaire plutôt qu'en adhérant au christianisme. Kierkegaard insiste encore sur la nécessité de la souffrance intrinsèque au christianisme avec moult citations et références bibliques à l'appui. C'est là la destination du chrétien ou du chevalier de la foi pour qui toutes les choses terrestres ne doivent plus être que « des enfantillages<sup>1486</sup> » en comparaison des affaires spirituelles. « De là ces incessantes exhortations à ne pas se scandaliser en voyant que ce qui, au sens le plus sublime et divin est le salut, doit être si cruel pour la nature humaine<sup>1487</sup>. » Les hommes préfèrent donc éviter le rapport direct au christianisme et se cacher dans l'hypocrisie de la chrétienté qui a universalisé le fait d'être chrétien et l'a transformé en une félicité gratuite. Mais cela ne peut qu'être voué à l'échec dans la pensée de l'auteur danois. Dieu est dans l'intériorité et nul n'est capable de fuir sa propre intériorité. « Malheureusement, Dieu est une puissance contre laquelle on ne se rebelle pas ainsi<sup>1488</sup>. » Une église devient un lieu « équivoque<sup>1489</sup> ». Elle est autorisée par l'État, fréquentée par les chrétiens et... désertée par un Dieu qu'on ne dupe pas aussi facilement à grand renfort d'hypocrisie. L'État et l'Église cherchent à abolir le christianisme tout en le propageant, ce qui cultive l'équivoque. Une fois encore, l'incompréhension des masses est le terreau fertile du pouvoir en place. Chaque homme peut se cacher derrière un parjure proféré dans le cadre officiel de la justice des hommes chapeauté par l'État, mais dans sa dimension personnelle, dans son rapport intime au divin ou à l'essence profonde de l'humain, aucun homme ne le peut. Cette vision très mystique de la chose entre en conflit avec le libertin chevronné de Sade, pour qui le parjure est un amusement et qui n'estime avoir aucun compte à rendre à une quelconque divinité, puisque la Nature, seule force un tant soit peu cosmique, n'en a

---

1483 *Ibid.*

1484 *Ibid.*

1485 *Ibid.*, p. 187.

1486 *Ibid.*

1487 *Ibid.*

1488 *Ibid.*

1489 *Ibid.*, p. 188.

que faire de juger une créature qu'elle a enfanté. Pour Stirner, l'Unique n'a qu'à décider de ce en quoi il croit, mais la morale des hommes devrait décourager le parjure en premier lieu, plus que la crainte d'un éventuel être divin.

Kierkegaard redouble d'ardeur et force le lecteur à admettre que le serment officiel prêté dans le général n'a plus aucune valeur, dès lors qu'il n'est pas en accord avec la conviction personnelle de l'individu. Il en va ainsi pour les hommes d'État, d'Église et de Loi...

« Une déposition de serment : elle devrait pourtant bien garantir qu'il s'agit d'une affaire personnelle ! Mais le serment est - le serment, la condition d'accès au gagne-pain, etc... ; ne nous induits-tu pas en tentation, ô Dieu ! - Le serment est peut-être prêté officiellement. « Mais ce que tu enseignes, est-ce vraiment ta conviction ? Je t'en conjure par la mémoire de ta défunte femme, dis-moi, pour me tirer d'embarras, ton opinion sincère » - « Non, mon ami, non, cela, je ne le peux pas<sup>1490</sup> ». »

La critique de l'hypocrisie chrétienne se poursuit allègrement avec le recours à l'ironie. Le prédicateur doit surtout prêcher des demies vérités et agir en son nom propre bien différemment de ce qu'il préconise s'il y trouve un intérêt, à tel point que la plume kierkegaardienne devient étrangement proche de celle de Sade.

« Car, de même qu'un mariage n'est à l'abri de l'ennui et n'est intéressant que si le mari est infidèle à sa femme, et réciproquement, de même aussi le vrai ne prend d'intérêt, et d'immense intérêt, que si on laisse saisir, entraîner, ravir par lui - dans l'exaltation, mais, bien entendu, en pratiquant exactement le contraire, tout en trouvant une sournoise assurance à s'en tenir là<sup>1491</sup>. »

Il n'est pas question pour convenir à l'assemblée dominicale de prêcher le vrai ou d'être un véritable témoin de la vérité. Il suffit d'avoir quelques titres à son actif pour plaire et perpétuer l'hypocrisie. Toute cette carrière de prédicateur n'a d'autre but que de gagner de l'argent et de continuer à dévoyer

---

1490 *Ibid.*, p. 190.

1491 *Ibid.*, p. 191.



le message biblique. « Voilà comment on rend culte à Dieu dans les églises<sup>1492!</sup> » Kierkegaard n'en finit plus d'enchaîner les remontrances et les mises en garde. Citant Marc 12, 38 et Luc 20, 46 (« Gardez-vous de ceux qui aiment se promener en robes longues<sup>1493!</sup> »), il clame tout simplement : « Gardez-vous des prêtres<sup>1494!</sup> » Le vrai chrétien doit éviter d'écouter le message des prêtres qui refusent la souffrance. Ils prennent leurs paroissiens pour « [...] une bonne ouaille à tondre, une honnête médiocrité devant qui se forme l'éternité<sup>1495</sup> ». Le Christ lui même ne porte pas une accusation sur l'accoutrement des prédicateurs mais sur le clergé dans son entièreté. Les robes longues qui deviennent un signe particulier distinctif des prêtres ne sont qu'une duperie supplémentaire, une touche de divin dans le terrestre qu'ils s'approprient allègrement. « Les robes longues font involontairement penser à quelque chose de caché ; elles sont très commodes pour cela - et le christianisme officiel a beaucoup à cacher, car il est du commencement à la fin un mensonge que l'on dissimule donc le plus commodément - sous de longues robes<sup>1496</sup>. » Le christianisme officiel cacherait donc sa vraie nature déjà à travers l'accoutrement des prédicateurs qui s'habillant comme des femmes, en adoptent tous les stratagèmes les plus vils pour tromper les hommes, comme Ève le fit en Éden. Kierkegaard préfère encore les violences ou une guerre intestine du peuple contre l'Église, plutôt qu'un lent et sournois travestissement<sup>1497</sup> du christianisme officiel, qui, petit-à-petit, empêche les hommes de devenir chrétiens. « Supprimez le christianisme officiel et que viennent les persécutions : le christianisme sera là aussitôt<sup>1498</sup>. » Dans le sixième numéro de *l'Instant*, le premier mouvement intitulé *Pointes acérées* n'est autre qu'un prétexte pour Kierkegaard de poursuivre en droite ligne la critique acerbe des prêtres. Le premier paragraphe qui pourrait ressembler à une ode en faveur du christianisme n'est rien d'autre qu'un message purement ironique de dénonciation, une fois encore. « Car si ce que nous appelons prêtre, c'est être prêtre - alors nous sommes vraiment tous prêtres<sup>1499!</sup> » Il s'agit en fait d'une aggravation des remarques faites dans les numéros précédents. Si nous sommes tous chrétiens, il ne subsiste plus aucun véritable chrétien, idem pour les individus et pour les prêtres. Chaque paragraphe de ce début du sixième numéro n'est autre qu'un pamphlet humoristique et ironique contre le christianisme officiel aux yeux duquel, même l'apôtre Paul n'est pas un homme sérieux. S'ensuit une critique de l'évêque de Mynster,

---

1492 *Ibid.*, p. 192.

1493 *Ibid.*, p. 193.

1494 *Ibid.*

1495 *Ibid.*

1496 *Ibid.*, p. 195.

1497 Allusion aux prêtres, ces hommes habillés en femmes.

1498 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, *L'instant*, 1855, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p.196.

1499 *Ibid.*, p. 199.

homme d'Église réputé du Danemark en son temps et proche du père de Kierkegaard. Sören Kierkegaard en revanche ne pouvait accepter sa théologie. Kierkegaard contre quelqu'un ou quelque chose ? Voilà qui ne devrait plus étonner. Le premier constat vient du fait que Mynster n'atteint pas le divin, il reste résolument dans l'éthique, comble de l'erreur pour un prédicateur, et de haut rang qui plus est. « Tout son sérieux s'est borné à passer cette vie d'heureuse et d'agréable façon grâce à une conduite humaine licite et honnête, ou encore honorable<sup>1500</sup>. » Mynster est dans le faux-semblant, dans la demie lutte avec le monde pour se le rendre acceptable puis agréable, ce qui cadre très bien avec le christianisme officiel, mais pas avec le christianisme véritable du Nouveau Testament. Kierkegaard s'en prend ensuite au pasteur Grundtvig, autre éminente figure du protestantisme en 1855, suite à l'écriture d'un article nommé « Un laïc » paru le 16 avril 1855 dans *Flyveposten* n° 87. Grundtvig est : « [...] considéré comme « une sorte d'apôtre », il représente l'enthousiasme, le courage de la foi luttant pour une conviction<sup>1501</sup>. » Cependant, Kierkegaard estime que son mouvement premier de lutte contre les institutions était certes animé d'une bonne intention, mais ne suffit pas à tendre au christianisme véritable. L'erreur de Grundtvig a été de ne défendre que sa paroisse et ses adeptes. Une fois qu'il obtint satisfaction et un espace de parole suffisant pour s'exprimer, il cessa toute contestation, en profitant ainsi pour arrêter toute critique et poser un regard affable sur l'ensemble des autres chrétiens, retombant de ce fait dans le carcan de l'Église où tous sont chrétiens d'office, sans avoir d'effort à produire. « Quand on mesure ainsi la distance, on voit facilement qu'on ne saurait jamais dire que Grundtvig a lutté pour le christianisme ; il n'a combattu que pour un but terrestre, la liberté civique pour ses adeptes et lui ; et il n'a jamais lutté avec la passion chrétienne. Non, comparé à la passion du christianisme primitif, son enthousiasme est tiédeur et indifférence<sup>1502</sup>. » L'indifférence à Dieu et au christianisme n'est pas l'absence de religion, mais la pratique d'une religion fade et détournée de sa vocation. Il ne saurait y avoir de religion sans passion. Le christianisme authentique n'en a que faire de l'opinion de la masse, il se dispense de savoir s'il va plaire à la majorité et tente toujours de faire sortir l'Individu de la masse.

« Ils sont tous le public ; nul ne s'occupe de l'humaine question de savoir si une opinion est vraie en soi ; ce qui retient l'attention, c'est de savoir combien partagent cette opinion. Oui, vraiment !

---

1500 *Ibid.*, p. 202.

1501 *Ibid.*

1502 *Ibid.*, p. 204.

Car le nombre décide si une opinion a une puissance matérielle ; on ne se préoccupe de l'individu qu'envisagé dans la masse - et il n'y a pas d'Individu, chacun est le public<sup>1503</sup>. »

On peut observer toute la différence fondamentale entre l'individu pris sous la forme sociologique et l'Individu dans une philosophie de l'Individu souverain, qui trouve une forme d'apothéose dans la pensée de Kierkegaard, Stirner et Sade. En contrecarrant sans cesse la masse, cet Individu s'enferme inévitablement dans le solipsisme. Pour Kierkegaard, cet Individu, s'il endosse pleinement son rôle envers et contre tous les diktats de la société, ou encore en-dehors de l'éthique comme sphère, devient un « sacrifié pour une génération<sup>1504</sup> ». Quelle grandeur d'âme et quelle prétention d'un même tenant dont fait montre cet Individu solipsiste, qui tout en exprimant haut et fort son opinion qui n'appartient qu'à lui, se coupe résolument du monde et de l'éthique<sup>1505</sup>. Kierkegaard aborde ensuite la peur de l'égaré et précise d'emblée que le Christ ne s'est pas sacrifié pour permettre à l'humanité de jouir du monde matériel et de rester dans le giron des prêtres qui pratiquent faussement le christianisme. Il ne faut rien craindre autant que d'être dans l'égaré, tout en acceptant qu'en cherchant la vérité en Dieu, nous souffrirons dans ce monde. Kierkegaard retourne à ses propos sur la souffrance pour le chrétien authentique. « Et, suivant le Nouveau Testament, qu'est-ce qu'aimer Dieu ? C'est *vouloir* devenir, sur le plan humain, malheureux pour cette vie, mais dans l'attente de la félicité éternelle - un homme ne peut autrement aimer Dieu qui est esprit<sup>1506</sup>. » C'est en fuyant la souffrance que les hommes médiocres interprètent la Bible. Une fois encore, cette position de Kierkegaard peut paraître exagérée, comme nous en avons déjà fait la critique au préalable, parce qu'il n'est pas impossible d'allier l'éthique au spirituel, le réel à la mystique et à l'après-vie. Mais pour l'auteur danois, cela est foncièrement exclu. Le poète est dangereux, le professeur parle de renoncement dans le christianisme, mais n'avoue pas que le christianisme dans lequel les hommes baignent n'en est pas réellement, et enfin le prêtre est lui-même un poète, un acteur, un hypocrite et un menteur. Kierkegaard reprend alors son expression précédente et écrit : « Aussi faut-il un policier de talent qui, en employant le mot juste, en se déclarant simplement poète, démasque toute cette mascarade<sup>1507</sup>. » Dans l'article de *l'Instant* n°7 intitulé *Pêcheurs d'hommes*, Kierkegaard

---

1503 *Ibid.*, p. 205.

1504 *Ibid.*, p. 206.

1505 C'en est à se demander en lisant Kierkegaard, si le solipsisme ne devient pas une caractéristique à part entière du protestantisme, ou du moins d'un certain protestantisme, en conjonction avec le devenir individu et la fameuse austérité.

1506 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, *L'instant*, 1855, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 208.

1507 *Ibid.*, p. 221.

rappelle les termes du Christ qui incite les hommes à le suivre pour répandre sa parole : « Suivez-moi et je vous ferai pêcheurs d'hommes<sup>1508</sup>. » D'un point de vue strictement propre, l'expression n'a pas vraiment de sens, il faut bien sûr la comprendre au figuré. Mais même de cette façon, comme les apôtres savaient qu'ils seraient sacrifiés, l'expression demeure tout aussi étrange.

« Il est facile de voir que si l'on s'en était tenu à cette méthode, on ne serait arrivé à rien. C'était l'idée de Dieu, belle, peut-être, mais - tout homme pratique en conviendra - Dieu n'est pas pratique. Peut-on rien imaginer de plus erroné que cette espèce de pêche qui consiste à être sacrifié, ou donc le pêcheur, loin de manger les poissons est mangé par eux ; ce serait là pêcher<sup>1509</sup>? »

Outre l'humour kierkegaardien omniprésent, il s'avère que le Christ avait en tête une nouvelle forme de pratique de la pêche qui malgré son absurdité d'apparence dans la formulation a donné des résultats étonnants, puisque la Terre est peuplée de très nombreux chrétiens. Mais le message kierkegaardien dans ce court article est à nouveau ambivalent. Certes l'entreprise de pêcherie a fonctionné mais au prix de son dévoiement. Il faut retourner à l'essentiel du christianisme et non au discours des prêtres. C'est à travers l'acte de baptiser que Kierkegaard poursuit son lynchage verbal systématique des prêtres.

« Mais les prêtres, ces saints hommes, s'entendent à leur besogne ; ils voient bien que s'il en était comme l'exige sans réserve le christianisme, et tout homme de raison avec lui, que si l'on ne choisissait sa religion qu'à l'âge de discernement, leur métier ne rapporterait guère. Et c'est pourquoi ces saints témoins de la vérité pénètrent dans la chambre de l'accouchée et profitent de l'instant psychologique où la mère est épuisée par ses douleurs et où le père - ne sait où donner de la tête<sup>1510</sup>. »

C'est à cause des circonstances que l'on se voit finalement affublé d'une religion par les institutions et les normes sociétales, plutôt que par conviction propre. Ainsi de nombreux non baptisés ont sûrement une forme de foi plus grande que de nombreux baptisés qui ne croient pas en la religion qu'on leur impose, puis qu'on leur a inculquée presque de force, ou en tout cas par un mécanisme de

---

1508 La Bible, Matthieu 4 ; 19, traduction Segond, Genève, Nouvelle édition 1979.

1509 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, *L'instant*, 1855, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 221.

1510 *Ibid.*, p. 223.

reproduction de tradition quasi automatique qui se rapproche dangereusement d'un gavage spirituel. Les prêtres n'en finissent pas de sacrifier à nouveau le Christ à travers la Sainte Cène de leur office, qui n'est plus rien d'autre qu'une alliance entre le bourgeois et le clerc, au nom de la doctrine qui n'a plus rien à voir avec le christianisme. « Tel est le genre de culte que - lié par le serment ! - on a le front de rendre à Dieu, par la plus cruelle des dérisions<sup>1511</sup>. » Arrêter d'aller au culte permet au moins de se soulager la conscience d'un péché, puisque ces célébrations ne sont plus rien d'autre que des moqueries vis-à-vis de Dieu. Le processus permettant de devenir prêtre est d'abord une recherche des biens terrestres et ensuite du royaume de Dieu, une fois que la paye mensuelle étatique est garantie, ce qui est encore contraire au message du Nouveau Testament et du Christ. « Aussi bien, rien ne répugne plus à Dieu que ce christianisme officiel et la part que l'on y prend sous prétexte de lui rendre un culte<sup>1512</sup>. » Le christianisme n'a pas progressé. Il a régressé et dégénéré d'un même allant, en proposant de rendre grâce à Dieu à travers des cultes qui sont criminels à ses yeux<sup>1513</sup>, tant ils sont stupides, paresseux et hors de propos. Poursuivant le même objectif critique, Kierkegaard prend une position intéressante et radicale - il va sans dire - sur le processus de devenir chrétien. Baptiser un enfant et affirmer que ça y est, le voilà chrétien, n'est qu'une mascarade de plus de la chrétienté. Kierkegaard dénonce l'alliance illogique entre les prêtres et les sages femmes, l'une au chevet de l'enfant et l'autre qui s'empresse de l'y rejoindre. La sage-femme célèbre la vie, donc en un sens l'acte sexué réussi, qui a abouti, et le prêtre prône le célibat. Mais tous deux le font au nom de la chrétienté, alors qu'il est impensable de faire le choix du christianisme avant l'âge de raison, ou même éventuellement avant l'âge adulte. Kierkegaard procède ensuite à une critique acerbe du mariage rapporté au christianisme, critique qui semble d'ailleurs avant-gardiste et témoigne d'un pessimisme, voire d'une eschatologie actuelle qui découragerait le mariage et la parentalité au XXI<sup>e</sup> siècle<sup>1514</sup>. En somme, Kierkegaard écrit que si la parentalité est déjà un fait accompli, elle n'empêche en rien de devenir ensuite chrétien. Par contre, l'homme non encore marié ne devrait pas se marier et fonder une famille après être devenu chrétien. D'après lui, et pas uniquement pour les prêtres, celui qui veut devenir authentiquement chrétien doit rester dans le célibat, tout comme le préconise - toujours selon l'auteur danois - le Nouveau Testament. On peut bien évidemment penser à ses

---

1511 *Ibid.*, p. 228.

1512 *Ibid.*, p. 229.

1513 Kierkegaard dans son immense sagesse, ou plutôt dans son solipsisme mystique, sait à nouveau ce que pense Dieu aussi bien que Dieu lui-même.

1514 On peut également se référer aux versets de la Bible, en particulier 1 Corinthiens 7, versets 8, 9, 32, 38, ainsi que 1 Timothée 4 verset 3. Persuadés de l'imminence du retour du Christ, inutile de changer de statut en se mariant et en faisant des enfants. Le célibat est préférable. Kierkegaard prend manifestement le message à la lettre.

fiançailles rompues avec Régine Olsen en 1841. Tout concorde avec la philosophie de Kierkegaard. Celui qui veut devenir chrétien et individu doit faire le sacrifice du mariage, autrement il sera enfermé dans l'éthique et ne pourra devenir pleinement ni l'un, ni l'autre. Qui plus est, il y a assez de malheur sur Terre, donc ne pas engendrer est une solution pour ne pas le propager davantage. La virulence du propos est à nouveau à souligner :

« Un sauveur vient au monde pour sauver qui ? Les perdus. Leur nombre est grand, certes, puisque tous les hommes le sont, et tout homme qui vient au monde est, du fait de sa naissance, un perdu. À chacun donc le sauveur dit : veux-tu être sauvé ? Même s'il ne disait rien du célibat, il va de soi, me semble-t-il, que l'on n'a pas besoin de dire qu'un chrétien ne se marie pas ; car le moins qu'on puisse demander à un homme sauvé, et si chèrement, au prix des souffrances de la vie - et de la mort d'un autre, c'est vraiment bien la moindre des choses de ne point se mêler d'engendrer des enfants et d'accroître le nombre des perdus ; car ce nombre est suffisant. Par la propagation de l'espèce, les perdus sont prodigués comme par une corne d'abondance - et celui qui est sauvé, en remerciement, devrait aussi, en participant à la propagation, fournir sa contribution de perdus<sup>1515</sup>? »

Un nouvel élément solipsiste se démarque allègrement dans la pensée de Kierkegaard. Celui qui devient chrétien « s'arrête à lui-même<sup>1516</sup> » et exprime le contraire de ce que veulent naturellement les autres hommes, c'est-à-dire les hommes ordinaires, de la masse indéterminée, les non individus, les limités dans leur devenir par opposition aux Individus, aux martyrs, aux vrais chrétiens, etc... L'exception notable dans ce nouveau mode d'exposition de l'humanité, faite d'une masse de perdus et de perdues qui s'accouplent, est à nouveau le prêtre qui lui est « menteur de son métier<sup>1517</sup> » et qui outre la dimension sexuelle et franchement scélérate, rappelle de plus en plus les prêtres et autres robins chez Sade (eux aussi en robes dans ses écrits, d'où le terme robin !). Les parents s'octroient le pouvoir de faire de leurs enfants des chrétiens grâce aux prêtres et s'évitent par là même de devenir chrétiens. Les prêtres eux-mêmes bafouent le sérieux de l'existence et de la foi puisqu'ils n'ont pas l'envie de devenir chrétiens mais font tout pour forcer leurs ouailles à le devenir, ou plutôt à rentrer de force dans le carcan de la chrétienté.

---

1515 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, *L'instant*, 1855, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 232.

1516 *Ibid.*

1517 *Ibid.*, p. 233.

« Et naturellement, « le prêtre » sanctionne tout ce galimatias, oui naturellement ! Pour lui, une seule chose importe, c'est de faire par tous les moyens ( en vertu de son serment au Nouveau Testament ) exactement le contraire du Nouveau Testament ; c'est de conserver chez les hommes, de préserver, de cultiver en eux par tous les moyens le goût de la reproduction pour fournir continuellement des bataillons de chrétiens, nécessité absolument vitale pour que des milliers de prêtres solides reproducteurs puissent vivre avec leur famille<sup>1518</sup>. »

Kierkegaard ne supporte pas cette reproduction génération après génération du non christianisme dans la chrétienté. Les parents ne veulent pas devenir chrétiens mais essaient superficiellement de rendre leurs enfants chrétiens et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus aucun chrétien véritable dans le monde, sauf des martyrs et des marginaux, autant de héros de la foi désavoués par une société d'hypocrites. Dieu dans le ciel est impitoyablement tourné « en dérision<sup>1519</sup> » pendant que prêtres et sages-femmes propagent respectivement la mauvaise parole et l'espèce. Kierkegaard critique également la confirmation religieuse, qui ne devient en fait que confirmation aggravée de la profonde fumisterie qu'est déjà le baptême. En s'emparant des adolescents pour les confirmer, les prêtres s'assurent de les tenir, une fois adultes, liés par un serment qui ne vise en fait qu'à soumettre les hommes à la chrétienté. « [...] la confirmation devient ainsi proprement le certificat délivré par le prêtre et sans lequel l'intéressé, garçon ou fille ne peut rien en cette vie<sup>1520</sup>. » Kierkegaard précise aussi qu'il n'en veut que très peu à l'assemblée, à la masse des croyants dans l'éthique, dans le général. Son courroux se porte principalement sur les prêtres et il va jusqu'à les maudire ouvertement. « Mais malheur aux prêtres, malheur à eux, malheur à ces menteurs jurés<sup>1521</sup> ! » Conséquemment à quoi, l'auteur replonge dans son solipsisme mystique et se prétend toujours aussi directement et sans retenue, le messager de Dieu. « Et le Tout-Puissant est avec moi ; Il sait mieux que personne comment il faut frapper pour faire sentir que le rire, manié avec crainte et tremblement, est le fouet dont ils ont besoin - et c'est à quoi je suis employé<sup>1522</sup>. » Kierkegaard poursuit alors sa critique du mariage et aborde la question de la bénédiction nuptiale. Les prêtres devraient décourager au mariage et ne le célébrer que sur insistance des deux époux potentiels, conformément au Nouveau Testament. Kierkegaard oublie toutefois que tous les hommes n'ont pas pour vocation à devenir des chevaliers de la foi, des héros mystiques ou des martyrs, et que la propagation de l'espèce par les hommes dans le général est nécessaire et inévitable. Dans une

---

1518 *Ibid.*, p. 234.

1519 *Ibid.*

1520 *Ibid.*, p. 236.

1521 *Ibid.*, p. 237.

1522 *Ibid.*

société où tous deviennent individus avec force et fracas, il n'y a plus ni prophète ni exception. Mais le dénigrement intensif des prêtres se poursuit : « Leur métier consiste à retourner toute la situation, de sorte que, devienne religion ce dont l'homme a envie, à condition d'invoquer le nom de Dieu et de payer aux prêtres une somme fixe. Le reste de la société, si l'on y regarde de plus près, est intéressé à maintenir l'idée qu'on a du prêtre, sinon, l'imposture ne peut se produire<sup>1523</sup>. » Le véritable chrétien peine sa famille et les siens, parce qu'il devient l'inverse d'un perdu, même si selon les critères du général, c'est lui le perdu et pas l'ensemble des humains dans l'éthique. Il est donc, comme à l'accoutumée dans les écrits kierkegaardien, un héros non pas tragique, mais mystique et seul contre tous, car incompris de tous ou presque. Le christianisme véritable, dans sa pratique individuelle, est pratiquement insoutenable à l'homme qui décide de tout perdre et de renoncer à tout, au nom de la vérité et du Christ. Le rôle du prêtre est donc d'utiliser la chrétienté pour marier les hommes et les femmes pour resserrer artificiellement les liens familiaux, qu'ils font passer pour sacrés et indépassables au nom de leur fausse religion. Stirner écrit un message sensiblement identique dans son article intitulé *Quelques remarques provisoires concernant l'État fondé sur l'amour* de 1843, où l'amour et le mariage deviennent des outils du pouvoir en place pour apaiser, puis contraindre et diriger le peuple. Ayant pour visée de parachever la critique des rites et du catéchisme chrétien, Kierkegaard s'en prend ensuite à l'éducation chrétienne dans son ensemble. Il emploie le terme de « dressage<sup>1524</sup> » tout comme Stirner qui en fait usage très régulièrement. La vision de l'État et du clergé de Kierkegaard n'en finit pas de converger dans *L'instant* vers celle de Stirner, une douzaine d'années avant lui. Élever dès le plus jeune âge un enfant dans le christianisme revient à dire : propageons allègrement le mensonge des prêtres et de l'État. La venue au monde d'un enfant n'est dans la pensée kierkegaardienne rien d'autre que le fruit de l'égoïsme de deux êtres qui ne réfrènt pas leurs ardeurs, mais certainement pas un bienfait de Dieu. Dans l'étrange conception théologique de Kierkegaard, Dieu fait advenir l'homme dans un monde mauvais et en perdition, pour le faire mourir à lui-même, puis le faire renaître dans la grâce. Tout ce processus ne saurait se produire que dans le malheur et les épreuves les plus cruelles. Les prêtres sont bons en apparence par pure hypocrisie et facilité ; Dieu est cruel en apparence par pur amour des hommes. « Ainsi commence la comédie. Pour une population de tant d'habitants, dit le statisticien, il faut tel nombre de parjures. On les engage. Ils voient bien que leur prédication, que le témoignage de leur vie n'est pas le christianisme du Nouveau Testament ; mais, disent-ils, c'est notre gagne-pain ; il s'agit pour nous de ne pas perdre la tête et de faire bonne contenance<sup>1525</sup>. » Le paradoxe et l'ironie

---

1523 *Ibid.*, p. 240.

1524 *Ibid.*, p. 241.

1525 *Ibid.*, p. 245.



vont de pair : le prêtre, de par son serment au Nouveau Testament et la mise en pratique qu'il en fait, est précisément un parjure de la pire espèce, alors même qu'il est respecté et parfois admiré des hommes dans le général. Kierkegaard soutient qu'il n'y a nulle exception à la règle, réaffirmant ainsi son radicalisme total. « Naturellement il n'y a pas un seul homme honnête dans tout le clergé. [...] Mais, absolument à la lettre, il n'y a pas d'exception ; absolument à la lettre, il n'y a pas un seul prêtre honnête<sup>1526</sup>. » C'est à cause de cette pratique de la vie selon une fausse conception du christianisme que la société entière fait offense à Dieu et devient une infamie. « Le chrétien digne du Nouveau Testament est au-dessus de l'homme naturel autant que celui-ci est au-dessus de l'animal<sup>1527</sup>. » Pourtant, le chrétien est devenu complètement étranger au monde, ce qui peut paraître tout-à-fait banal et normal au sens existentiel du terme, ou dans le cadre de la littérature absurde. Mais, Kierkegaard sous-entend que le chrétien est devenu parfaitement étranger au christianisme et ne comprend plus sa destination que sous un jour matérialiste, au lieu d'ancrer dans le temps un rapport personnel à l'éternité, à travers le Christ. L'insistance obsessionnelle de Kierkegaard se pérennise. C'est encore là une autre forme de l'infamie, puisque les chrétiens se sentent redevables de cet état de fait au prêtre qui ne fait toutefois que perpétuer le mensonge<sup>1528</sup>. Kierkegaard achève le septième numéro de *l'Instant* par un retour critique sur son œuvre, sa diffusion et la lecture qu'en font les hommes. Il est satisfait d'être lu et estime même que son message trouve bonne réception, mais les hommes manquent de courage et n'opèrent pas une révolution complète de leurs existences.

« Le dimanche suivant, on va à l'église comme de coutume ; on dit : au fond, K. dit la vérité et il est extrêmement intéressant de le voir mettre en lumière que tout le culte officiel est un blasphème où l'on se moque de Dieu - mais nous y sommes habitués, nous ne pouvons en sortir, nous n'avons pas l'énergie qu'il faut. Mais sûrement, nous le lirons avec plaisir ; on est impatient du prochain numéro, impatient d'être plus amplement informé de cette affaire criminelle indubitablement d'un immense intérêt<sup>1529</sup>. »

Il y a une perte de la passion et de la ferveur religieuse chez les chrétiens en général, qui ne ressentent tout simplement aucun besoin de sortir de l'illusion de la chrétienté des prêtres et de l'État. « Mais [...] quand on sait que le culte que l'on rend à Dieu est un blasphème, tout en se

---

1526 *Ibid.*, p. 246.

1527 *Ibid.*, p. 248.

1528 Kierkegaard fait référence à un dialogue en tête à tête qu'il eut avec l'évêque de Mynster et qui lui confirme bien que les prêtres devraient parfois s'abstenir de prêcher pour ne pas mentir à l'auditoire.

1529 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, *L'Instant*, 1855, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 249.

montrant religieux, c'est se mépriser profondément soi-même<sup>1530</sup>. » Kierkegaard insiste à nouveau sur la nécessité de se rendre contemporain aux événements de la Bible, introduisant une nouvelle notion existentielle. À travers le sérieux dans la contemporanéité apparaît « le décisif<sup>1531</sup> » qui permet de différencier le vrai du faux chrétien. Se rendre contemporain du martyr ou du Saint ne veut pas dire faire un festin et faire bombance en sa mémoire, mais bien comprendre son message et chercher des disciples ou des prophètes qui seront maltraités et mis à mort dans le monde contemporain. La célébration devient partie prenante du mensonge et le prêtre aura bien évidemment le plus beau morceau du repas, qu'on aura au préalable réservé pour lui. Kierkegaard concède cependant que les prophètes, héros et martyrs ne sont que des modèles secondaires qui n'obligent le chrétien à rien. Seul le Christ est le modèle absolu, qui pousse absolument à l'imitation l'individu qui veut être authentiquement chrétien. Le chrétien doit s'abstenir de participer à la bestialité des hommes prisonniers de la chrétienté qui font festin sur festin au gré des fêtes du calendrier. C'est dans la contemporanéité et pas par après, dans un ultérieur éventuel, qu'il faut comprendre qu'on a affaire à un prophète, ou à un véritable témoin de la vérité inspiré par Dieu et non pas par le clergé. Kierkegaard renchérit et livre alors sa conception de l'éternité pour l'âme du chrétien. Dans l'éternité, l'âme se souvient uniquement d'avoir souffert pour la vérité. Aucun acte glorieux ou charnel ne sera remémoré dans l'éternité, il n'appartient pas à l'âme immortelle. De la même manière, il est très difficile et trompeur d'admirer un homme authentiquement pieux qui souffre dans le monde, plutôt qu'un homme rusé qui mène double jeu et donne l'impression de la réussite matérielle et de la foi en Dieu pour l'après-vie. « Dieu n'a rien plus en horreur que l'hypocrisie ; et puisque tout homme est par nature un hypocrite né, la tâche de la vie est justement de réformer l'individu, comme Dieu en a décidé<sup>1532</sup>. » La question de la justice divine est également évoquée, autour de la plainte habituelle des hommes : ce qui arrive n'est pas juste, il n'y a pas de justice, que fait la justice et des hommes et de Dieu, etc... En résumé : Dieu nous as-tu abandonné ? En effet, la justice divine n'est pas agissante constamment dans le monde, comme une force qui soutiendrait de façon indéfectible les justes et qui punirait systématiquement les hommes mauvais. Kierkegaard soutient qu'il y a tout simplement un délai, un effet à retardement de la justice divine qui se cache dans un premier temps, mais s'applique ensuite en vertu de l'omniscience divine qui voit toujours tout.

---

1530 *Ibid.*, p. 250.

1531 *Ibid.*, p. 257.

1532 *Ibid.*, p. 266.

« Celui qui par faiblesse, séduit par son envie, entraîné par ses passions sensuelles, mais par faiblesse pourtant, s'est égaré dans la voie du péché, la justice divine a pitié de lui, elle le châtie, et le plus tôt est le mieux. Mais pour le criminel capital proprement dit - rappelle toi ta plainte sur la clémence ou l'absence de la justice ! - la Providence l'aveugle ; il croit dans son aveuglement que sa vie est agréable à Dieu et qu'il lui a donné le change : que tu es terrible, ô justice divine<sup>1533</sup> ! »

La justice divine attend patiemment que le crime soit commis dans son entièreté, avant de punir le pécheur. Dans le cas du crime capital, elle va attendre toute la vie du pécheur avant de le faire payer à la mesure de ses actes malfaisants. Il n'y a donc pas lieu de se révolter ou de pester contre la justice divine. Il convient plutôt de laisser le temps et le divin faire œuvre de justice soit dans le monde des hommes, soit dans l'éternité, en vue d'une punition bien plus terrible. « Ne te plains donc jamais quand tu vois réussir de terribles entreprises qui révoltent ton âme contre Dieu ; ne te plains pas ; non tremble et dis : Dieu du ciel, il est donc un de ces criminels capitaux dont le crime a besoin de toute la temporalité pour se constituer et qui ne reçoit son châtiment que dans l'éternité<sup>1534</sup>. » Tout criminel qui peut recevoir son châtiment ici-bas peut encore être sauvé, mais celui qui est puni dans l'éternité ne saurait connaître la rédemption, à moins d'une décision divine elle aussi dans l'éternité, soit à un moment donné de l'éternité. Kierkegaard l'exprime clairement, il est impossible de tromper Dieu, en vertu de son omniscience. Pourtant, si les hommes cherchent à duper Dieu, ils peuvent le faire en un sens différent, grâce à l'hypocrisie. Toutefois, ils n'y parviendront que parce que Dieu est infiniment plus grand que chaque homme et n'en a cure des vaines tentatives malhonnêtes de chacun. Si un homme est juste, il sera récompensé dans l'éternité. Si un homme tente de jouer les faussaires avec Dieu, il sera tout bonnement ignoré jusqu'à l'après-vie. Il est donc tellement simple de tromper Dieu que l'homme faux sera probablement récompensé par la matérialité des choses dans le monde, mais ignoré ou sanctionné dans l'éternité, tandis que le juste souffrira dans le monde et sera aimé et récompensé dans l'éternité.

« Oui, dans son élévation, Dieu lui-même tourne la situation de façon telle qu'il est facile au possible pour un homme de le tromper s'il le veut. Il fait en sorte, en effet, que les rares humains qu'Il aime et qui l'aiment aient à souffrir terriblement en ce monde, et chacun peut voir alors qu'ils sont abandonnés de Dieu ; les imposteurs, au contraire, font une brillante carrière et

---

1533 *Ibid.*, p. 268.

1534 *Ibid.*

chacun peut voir que Dieu est avec eux, sentiment où ils s'ancrent eux-mêmes de plus en plus<sup>1535</sup>. »

Dans le neuvième volume de *l'Instant*, Kierkegaard combat ses détracteurs, dont Martensen au sujet de ses écrits et des critiques qui lui sont adressées. Il exhorte ensuite ceux qui veulent, parmi les hommes, devenir de véritables individus chrétiens à ne plus participer au culte, ni à aucune manifestation religieuse organisée par la chrétienté des prêtres.

« Je le répète donc : « Cela doit être dit : en cessant de prendre part au culte officiel tel qu'on le pratique actuellement ( au cas où d'ailleurs tu y participes ), tu as toujours une faute de moins sur la conscience, et une grande. » Qui que tu sois, prends garde : tu ne seras guère bien vu dans l'éternité si tu n'envisages pas la question religieuse avec assez de sérieux pour cesser de faire de cette illusion ton culte et participer à cette façon de se moquer de Dieu. La religion n'est pourtant pas pour faire ici-bas une carrière heureuse et prospère ; elle est pour l'autre vie ; son sérieux se fonde dans l'au-delà<sup>1536</sup>. »

Kierkegaard appelle les hommes à le lire et à se sentir concernés, par le biais du sérieux de l'existence. Il ne saurait être pris comme un simple écrivain duquel on fait une analyse ou un commentaire de texte, puisqu'il veut faire comprendre que tous sont soumis à la même épreuve - exister - mais pas aux mêmes épreuves. Tous ont un destin similaire en face de Dieu, suivant des embûches existentielles différentes. Il faut que le lecteur de ses écrits agisse en vue de son salut dans l'éternité et ne soit pas simple public ou consommateur passif. Le christianisme n'est pas « un calmant<sup>1537</sup> », il doit être un puissant réactif, un excitant qui pousse chacun à se surpasser et à viser l'excellence à travers le devenir individu. L'opprobre sera jetée sur quiconque tentera de s'élever vers le divin en se distinguant de la masse des millions de médiocres. Cette fois-ci, le solipsisme n'est pas un écueil, mais le mode opératoire vers le salut. « Si donc un Individu ne se contente pas de ce genre de félicité et n'y trouve pas l'apaisement, toute la masse se tourne contre lui au commandement des parjures et le déclare un égoïste, un terrible égoïste qui refuse d'être comme les autres<sup>1538</sup>. » Si les hommes cherchent la tranquillité et le bonheur dans le monde de la chrétienté, celui qui veut préparer l'éternité en tant qu'individu doit au contraire affronter l'ennui et le dégoût

---

1535 *Ibid.*, p. 271.

1536 *Ibid.*, p. 276.

1537 *Ibid.*, p. 278.

1538 *Ibid.*

profond du monde. La facilité est ce que cherche l'homme par nature profonde, le christianisme quant à lui est tout l'inverse, soit la difficulté. « Sois plat - et tu verras toutes les difficultés s'évanouir<sup>1539</sup>. » Kierkegaard rappelle des temps passés où les hommes avaient une conviction et des principes inaliénables qui dirigeaient leur vie et conditionnaient leurs actes. On peut rétorquer à loisir que ces temps n'ont jamais existé, mais il fait probablement allusion aux récits mythiques, au Nouveau Testament et à l'esprit chevaleresque ou d'abnégation, dont de rares chevaliers de la foi sont encore susceptibles de faire preuve. Dans la société du XIX<sup>e</sup> siècle, Kierkegaard ne voit plus d'imitateur du Christ. Plus aucun homme en-dehors des sacrifiés, similaires aux martyrs, n'a le courage d'imiter le Christ et de devenir Individu par lui-même. Le caractère agréable de la vie ne peut se traduire que par le désir ardent d'être comme les autres, dans la masse, dans la sphère générale. Dans la section suivante apparaît la critique devenue célèbre des prêtres qui sont accusés de cannibalisme. « Je vais montrer que les prêtres sont des cannibales, et qu'ils le sont d'une façon bien plus abominable<sup>1540</sup>. » Le Christ n'a demandé qu'une seule chose d'après la théologie kierkegaardienne : l'imitation. Mais le prêtre n'en fait rien. Il se cache derrière ses études, son intelligence et une exégèse fallacieuse pour imposer un dogme perverti qui cherche la facilité. « Autrement dit : ne pourrait-on convertir les magnifiques imitateurs en argent, les manger, vivre avec femme et enfants de les manger<sup>1541</sup>. » Le destin des magnifiques, héros et martyrs est limpide :

« O morts magnifiques, votre destin en ce monde de bêtes qui, *a parte potiori* [au sommet], est appelé monde de l'homme, votre destin après votre mort comme pendant votre vie est d'être mangés : vivants, vous êtes dévorés par la vermine des contemporains et finalement vous êtes mis à mort ; une fois morts, ces vrais cannibales que sont les prêtres s'emparent de vous pour vivre de vous manger<sup>1542</sup>. »

Le prêtre n'a pas l'excuse de la vie tribale à l'état de nature, il a fait des études et vit dans une société où le cannibalisme est un crime majeur et un tabou sociétair. Le cannibale mange souvent son ennemi<sup>1543</sup>, tandis que le prêtre feint la dévotion et mange les morts de façon indifférenciée. Il va jusqu'à feindre l'amitié la plus totale envers ceux qu'il dévore. Le cannibale mange rapidement,

---

1539 *Ibid.*, p. 281.

1540 *Ibid.*, p. 283.

1541 *Ibid.*

1542 *Ibid.*, p. 284.

1543 Ce n'est pas systématique contrairement à ce qu'affirme Kierkegaard, mais on lui pardonnera volontiers cette généralisation tant l'argument est virulent et saisissant.

contrairement au prêtre qui organise méthodiquement son cannibalisme pour se sustenter des hommes dans la durée, ce qui se traduit par un profit croissant d'argent, de biens matériels et de prestige. « Et tout cela, grâce aux souffrances des magnifiques, du sauveur, de l'apôtre, du témoin de la vérité ; c'est d'eux que le prêtre vit et se nourrit, d'eux qu'il rassasie les siens en jouissant allègrement de la vie. Il garde ces magnifiques dans le saloir<sup>1544</sup>. » Le prêtre, s'il n'est pas un scélérat dès le départ, a d'abord honte, puis il parvient à faire taire la voix du Christ dans son intériorité et finit par se convaincre lui-même qu'il est un témoin de la vérité, et la société l'enterrera comme tel. Le Nouveau Testament délivre la vérité qui se révèle dans l'intériorité. Le mouvement qu'opère alors le croyant est celui de la foi et plus son degré d'acceptation de la souffrance est élevé, plus l'intensité de sa foi sera grande. Les vrais témoins de la vérité ont versé leur sang et sacrifié leur vie au nom du christianisme. Mais le prêtre cannibale n'en a cure, il a trouvé des solutions pour contourner les problèmes et les sacrifices du christianisme. « En revanche, le prêtre trouve un moyen de vivre ( opposé à la souffrance, au sacrifice constituant la preuve ) en puisant dans la vie des hommes qui ont tout sacrifié, risqué leur sang et leur vie pour le christianisme, la preuve de sa vérité<sup>1545</sup>. » Kierkegaard va jusqu'à affirmer qu'il conviendrait d'arrêter les prêtres et de les enfermer comme les voleurs pour des délits similaires, puisqu'ils s'emparent de ce qui est aux magnifiques. « Il les vole ainsi ; puis il trompe le simple et la foule incapables de dévoiler son trafic et de voir qu'il prouve la vérité du christianisme en le réfutant du même coup<sup>1546</sup>. » Les hommes ont tendance à croire les prêtres parce qu'ils constatent qu'ils font du profit, et par imitation, pensent pouvoir en bénéficier aussi. Mais il n'en est rien, comme un coursier ou un collecteur d'impôt qui transporte une somme colossale qui ne lui appartient nullement. Le dernier numéro de *l'Instant* poursuit dans cet ordre d'idée en introduisant la notion de poudre aux yeux. « Elle consiste en ceci : ce qui semble servir un but supérieur, l'infini, l'idée, Dieu, apparaît à l'examen comme servant le fini, le mesquin, le profit. Et c'est un art que l'évêque Mynster pratiquait avec une magistrale virtuosité<sup>1547</sup>. » Il s'ensuit une critique à la fois de Mynster et de son successeur Martensen, toujours fondée sur les mêmes arguments : « [...] tout effort en vue de l'infini se mesure au salaire et aux avantages matériels, règle qu'un autocrate a aussi toute raison de tenir pour la seule recevable ; car il est très facile, par trop facile de mater et réduire qui s'y plie<sup>1548</sup>. » Kierkegaard met en avant la naïveté des chrétiens du dimanche et l'hédonisme de Mynster. Il met ensuite en lumière l'opposition qui subsiste

---

1544 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, *L'Instant*, 1855, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 285.

1545 *Ibid.*, p. 286.

1546 *Ibid.*, p. 287.

1547 *Ibid.*, p. 291.

1548 *Ibid.*, p. 292.

entre le fait de recevoir la foi les uns des autres et sa propre conception théologique. Les millions de chrétiens ne peuvent se reconnaître les uns les autres que dans la médiocrité de la chrétienté. Kierkegaard maintient que dans le Nouveau Testament, il n'est pas question de s'accorder une gloire mutuelle, mais bien de souffrir à cause des autres. Tolérer la souffrance engendrée est une manière de définir la foi. Le mouvement suivant est ouvertement solipsiste et Kierkegaard ne saurait s'en défendre, avec la meilleure volonté ou avec la pire mauvaise foi du monde. « L'espèce de passion requise pour avoir, dans le plus complet isolement où il s'oppose aux hommes, uniquement à faire avec Dieu (et c'est tout ce que Christ entend par croire ; et c'est aussi pourquoi, s'opposant à « la gloire qui vient des hommes », verset 41, à la gloire que l'on reçoit les uns des autres, il parle de « chercher la gloire qui vient de Dieu », verset 44<sup>1549</sup>), ce genre de passion ne se rencontre plus<sup>1550</sup>. » Un prédicateur ne doit jamais prêcher pour l'élévation de ses ouailles, ce message est contraire au christianisme et typique de celui des prêtres. Un fou épris de mystique ne fait qu'effleurer le message du Nouveau Testament et ne sera pas apprécié de la foule. Kierkegaard traite la chose par l'extrême et affirme que celui qui prêche le christianisme authentique sera toujours détesté et vilipendé par ses pairs. « Mais quand un homme prêche le christianisme de telle sorte que la réplique est celle-ci : « Effacez cet homme de la surface de la terre, il ne mérite pas de vivre » : sache qu'il s'agit alors du christianisme du Nouveau Testament<sup>1551</sup>. » Un vrai chrétien encourt, toujours selon Kierkegaard, la peine de mort s'il dénonce l'égoïsme des hommes et parle au nom de la vraie foi qui impose le renoncement, le dénuement, le sacrifice et la haine de sa condition d'homme au nom de l'amour du divin. La perfectibilité que la chrétienté s'est appropriée comme concept pseudo religieux est aussi un mensonge éhonté, car elle permet de tout mal faire, avec la garantie que dans l'éternité, nous aurons justement tout le temps de mieux faire ! Cette notion de perfectibilité a insidieusement permis de séculariser le christianisme et de lui faire perdre encore de sa puissance originaire. La chrétienté se félicite alors de l'abolition des persécutions et s'engage tout naturellement vers la mondanité hypocrite, puis vers la recherche de profit, sans plus nullement questionner le message premier du christianisme duquel elle s'éloigne de plus en plus, jusqu'à s'y opposer. Le christianisme ne peut être embrassé gratuitement, il est un don qu'on ne reçoit pleinement qu'avec des obligations. « Si l'on veut, le christianisme est un présent légué par testament du sauveur du monde à l'humanité. Mais il y a une obligation ; en matière de christianisme, la situation est la suivante : le don et l'obligation sont en exacte réciprocité ; le

---

1549 Il s'agit de Jean (5,41) et de Jean (5,44).

1550 Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, *L'instant*, 1855, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, p. 294.

1551 *Ibid.*, p. 295.

christianisme est un présent dans l'exacte mesure où il est une obligation<sup>1552</sup>. » La chrétienté se contente quant à elle de prendre l'héritage et de louvoyer vis-à-vis des obligations. Le baptême fait office d'obligation minimaliste alors même qu'il a été déchu de toute signification. Kierkegaard le rappelle encore, la vraie obligation est l'imitation du Christ. Sur le brouillon du 29 mai 1855, il s'explique alors au sujet de l'instant. On pourrait le penser comme instant d'inspiration littéraire de pur génie, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. L'instant est une éclosion de l'éternité pour l'auteur croyant. « En vérité, la foi, si profondément méprisée par la sagesse du monde, ou tout au plus affublée de solennelle rhétorique dominicale, la foi et la foi seule est la possibilité de l'instant<sup>1553</sup>. » Kierkegaard revient sur une affirmation qui lui tient particulièrement à cœur et qui subitement devient plus profonde et polysémique. Il écrit qu'il n'est pas chrétien. Le lecteur pourrait légitimement être au comble de la stupeur s'il prenait la phrase au pied de la lettre. Cela mérite par conséquent une analyse à de multiples niveaux. Kierkegaard se refuse à être un faux chrétien, soit un chrétien de la chrétienté du clergé. Ensuite, il y a un aveu d'impuissance quant au fait d'être un véritable chrétien. Il ne saurait être chevalier de la foi, il n'est que chevalier de la résignation infinie. Enfin, par l'écriture, il se voit investi d'une mission divine « toute spéciale<sup>1554</sup> » pour éveiller les esprits à la critique de la chrétienté. Il qualifie d'ailleurs sa tâche de socratique, comparable à une maïeutique du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle qui se traduit par une révision de la notion « de la condition du chrétien<sup>1555</sup> ». C'est précisément parce que Kierkegaard refuse de se qualifier de chrétien que ceux qui le proclament haut et fort ne peuvent se débarrasser de lui et de ses écrits critiques. Cette démarche est identique à celle de Socrate qui se proclamait ignorant plutôt que savant. Kierkegaard prétend également que nul de ses contemporains ne saurait donner une critique pertinente de son œuvre tant sa démarche est unique. Voilà encore un bel exemple de fierté solipsiste, même si l'histoire donne raison à l'auteur devenu au plus haut point Individu et Unique. « Non, pas un seul de mes contemporains ne saurait fournir une critique de mon travail<sup>1556</sup>. » Kierkegaard précise et écrit tout simplement qu'on ne peut procéder par analogie historique pour le comparer, tout simplement parce qu'il n'est pas « comme les autres<sup>1557</sup> ». Mais il reste intimement convaincu que tous ses tourments sont autant de témoignages de l'amour divin qui en a fait un sacrifié, un être à part, investi d'une mission sacrée, un individu exceptionnel et Unique toujours en devenir, en vue de l'éternité.

---

1552 *Ibid.*, p. 297.

1553 *Ibid.*, p. 299.

1554 *Ibid.*

1555 *Ibid.*, p. 300.

1556 *Ibid.*, p. 302.

1557 *Ibid.*, p. 304.



« Car c'est dans des tourments comme les miens qu'un homme acquiert la capacité de supporter d'être un sacrifié ; et la grâce infinie qui m'a été et m'est accordé, c'est d'être destiné à être un sacrifié, d'y être voué, certes ; et de plus, sous l'influence combinée de la toute-puissance et de l'amour, d'être destiné à devenir capable de soutenir que c'est là le suprême degré de grâce que le Dieu d'amour peut montrer à quelqu'un et par suite, uniquement à ceux qu'il aime<sup>1558</sup>. »

L'amour de Dieu se traduit par le sacrifice et s'oppose totalement à toute forme de profit dans le monde réel. Encore une fois les prêtres sont les pires des hommes puisqu'ils tentent de tirer profit et de faire commerce de la relation des hommes à Dieu. Le Nouveau Testament est pour tous, à condition de se haïr soi-même et d'accepter tout destin et toute souffrance. Kierkegaard à la fin de sa vie ne se défait résolument pas de la martyrologie. Il exhorte enfin l'homme du peuple à fuir les prêtres coûte que coûte, même s'il ne comprend pas tous les enjeux théologiques et philosophiques. Dans les derniers fragments de brouillons, Kierkegaard formule encore avec humour et ironie des critiques sur les prêtres toujours aussi cinglantes, allant jusqu'à suggérer de ne pas enterrer les prêtres en terre chrétienne. Le prêtre permet à toute la communauté de déverser son hypocrisie sur lui et Martensen est appelé Sa Sainteté par pur mépris. C'est ainsi que Kierkegaard achève son œuvre, par une exhortation sur les derniers fragments de brouillon retrouvés. Il s'agit une fois encore à travers le filtre de l'ironie, d'un appel à devenir individu au sens le plus fort et le plus intériorisé du terme. « Dieu soit en aide à celui qui n'a ni prédécesseur ni successeur ; pour lui, en vérité, la vie devient ce qu'elle doit être selon la volonté du christianisme : un examen où il est impossible de tricher<sup>1559</sup>. »

---

1558 *Ibid.*, p. 304.

1559 *Ibid.*, p. 313.



# Conclusion

Gérard Bensussan affirme que le Je d'Épictète envisagé comme une citadelle intérieure n'existe pas. C'est pourtant bien un moi de cet ordre auquel les solipsistes aboutissent, même si tout l'édifice n'est que pure fiction ou que le solipsisme ne saurait jamais être intégral. Qui plus est, la philosophie adore expliquer une notion par son contraire ou par ce qui lui est essentiellement opposé. Dans le cadre du solipsisme, nous avons très largement abordé la question des rapports à autrui et de l'amour en particulier, notions que le solipsisme devrait amener à ignorer, mais dont la réflexion sur nos trois auteurs ne saurait décidément pas se dispenser. Conséquemment à notre développement et pour parvenir à une vision satisfaisante et consensuelle à leur sujet, nous affirmons que Kierkegaard est un auteur à la pensée existentielle mais pas un existentialiste, même s'il influencera tout l'existentialisme en tant que père fondateur. Sade quant à lui crée bien une pensée de l'individu unique mais pas unilatéralement de l'Unique au sens stirnérien. Enfin, Stirner est un pionnier de l'anarchisme individualiste de gauche, même si l'on peut considérer qu'il n'est pas lui-même anarchiste, à l'instar de Kierkegaard avec l'existentialisme. Nous pouvons dorénavant répondre à la problématique énoncée dans l'introduction, à savoir : y a-t-il un solipsisme dans la pensée de chacun des auteurs, et si c'est bien le cas, quelle en est la teneur ? Nous annonçons dans l'introduction avoir l'intention de commencer par présenter Stirner, nous faisons de même dans le propos final pour statuer sur le solipsisme dans la pensée stirnérienne.

Stirner porte un intérêt particulier à l'éducation dont il affirme qu'elle doit préparer l'enfant à une vie d'adulte libre dès le jeune âge. Le moi connaît une croissance jusqu'à l'âge adulte, puis le sujet se préoccupe de son devenir individu. Stirner oppose l'éducation au simple dressage, insistant sur l'importance de l'indépendance octroyée dès le départ à l'élève, mais l'État ne l'entend pas de cette oreille et essaie de formater la jeunesse par le biais de l'école, pour rendre les étudiants serviles et ne pas laisser mûrir des idées subversives dans de futures têtes agitées. Pour Stirner, rien n'est sacré et rien n'est supérieur à l'individu et au moi. Le ton est donné très rapidement dans la première partie de *L'unique et sa propriété*. Le moi est sa propre cause, son propre fondement, et il se défait du manichéisme hérité de la tradition chrétienne. Stirner décrit la trajectoire typique de la vie d'un homme qui commence avec l'enfance, passe par le stade du jeune homme et se conclut sur les préoccupations de l'homme adulte. Dans les trois cas, la perspective et

le regard porté sur le monde changeant considérablement. Le moi stirnérien est composé à égale mesure du corps et de l'esprit. L'esprit n'a pas de primauté et Stirner laisse d'ailleurs entendre que c'est le corps qui est premier dans ce duo. Stirner dénonce unilatéralement tous les fanatismes, qu'ils soient religieux ou doctrinaires, et rejette la morale chrétienne qui est devenue au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle une morale bourgeoise. De la même façon, Stirner rejette toutes les idées fixes qui réduisent la liberté de l'individu, surtout quand elles sont imposées de l'extérieur, d'abord par dressage, puis par pression sociale et par héritage des mœurs et des croyances du passé. Stirner n'a aucune confiance en la nouvelle classe dominante, à savoir celle des libéraux, les bourgeois devenus de bons citoyens, les meilleurs des citoyens. La lutte des classes apparaît donc comme une notion à part entière de la pensée stirnérienne, même si l'expression est peu employée comme telle dans ses écrits. Stirner se conçoit lui-même comme un prolétaire et s'inscrit du côté du peuple. Un solipsisme moral modéré émerge alors, en même temps que Stirner développe la notion de propriété. La notion d'Unique voit ensuite le jour. Elle n'est pas pure pensée et l'individu refuse en tant qu'Unique de dissoudre son unité pour des motifs extérieurs. L'égoïste prend conscience de la valeur et des capacités de chacun, en commençant par lui-même. Stirner incite directement et sans concession chaque sujet à advenir à lui-même sans passer par Dieu ou se laisser influencer de l'extérieur. L'amitié de Stirner avec Bruno Bauer mérite d'être relevée. Selon Stirner, pour qu'un homme soit génial, il est nécessaire qu'il sorte de la religion, ce qu'ils firent tous les deux. La théologie est devenue une science comme les autres, une discipline universitaire qui doit faire face aux critiques. L'homme véritable que vise Stirner est supérieur au chrétien. L'individu doit réapprendre à aimer le terrestre, plutôt que de lui préférer l'après-vie qui est une croyance chrétienne détournée par l'Église et par l'État pour maintenir les hommes dans la croyance et la crainte. Stirner invite le lecteur à ne pas être qu'un simple personnage de roman creux et incapable d'évoluer. Même une fois devenu l'Unique, l'individu doit se focaliser sur son devenir. Celui-ci est conditionné par la particularité que l'individu ne doit jamais cesser d'afficher et de revendiquer si l'on cherche à la réduire. Stirner est en fait un penseur de la particularité plutôt que de la liberté, du fait que cette dernière est trop vague et illusoire. Ceci fait parfaitement les affaires conceptuelles fallacieuses des libéraux qui ne voient qu'une essence en l'homme et jamais d'individu concret. L'Unique se détache totalement de la fausse volonté collective, et fait du général un concept vide de sens. Le moi doit être l'institution qui décide ultimement de tout. Stirner atteint à cet instant précis dans *L'Unique et sa propriété* le moment le plus intense de son solipsisme moral théorique. Mais celui-ci ne fait que montrer jusqu'où l'individu doit être prêt à aller pour défendre sa particularité, et n'est en aucun cas une incitation au sadisme ou au meurtre par simple amusement. L'État, qui est

toujours un oppresseur et tente de réduire à néant la particularité des individus pour les assujettir, essaie d'agir comme un père avec les citoyens et de censurer leur conduite. L'individu doit essayer par tous les moyens de ne pas être sous la férule de l'État-papa. Stirner aimerait qu'il y ait moins de lois et de tribunaux, au profit d'un droit à se défendre soi-même dont la méthode et le détail ne sont pas énoncés. Ce droit est essentiellement défensif, concerne le plus souvent la propriété et n'est pas une invitation à agresser autrui ouvertement. La propriété devient une notion à la fois littérale et figurée. C'est le monde entier qui appartient à l'égoïste. Cette affirmation constitue une nouvelle pointe solipsiste, mais est implicitement une invitation adressée à chaque homme à devenir égoïste pour améliorer sa condition. Stirner souhaite d'ailleurs responsabiliser les prolétaires et les amener à l'état de majorité. Il propose l'association comme système d'union libre des hommes. Si la possibilité du meurtre est ouvertement évoquée, l'acte n'a pas de sens en lui-même. C'est l'égoïsme qui est magnifié jusqu'au solipsisme psychologique et moral à travers cet exemple ultime. Chacun doit devenir Unique par ses propres moyens, il n'y a pas de voie toute tracée ou de recette miracle - sauf dans la désacralisation - ni de concept d'individu généraliste. L'Unique ne peut être que particulier. C'est à cause de la difficulté de l'entreprise que seul un petit nombre peut devenir Unique, idée reprise par Kierkegaard et Sade avec respectivement l'individu et le libertin. Marx, quant à lui, adresse une critique acerbe à Stirner et essaie de le décrédibiliser par tous les moyens, ce qu'il ne parvient pas à faire. Stirner deviendra pour une période donnée l'ennemi désigné des communistes. Il est vrai que *L'Unique et sa propriété* pourrait être enrichi par plus d'éléments historiques et économiques, mais il s'agit avant tout d'un traité de philosophie. Les trois auteurs étudiés ont un point de vue convergent autour d'une idée de révolte d'abord individuelle, puis potentiellement collective. L'individu doit mener sa propre existence et est libre de ses engagements collectifs. Il peut choisir de militer ou de s'abstenir. Il y a une distinction entre le bon égoïsme de l'Unique et le mauvais égoïsme qui tombe dans la bestialité, l'hédonisme et le solipsisme, ce que font les libertins de Sade. Le discrédit est jeté sur l'individualisme tel que pratiqué par les masses. L'amour, pourtant de prime abord si noble et désintéressé est en fait, dans la conception stirnérienne, un outil de l'État pour contrôler le peuple. Toutefois, l'existence d'un amour authentique entre deux êtres reste possible. L'amour stirnérien véritable est désacralisé, mélange de sentiment et d'intérêt égoïste. Progressivement, un égoïsme méthodologique qui peut conditionner toute l'existence est élaboré. Stirner veut abolir les rapports d'autorité verticaux dans la société, au profit d'une organisation aussi horizontale que possible. *L'Anticritique* permet de préciser plusieurs éléments cruciaux. D'abord, l'égoïsme n'a rien à voir avec l'amour et ne l'exclut pas. Ensuite, l'Unique est indicible et l'égoïsme stirnérien n'a rien à voir avec la basse prétention. Enfin, Stirner

donne des précisions sur la notion d'association qui consiste en des rapports humains désacralisés et en-dehors de l'influence coercitive de l'État. Les rapports humains sont du point de vue stirnérien toujours motivés par l'égoïsme et l'intérêt, ce qui n'est pas un mal, mais un état de fait. L'association permet - au moins momentanément - à la particularité de chaque individu de s'exprimer plus librement que dans des rapports arbitrés par une institution ou une idée fixe imposée de l'extérieur. La conceptualisation de l'homme, l'humain, l'humanité, etc... détruit l'individu et la particularité de chacun. L'Unique est inexprimable mais garde le langage pour communiquer avec autrui. L'amour est partage de chair et d'esprit entre des individus qui aiment la vie sous ces deux aspects. L'égoïsme stirnérien est émancipateur. Il n'est pas un hermétisme et un rejet du monde. Il semble qu'une majorité se prononce contre le solipsisme chez Stirner. L'individualisme débridé qu'on lui reproche souvent peut être compris plutôt comme une philosophie sociale.

« *Die Gesellschaft ist unser Natur Zustand*<sup>1560</sup>. »

*La société est notre état naturel.* (Notre traduction).

La formule d'égo hédoniste est à nuancer. Il est tout de même très éloigné de l'égo sadien. Nous tranchons sur la question comme suit : Stirner est non solipsiste, mais s'il en fait momentanément preuve au niveau moral, c'est pour montrer les confins de l'égoïsme que l'Unique peut atteindre si l'on attende à sa particularité. Stirner est matérialiste et égoïste, et son matérialisme le prémunit d'ailleurs du solipsisme, parce qu'à aucun moment il n'est question de remettre en cause l'existence du monde, des choses ou des autres hommes. La position de l'auteur sur la question est claire : son égoïsme n'a rien à voir avec la solitude, ni avec l'amour, ni avec le solipsisme.

Le marquis de Sade, pour sa part, a une vision du monde déchirée par la lutte entre le vice et la vertu. Les libertins favorisent le vice et l'ensemble de l'œuvre laisse entendre sans ambiguïté que le vice est supérieur à la vertu. Le libertin suprême est d'ailleurs une femme, en la personne de Juliette. Le libertin résiste aux afflictions psychologiques, comme l'angoisse et le désespoir mais sombre dans une certaine psychopathie. Le ministre Saint-Fond exprime le désir de devenir unique des libertins, mais échoue en tant que personnage dans cette entreprise. L'égoïsme est mis en valeur comme moteur premier de l'existence. Sade désacralise tout, y compris la royauté dans la forme finale de sa pensée. Le pape lui-même est destitué de ses privilèges illusoires, mais il faut bien souligner que ce dernier est aussi un libertin et ment donc allègrement sur ce qu'il est

---

1560 Max Adler / Pierre Ramus, *Stirneriana 22, Widerreden, Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners, Max Stirner, EE* p.372, Verlag Max-Stirner-Archiv Leipzig, 2005, p. 108.

supposé être et sur la fonction chrétienne d'autorité qu'il est censé endosser. Les libertins expriment un désir constant de réguler l'espèce humaine en réduisant le nombre d'hommes sur Terre au nom de la nature. Juliette peut être comprise comme un homme, une femme, un surhomme, une sur-femme. Elle est en fait un androgyne qui cumule les avantages des deux sexes. Son caractère hybride permet de mettre le doigt sur l'importance incontournable du mécanicisme dans l'anthropologie sadienne. Les corps souffrent, en particulier ceux des femmes. Il y a une tension entre la répétition inlassable et l'innovation des actes lubriques. L'univers infini est la source d'inspiration dégénérative du désir infini. Il y a une tension entre la remplaçabilité organique des corps et l'irremplaçabilité des individus uniques tournée en dérision par la nature qui renforce encore la posture mécaniciste des libertins. Il y a une pluralité de sens du néologisme qu'est l'isolisme qui se trouve renforcé par le mécanicisme. L'amour est unanimement rejeté par les libertins. En plus de la faiblesse que l'amour engendre pour les libertins, ils ont encore moins besoin de s'aimer du fait de leur nature mécanique. La pensée de Sade évolue grandement dans le temps, notamment au niveau de la politique. Il entretient une inimitié particulière pour les hommes de loi qui font respecter des lois injustes plutôt que l'ordre naturel. Sade est un auteur qui se méfie de la technique et de l'industrialisation. La technique, et pire encore, les balbutiements de la technologie avilissent l'homme en l'éloignant toujours plus de la nature. Si Sade meurt au début du XIX<sup>e</sup> siècle, son attitude est néanmoins résolument anti-anthropocène avant l'heure. Pour en venir à son autre héroïne célèbre, l'histoire de Justine est ambivalente. À bien des égards, Sade manie le récit pornographique et terrifiant pour parvenir à un éveil général des consciences. Justine est dans son propre solipsisme, du fait qu'elle prend la vertu pour une idée fixe indépassable. Il n'y a pas de réconciliation ou de compromis possibles entre le vice et la vertu. Les moines sont les pires des libertins, faisant exactement l'inverse de ce qu'ils sont supposés faire. Il n'y a pas plus athées que les religieux dans les récits sadiens. Justine sert à la fois à dénoncer les injustices et à faire comprendre que la vertu n'est pas faite pour la réussite dans un monde vicieux. Politiquement, Sade est partagé, mais il recourt très vite à l'ironie. La république ne dispose que d'une voie très étroite pour réussir après la monarchie et le régicide, et il ne semble pas réellement y croire. En essayant de faire de la république un paradis libertin chimérique, Sade la désavoue complètement et la tourne en ridicule. L'individu de Sade n'est pas fait pour vivre en groupe s'il agit en plein jour. Tout doit être dissimulé pour que l'édifice social tienne. Une république de libertins agissant librement est impossible, puisque tous agissent contre tous de par leur solipsisme. Dans *Les 120 journées de Sodome*, les libertins expriment la nécessité de se décider unilatéralement pour le vice ou la vertu, il n'y a pas d'entre-deux possible. Le duc de Blangis est dans un solipsisme psychologique intégral.

Tout ce qu'il fait ou décide est bon, tout ce qui le contredit ou l'entrave est mauvais. La jouissance des libertins provient de l'inégalité entre les hommes en leur faveur, autrement dit du malheur et de la souffrance d'autrui, du blasphème et des violences sexuelles. La théâtralité du récit est un autre aspect important de la littérature sadienne. L'action s'enferme dans un microcosme qui devient la seule réalité en suspendant tout ce qui peut se passer ailleurs, ou en le traitant comme futile en comparaison du récit. Durant ces scènes pornographiques théâtralisées, le libertin a le monopole de la parole. Elle est une transmission à l'attention des autres libertins, mais reste de nature intrinsèquement solipsiste. Le positionnement éthique de Sade est amoral et à forte tendance immorale. Devenir individu pour Sade implique une collision avec la société et une radicalité du moi. Le solipsisme du libertin le préserve au moins de l'hypocrisie ambiante, et de la politique en particulier. L'écriture maintient une distance avec le lecteur qui est salutaire pour Sade, tant littérairement que personnellement, tant il est peu enclin à s'engager émotionnellement. Sade prend la subjectivité de chaque libertin pour un modèle qui essaie de forcer l'humanité à le prendre pour universel. Le libertin tue principalement des faibles et des vertueux, parce que la particularité des victimes qu'il choisit est gâchée ou inexploitable. Le libertin finit par être écrasé par la nature elle-même, car elle empiète sur sa liberté. Lorsqu'il se rebelle contre elle par la violence en l'outrageant, il échoue. Le libertin doit réaliser qu'il n'est pas lié à la nature qui n'a fait que le créer. Elle ne peut réellement le contraindre à agir et n'a aucune conscience ou intention propres. Le libertin devient alors définitivement son seul maître. L'apathie est la destination finale du libertin, mais il y a très certainement encore un dépassement possible. Peut-être que Sade l'a effectivement envisagé dans *Les journées de Florbelle* qui furent détruites. Sade est un auteur matérialiste dont les personnages pratiquent un solipsisme total de nature psychologique. Cela est loin de gêner le divin marquis. Pour Sade, cet égoïsme solipsiste est la bonne marche à suivre pour devenir pleinement individu. Ce choix est totalement délibéré.

L'accusation de solipsisme peut paraître triviale, complètement inappropriée dans le cas de Kierkegaard, qui n'est pas aussi furieux que Stirner et Sade. Pourtant, il n'en est rien, la radicalité de l'auteur n'est pas à sous-estimer. La caricature du *Corsaire* met en lumière un véritable problème de nature solipsiste dans la pensée de l'auteur danois. Il insiste particulièrement sur la notion de contemporanéité au Christ et invite chaque croyant à s'y livrer le plus possible. Le silence est extrêmement important pour le développement de l'intériorité. Cependant, il y a un silence propre à la foi et un silence démoniaque pratiqué par les affligés qui n'osent pas exprimer leur souffrance. La transmission de la foi est problématique et le catéchisme inutile. Il est impossible



d'apprendre la foi d'un autre homme, chacun doit lire la *Bible* soi-même pour y parvenir. Kierkegaard élabore de nombreuses notions intéressantes, comme le paradoxe, le scandale, l'incognito et l'Homme-Dieu dans *L'école du christianisme*. Elles servent au développement de l'intériorité et doivent être comprises personnellement par l'individu. La philosophie des stades montre le cheminement de l'individu vers la foi. Dans le stade esthétique, le séducteur égoïste est un personnage particulier. Son amour est factice et solipsiste, il se rend amoureux pour mieux duper la jeune fille et ressentir un tourbillon émotionnel qui lui permet d'agir. Job est un autre personnage important, car il met en évidence ce qu'est une épreuve individuelle existentielle. Il a son épreuve à surmonter, et elle est irrémédiablement la sienne. En y parvenant, Job devient le deuxième chevalier de la foi, aux côtés d'Abraham. L'existence du chrétien authentique ne saurait être intérieurement paisible. Elle sera notamment assaillie par l'angoisse et le désespoir. Tous deux peuvent néanmoins être vaincus par l'intériorité, le sérieux et la certitude intérieure trouvée dans la foi. Le désespoir n'en finit malheureusement pas de frapper et de recommencer. Le moi finit par comprendre sa part positive intrinsèque, du fait que chaque chrétien l'éprouve pour avoir la possibilité d'advenir à lui-même. Le désespoir est finalement vaincu par la croyance au pardon et par l'abandon de l'orgueil dans l'attitude du moi face à Dieu. L'individu est libre de choisir, grâce à la connaissance, de revenir - ou non - malgré tout vers la foi. Dans sa confrontation à la pensée kierkegaardienne, Levinas dénonce l'excès d'intériorité manifeste, au détriment de l'extériorité, mais sans l'accuser directement de solipsisme. Il s'oppose strictement à la suspension téléologique de l'éthique, qui est non seulement solipsiste, mais également monstrueuse. Il dénonce aussi l'amour kierkegaardien si le prochain n'est qu'un prétexte pour l'acte de foi, plutôt qu'un individu à part entière. Enfin, Kierkegaard procède indirectement à sa propre auto-critique en mettant en évidence l'hermétisme qui est une mauvaise application de ce que permet l'intériorité. Dans *Les œuvres de l'amour*, Kierkegaard fait coïncider l'amour du terrestre et du divin qui proviennent tous les deux de Dieu. La tentative d'ouverture vers l'extériorité est manifeste et sincère. Le concept d'incognito est d'abord appliqué à Dieu descendant sur Terre, puis à tous les chevaliers de la foi, lorsqu'ils sautent et atterrissent en toute discrétion. La réconciliation entre l'intériorité et l'extériorité n'est que temporaire. Il y a un durcissement du clivage entre le général et le religieux. Néanmoins, l'effort kierkegaardien est toujours palpable. L'amour se reconnaît à ses fruits, donc en actes et en paroles dans le monde, et pas uniquement dans l'intériorité. Kierkegaard propose une sortie du général en tant que mondanités, pour que l'individu puisse redécouvrir par lui-même la véritable force de l'éthique, de l'amour et du religieux. L'amour s'oppose néanmoins très fortement à sa tendance prononcée pour la martyrologie. Si l'amour échoue dans le réel, il peut néanmoins aspirer à la

réussite dans l'éternité. Le problème de l'amour du prochain se pose à nouveau. Si cet amour est désincarné, alors le prochain n'est plus qu'une simple occasion de respecter le commandement divin et n'a plus aucune réalité individuelle ou tout simplement humaine vis-à-vis du sujet aimant. Il y a une possibilité de résolution du repli de l'intériorité qui se trouve précisément dans l'éthico-religieux. Cependant, seul le chevalier de la foi en est capable. Le chevalier de la résignation infinie qu'est Kierkegaard (ainsi que d'autres intellectuels) est incapable de se marier et de continuer à aimer Dieu. Il manque le lien entre l'amour terrestre et l'amour divin. Il n'est pas le seul à échouer. Adler n'y parvient pas mieux. Selon Kierkegaard, Adler aurait dû garder le silence jusqu'à être sûr du contenu définitif de sa révélation, avant de l'utiliser pour mettre à mal les institutions, quitte à perdre son poste et son salaire. Adler n'a fait que renforcer le clergé et a donc nui au christianisme au profit de la chrétienté. Le meilleur modèle reste donc toujours le Christ. Le disciple doit passer par l'épreuve pour renaître et advenir à lui-même. Le scandale est contrecarré par le paradoxe qui est le témoignage de l'amour divin. La contemporanéité s'adresse au moi qui doit décider s'il se cantonne à la raison ou choisit le chemin de la foi. Tous les individus sont égaux face au Christ. L'histoire n'y change rien. Il n'y a pas de disciple de seconde main en vertu de la contemporanéité. Kierkegaard emploie une affirmation très inhabituelle : la subjectivité est la vérité. L'homme est invité à dépasser l'éthique de la sphère générale au profit d'une éthique individuelle de l'intériorité dans son rapport singulier avec Dieu. La foi dépasse la raison et se concrétise en passant par l'absurde. Avec le primat de la subjectivité sur l'objectivité et le général, le problème de l'isolement se pose à nouveau. Il n'y a pas de transposition ou de communication des intériorités entre elles. Le dépassement de l'éthique et le saut de la foi mènent irrémédiablement à un solipsisme religieux. Le chevalier de la résignation infinie a au moins le mérite de retourner dans l'éthique, même s'il y est forcé. L'individu qui atteint son sommet est le chevalier de la foi, que presque nul homme ne peut devenir. La suspension téléologique de l'éthique n'est en fait qu'intériorisée, elle n'a pas d'effectivité dans le monde. Suspendre l'éthique, même intérieurement, n'est toutefois pas donné à tout le monde. Il y a une hiérarchie entre les hommes, comme chez Sade et Stirner. Pourtant, si cette suspension est bel et bien uniquement intériorisée, elle n'est par conséquent que pure fiction. Elle est elle-même partie prenante du solipsisme religieux. La foi est un rapport absolu à l'absolu, l'individu est nommé par Dieu qui se nomme et existe de lui-même. L'intégralité de la foi kierkegaardienne est à concevoir sans intermédiaire ni médiation. La volonté divine permet d'ailleurs la possibilité de l'héroïsme à l'individu, mais sans la reconnaissance dans le général. Il y a une convergence entre Kierkegaard et Stirner : l'État et le clergé sont des ennemis de l'individu. La pratique institutionnelle du pastorat est également soumise à critique par Kierkegaard. Le clergé devrait être repensé et

restructuré en excluant la hiérarchie et la rémunération. Dans la même optique, Kierkegaard rejette l'automaticité de l'être chrétien dans la société chrétienne. Devenir chrétien se mérite et n'est pas juste un statut administratif. Kierkegaard achève ses derniers écrits par une critique de l'hypocrisie théologique institutionnelle, et même indirectement, par une critique de la bourgeoisie. Il ne sort toutefois plus de la martyrologie dans les derniers écrits. Le célibat par choix est un glissement solipsiste supplémentaire au nom des écrits bibliques. Enfin, les propos de Kierkegaard se radicalisent totalement lorsqu'il traite les prêtres de cannibales et propose de les enterrer en terre non chrétienne. Dans les derniers fragments qu'il écrit, Kierkegaard déclare qu'il n'est même plus chrétien, et que par conséquent il peut continuer son entreprise de critique en tant que véritable croyant. La radicalisation du dernier Kierkegaard ne fait que l'emmener davantage vers un solipsisme de nature religieuse. Adorno comprend très bien cette faille solipsiste. « Pour [Kierkegaard], le monde des choses n'est ni propre au sujet, ni indépendant du sujet. Bien plutôt : il est supprimé. Il n'offre au sujet qu'une simple occasion pour l'action, une simple résistance pour l'acte de foi. En lui-même il reste accidentel et tout-à-fait indéterminé<sup>1561</sup>. » Après tout et par imbrication, Dieu est dans l'intériorité, qui est... dans Kierkegaard au centre du monde. Il devient malgré lui le contenant personnifié de Dieu. Kierkegaard devient solipsiste au moins dans les derniers écrits, bien que la tendance soit présente dès le départ dans ses travaux. L'importance de l'intériorité est trop grande par rapport à l'extériorité et à la réalité, aboutissant à un solipsisme d'ordre religieux, et parfois mystique. Kierkegaard n'est pas un mystique, mais l'intériorité concerne les mystères de la foi que seul l'individu connaît en son nom propre et dans l'isolement le plus total avec Dieu. La position de Kierkegaard au sujet du solipsisme est un profond désolément. Suite aux accusations de solipsisme, Kierkegaard a l'impression d'être incompris. La pensée kierkegaardienne a une forte tendance solipsiste, mais contrairement au libertin solipsiste de Sade ou à l'égoïste de Stirner, ce solipsisme conséquence de l'hypertrophie de l'intériorité, est involontaire.

Les trois auteurs se tiennent en-dehors de la sphère générale, et pas seulement Kierkegaard. Au sérieux kierkegaardien répondent la désinvolture stirnérienne et l'apathie sadienne. Notre travail de recherche connaît bien sûr des limites. D'abord, du fait de la taille limitée de l'écrit, ensuite par la nécessité de tordre la notion de solipsisme et de l'adapter aux auteurs. Il y a toujours la possibilité de récuser la présence du solipsisme dans leurs écrits, si l'on s'en tient à une définition stricte. Le solipsisme manifesté par les trois auteurs ne remet pas en question l'existence des objets

---

1561 Theodor W. Adorno, *Kierkegaard, construction de l'esthétique*, traduction d'Éliane Escoubas, Payot, Paris, 1995, p. 53.

extérieurs. Il a donc fallu chercher une extension plus grande à la notion qui s'est traduite par l'émergence d'un solipsisme psychologique, d'un solipsisme moral théorique et d'un solipsisme religieux. Quant aux possibilités d'ouverture du sujet, elles sont considérables, en commençant par convoquer plus de commentateurs et en exploitant les nombreux écrits non traités de Sade et Kierkegaard. Il est également possible de creuser la notion de solipsisme davantage et de prospecter la pensée d'autres auteurs pour y déceler sa présence.

Au terme du présent ouvrage sur l'individu et le solipsisme nous observons que : Kierkegaard interpelle les individus et leur pose la question : vous êtes donc si immatures que vous prétendez vous passer de Dieu qui se trouve pourtant dans l'intériorité de chacun ? Stirner rétorque : vous êtes donc si immatures que vous avez encore besoin de Dieu et de l'État ? Tandis que Sade affirme : Dieu n'existe pas, seule la nature met en branle un mécanisme humain qui finit par la dépasser en vertu de son libre arbitre. Je<sup>1562</sup> laisse donc le soin à Kierkegaard de prier, à Sade de ricaner et à Stirner de hausser les épaules.

---

1562 C'est à dire Ich, Moi, en Mon Nom Propre, l'Individu Marc Schaffner.

# Bibliographie

## Œuvres de Sören Kierkegaard :

S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 1, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1984, incluant :

*Quatre articles*, 1834-1836.

*Notre littérature de presse*, 1835.

*Des papiers d'un homme encore en vie*, 1838.

*La lutte entre l'ancienne et la nouvelle cave à savon*, 1838.

*Prédication de séminaire*, 1841.

S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 2, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1975, incluant :

*Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, 1841.

*Un article de Fædrelandet, Confession publique*, 1842.

*Johannes Climacus ou de Omnibus Dubitandum Est*, 1842-1843.

S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 3, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1970, incluant :

*L'Alternative*, Première Partie, 1843.

S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 4, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1970, incluant :

*L'Alternative*, Deuxième partie, 1843.

*Trois articles de Fædrelandet*, 1843.

*Post-scriptum à l'Alternative*, 1844.

S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 5, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1972, incluant :

*La Répétition*, 1843.

*Crainte et Tremblement*, 1843.

*Une petite annexe par l'auteur de la Répétition*, 1844.

S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 6, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1979, incluant :

*Deux discours édifiants*, 1843.

*Trois discours édifiants*, 1843.

*Quatre discours édifiants*, 1843.

*Deux discours édifiants*, 1844.

*Trois discours édifiants*, 1844.

*Quatre discours édifiants*, 1844.

*Épreuve homilétique*, 1844.

- S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 7, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1973, incluant :  
*Miettes philosophiques*, 1844.  
*Le concept d'angoisse*, 1844.  
*Préfaces*, 1844.
- S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 8, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1979, incluant :  
*Trois discours sur des circonstances supposées*, 1845.  
*Quatre articles de Fædrelandet*, 1845.  
*Un compte rendu littéraire*, 1846.
- S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 9, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1978, incluant :  
*Stades sur le chemin de la vie*, 1845.
- S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 10, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1977, incluant :  
*Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques, Volume I*, 1846.
- S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 11, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1977, incluant :  
*Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques, Volume 2*, 1846.
- S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 12, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1983, incluant :  
*Le livre sur Adler*, 1846-1847.
- S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 13, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1966, incluant :  
*Discours édifiants à divers points de vue*, 1847.
- S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 14, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1980, incluant :  
*Les œuvres de l'amour*, 1847.  
*La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, 1847.
- S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 15, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1981, incluant :  
*Discours chrétiens*, 1848.  
*La crise et une crise dans la vie d'une actrice*, 1848.  
*Monsieur Phister*, 1848.
- S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 16, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1971, incluant :  
*Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, 1848.  
*Deux petits traités éthico-religieux*, 1849.  
*La maladie à la mort*, 1849.  
*Le lys des champs et l'oiseau du ciel*, 1849.  
*Le souverain prêtre, le péager, la chasseresse*, 1849.

S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 17, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, incluant :  
*L'école du christianisme*, 1850.  
*La neutralité armée*, 1849.  
*Un article de Fædrelandet*, 1851.  
*Sur mon oeuvre d'écrivain*, 1851.

S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 18, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1966, incluant :  
*Deux discours pour la communion du vendredi*, 1849.  
*Un discours édifiant*, 1850.  
*De l'immutabilité de Dieu, Un discours*, 1851.  
*Pour un examen de conscience recommandé aux contemporains*, 1851.  
*Jugez vous-mêmes, Pour un examen de conscience recommandé aux contemporains, Seconde série*, 1851-1852.

S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Tome 19, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1982, incluant :  
*Vingt et un articles de Fædrelandet*, 1854.  
*Cela doit être dit ; que cela soit donc dit*, 1854.  
*L'instant*, 1855.  
*Comment Christ juge le christianisme officiel*, 1855.

S. Kierkegaard, *Œuvres*, Tome I, traduction Régis Boyer, Paris, Gallimard, la Pléiade, 2018, incluant :  
*Ou bien...ou bien*, 1843.  
*La reprise*, 1843.  
*Crainte et tremblement*, 1843.  
*Miettes philosophiques*, 1844.

S. Kierkegaard, *Œuvres*, Tome II, traduction Régis Boyer, Paris, Gallimard, la Pléiade, 2018, incluant :  
*Le concept d'angoisse*, 1844.  
*Avant-propos*, 1844.  
*Stades sur le chemin de la vie*, 1845.  
*Le lys des champs et l'oiseau du ciel*, 1849.  
*La maladie mortelle*, 1849.  
*Pratique du christianisme*, 1850.  
*Point de vue sur mon activité d'écrivain*, 1848.  
*Sur mon activité d'écrivain*, 1851.

S.Kierkegaard, *Diapsalmata*, 1843, traduction Tisseau, Paris, Allia, 2015.

S.Kierkegaard, *Ou bien...ou bien...*, 1843, traduction Prior et Guignot, Paris, Tel Gallimard, 1943.

S.Kierkegaard, *Textes choisis, l'Existence*, traduction Tisseau, Paris, PUF, 1967.

S.Kierkegaard, *Traité du désespoir*, 1849, traduction Tisseau, Paris, Gallimard, 1949.

S.Kierkegaard, *Étapes sur le chemin de la vie*, 1845, traduction Prior et Guignot, Paris, Tel Gallimard, 1948 renouvelé en 1975.

S.Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, 1846, traduction Paul Petit, Paris, Tel Gallimard, 1949.

S.Kierkegaard, *In vino veritas*, 1845, traduction Babelon et Lund, Paris, L'Herne, 2011.

S.Kierkegaard, *L'attente de la foi*, 1845, traduction Nelly Viallaneix, Genève, Labor et Fides, 1967.

S.Kierkegaard, *La reprise*, 1843, traduction Nelly Viallaneix, Paris, GF Flammarion, 1990.

S.Kierkegaard, *La crise et une crise dans la vie d'une actrice*, 1848, traduction Tisseau Paris, Payot & Rivages, 2012.

S.Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, 1843, traduction Le Blanc, Paris, Payot & Rivages, 2000.

S.Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, 1844, suivi de *Le concept d'angoisse*, 1844 suivi de *Traité du désespoir*, 1849, traduction Ferlov et Gateau, Paris, Tel Gallimard, 1990.

S.Kierkegaard, *Le journal du séducteur*, 1843, traduction Gateau, Paris, Le club français du livre, 1962.



## Œuvres du marquis de Sade :

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 3-4, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, incluant :

*Justine ou les malheurs de la vertu*, 1791.

*La philosophie dans le boudoir*, 1795.

*Aline et Valcour ou le roman philosophique*, 1793.

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 5-6, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, incluant :

*Aline et Valcour ou le roman philosophique*, 1793.

*La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu*, 1797.

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 7-8, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, incluant :

*La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu*, 1797.

*Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, 1801.

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 9-10, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, incluant :

*Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, 1801.

*Les crimes de l'amour*, 1800.

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 11-12, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, incluant :

*Opuscules politiques*, 1791.

*Oxtiern ou les malheurs du libertinage*, 1791.

*La marquise de Gange*, 1813.

*Correspondance*, 1759-1814.

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 13-14, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, incluant :

*Les 120 journées de Sodome ou l'école du libertinage*, 1785, publication originale 1904.

*Opuscules*, incluant :

*Étrennes philosophiques*, 1782.

*Dialogue entre un prêtre et un moribond*, 1782.

*Au sujet de Zélonide*, 1782.

*La vérité*, 1787.

*Historiettes*, publication originale 1926, incluant :

- Le serpent*, 1788.
- La saillie gasconne*, 1788.
- L'heureuse feinte*, 1788.
- Le M... puni*, 1788.
- L'évêque embourbé*, 1788.
- Le revenant*, 1788.
- Les harangueurs provençaux*, 1788.
- Attrapez-moi toujours de même*, 1788.
- L'époux complaisant*, 1788.
- Aventure incompréhensible et attestée par toute une province*, 1788.
- La fleur de châtaignier*, 1788.

*Contes et fabliaux*, publication originale 1926, incluant :

- L'instituteur philosophe*, 1788.
- La prude ou la rencontre imprévue*, 1788.
- Émilie de Tourville ou la cruauté fraternelle*, 1788.
- Augustine de Villeblanche ou le stratagème de l'amour*, 1788.
- Soit fait ainsi qu'il est requis*, 1788.
- Le président mystifié*, 1788.
- La marquise de Telême ou les effets du libertinage*, 1788.
- Le talion*, 1788.
- Le cocu de lui-même, ou le raccommodement imprévu*, 1788.
- Il y a place pour deux*, 1788.
- L'époux corrigé*, 1788.
- Le mari prêtre*, 1788.
- La châtelaine de Longeville ou la femme vengée*, 1788.
- Les filous*, 1788.

*Appendice aux Contes, Les dangers de la bienfaisance*, publication originale 1926, incluant :

- Dorci ou la bizarrerie du sort*, 1813.
- Séide, Conte moral et philosophique*, 1788.
- Les infortunes de la vertu*, 1787.

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 15-16, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, incluant :  
*Notes littéraires*, 1803-1804.  
*Notes pour les journées de Florbelle*, 1807.  
*Adélaïde de Brunswick, princesse de Saxe*, 1812.  
*Histoire secrète d'Isabelle de Bavière, reine de France*, 1813.  
*Œuvres inédites*, 1758-1769 incluant :  
*Mélanges de prose et de vers*.  
*Le philosophe soi-disant*.  
*Voyage de Hollande*.  
Voyage d'Italie, 1775-1776  
*Deux opuscules de l'auteur relatifs à son théâtre*, incluant :  
*Préface du capricieux*, 1781.  
*Lettre à des directeurs de théâtre*, 1795.

Marquis de Sade, *Œuvres*, Tome 1, Paris, Gallimard, la Pléiade, 1990, incluant :  
*Dialogue entre un prêtre et un moribond*, 1782.  
*Les 120 journées de Sodome ou l'école du libertinage*, 1785, publication originale 1904.  
*Aline et Valcour ou le roman philosophique*, 1793.

Marquis de Sade, *Œuvres*, Tome 2, Paris, Gallimard, la Pléiade, 1995, incluant :  
*Les infortunes de la vertu*, 1787.  
*Justine ou les malheurs de la vertu*, 1791.  
*La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu*, 1797.

Marquis de Sade, *Œuvres*, Tome 3, Paris, Gallimard, la Pléiade, 1998, incluant :  
*La philosophie dans le boudoir*, 1795.  
*Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, 1801.

Marquis de Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, 1791, Paris, Charles Bertrand, 1969.

Marquis de Sade, *Contes licencieux*, 1788, Genève, Crémille, 1973.

Marquis de Sade, *Les 120 journées de Sodome ou l'école du libertinage*, 1785, publication originale 1904, St Amand Montrond, Poche, 2012.

## Œuvres de Max Stirner :

Max Stirner, *Ueber-Schulgesetze*, 1834, non traduit en français, disponible sur le site des archives de Leipzig, <http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de>.

Max Stirner, *Œuvres complètes*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, traduction Pierre Galissaire et André Sauge incluant :

*Réplique d'un membre de la paroisse berlinoise contre l'écrit des 57 pasteurs berlinois : la célébration chrétienne du dimanche, une parole d'amour à notre paroisse*, 1842.

*Le faux principe de notre éducation*, 1842.

*Art et religion*, 1842.

*Quelques remarques provisoires concernant l'État fondé sur l'amour*, 1843.

*Les mystères de Paris*, 1844.

*L'Unique et sa propriété*, 1844.

*Réponse de Stirner aux critiques de Feuerbach, Szeliga et Hess*, 1845.

Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, 1844, traduction Henri Lasvignes, Paris, La Table Ronde, 2000.

Max Stirner, *Cahiers de philosophie*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1979, traduction André Sauge, incluant :

*À propos de la trompette du jugement dernier*, 1842.

*À propos des esquisses de Königsberg de Karl Rosenkranz*, 1842.

Max Stirner, *Christentum und Antichristentum*, 1842, *Deutsche Jahrbücher*, 11 janvier 1842, non traduit en français, disponible dans Max Stirner, *Parerga, Kritiken, Repliken*, Hrsg., von Bernd A. Laska, Nürnberg, LSR Verlag, 1986.

Max Stirner, *Über die Verpflichtung der Staatsbürger zu irgendeinem Religionsbekenntnis*, 1842, non traduit en français, disponible sur le site des archives de Leipzig, <http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de>.

Max Stirner, *Antikritik*, 1845, Wigand's Vierteljahrschrift, texte traduit en français dans Max Stirner, *Œuvres complètes*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972, traduction Pierre Galissaire et André Sauge incluant sous le titre : *Réponse de Stirner aux critiques de Feuerbach, Szeliga et Hess*, texte allemand disponible dans Max Stirner, *Parerga, Kritiken, Repliken*, Hrsg., von Bernd A. Laska, Nürnberg, LSR Verlag, 1986.

Max Stirner, *Réponse à Kuno Fischer*, publié sous le nom de G. Edwards, Epigonen volume 4, Leipzig, 1847, traduit en anglais par Wolfi Landstreicher sous le titre : « *The philosophical reactionaries : a response to Kuno Fischer's the modern sophists, by G. Edward ("Max Stirner")* », mis en ligne le 6 juin 2012, disponible sur scribd.com. Authenticité du texte sujette à controverse mais très probablement de la plume de Max Stirner.

## **Ouvrages relatifs à l'œuvre de Sören Kierkegaard :**

Theodor W. Adorno, *Kierkegaard*, 1962, Paris, Éditions Payot, 1995.

Alain Bellaïche-Zacharie, *Don et retrait dans la pensée de Kierkegaard*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Alain Bellaïche-Zacharie, « De l'amour et de ses œuvres, Parenté et proximité selon Kierkegaard et Levinas », in *Kierkegaard l'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

François Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard, devenir chrétien par passion d'exister*, Paris, Desclée, 1999.

Frithiof Brandt, *Sören Kierkegaard*, Copenhague, Det Danske Selskab et Les services de presse et d'information du Ministère des Affaires Étrangères, 1963.

David Brezis, *Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, Paris, Vrin, 1991.

Jacques Caron, *Recherches kierkegaardiennes au Danemark et en France*, Odense, Odense University Press, 1998.

Monique Charles, *Kierkegaard, Atmosphère d'angoisse et de passion*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Leon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle : (Vox clamantis in deserto)*, 1939, traduction T. Rageot et B.Schloesser, Paris, Vrin, Poche, 1998.

Philippe Chevalier, *Être soi*, Paris, François Bourlin Éditeur, 2011.

Philippe Chevalier, « La « doctrine » kierkegaardienne de l'amour », in *Recherches de sciences religieuses*, Tome 89, Paris, Faculté Loyola, Centre Sèvres, 2001/1.

André Clair, *Kierkegaard, Existence et éthique*, Paris, PUF, 1997.

Jacques Colette, *Kierkegaard et la non philosophie*, Paris, Tel Gallimard, 1994.

Vincent Delecroix, *Essai sur Kierkegaard*, Paris, le Félin, 2006.

George Everhardt Buessem, *Subjectivity and Solipsism in Kierkegaard*, Depaul University, Chicago, 1982.

*Europe, Revue littéraire mensuelle, Sören Kierkegaard*, n° 972, Paris, avril 2010.

France Farago, *Sören Kierkegaard, l'Individu*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2008.

Floriana Ferro, *Beyond Subjectivity. Levinas, Kierkegaard and the Absolute Other*, 2019, Nordicum-Mediterraneum, [www.nome.unak.is](http://www.nome.unak.is).

Flemming Fleinert-Jensen, *Sören Kierkegaard, le chant du veilleur*, Lyon, Éditions Olivétan, Figures protestantes, 2011.

Marguerite Grimault, *La mélancolie de Kierkegaard*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.

Georges Gusdorf, *Kierkegaard*, Éditions Seghers, 1963, Paris, CNRS Éditions, 2011.

Johannes Hohlenberg, *Sören Kierkegaard*, Paris, Albin Michel, 1956.

Johannes Hohlenberg, *Le chemin du solitaire*, Paris, Albin Michel, 1960.

Régis Jolivet, *Introduction à Kierkegaard*, Abbaye de Saint-Wandrille, Éditions de Fontenelle, 1946.

*Kierkegaard, L'œuvre de l'accomplissement*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

Gregor Malantchuk, *Œuvres complètes de Kierkegaard, volume 20, Index terminologique des principaux concepts de Kierkegaard*, traduction Tisseau, Paris, Orante, 1986.

Pierre Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1948.

Henri-Bernard Vergote, *Sens et répétition, Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Bar le Duc, Cerf Orante, 1982.

Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1967.

Jean Wahl, *Kierkegaard, L'Un devant l'Autre, 1930-1963*, Paris, Hachette Littérature, 1998.

## Ouvrages relatifs à l'œuvre du marquis de Sade :

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 1-2, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, incluant :

Gilbert Lély, *Vie du marquis de Sade et examen de ses œuvres*.

Maurice Heine, Appendice.

Yves Bonnefoy, Postface.

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 3-4, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, incluant :

A.Hesnard et Maurice Heine, Préface à *Justine ou les malheurs de la vertu*.

Pierre Klossowski, Préface à *La philosophie dans le boudoir*.

Jacques Lacan, Postface à *La philosophie dans le boudoir*.

Jean Fabre, Préface à *Aline et Valcourt*.

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 5-6, Paris, Cercle du livre précieux, 1966, incluant :

Maurice Blanchot, Préface à *La Nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu*.

Georges Bataille, Préface à *La Nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu*.

Maurice Heine, Préface à *La Nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu*.

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 9-10, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, incluant :

Jean Fabre, Préface aux *Crimes de l'amour*.

Pierre Klossowski, Préface aux *Crimes de l'amour*.

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 11-12, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, incluant :

Pierre Naville, Préface à *La marquise de Gange*.

Camille Schuwer, Préface à *La marquise de Gange*.

Gaëtan Picon, Préface à *La marquise de Gange*.

Gilbert Lély, Préface à *La correspondance*.

Gilbert Lély, Postface à *La correspondance*.

Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 13-14, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, incluant :

Maurice Heine, Préface à *Les 120 journées de Sodome ou l'école du libertinage*.

A. Hesnard, Préface à *Les 120 journées de Sodome ou l'école du libertinage*.

Pierre Klossowski, Préface à *Les 120 journées de Sodome ou l'école du libertinage*.

Jean Gillibert, Préface à *Les 120 journées de Sodome ou l'école du libertinage*.

Maurice Heine, Préface à *Les infortunes de la vertu*.

Antoine Adam, Préface aux *Opuscules, aux Historiettes, Contes et Fabliaux*.



Marquis de Sade, *Œuvres complètes*, Tomes 15-16, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, incluant :  
Jean-Jacques Brochier, Postface à *Adélaïde de Brunswick, Sade et le langage*.  
Gilbert Lély, Avant-propos aux *Premières œuvres*.  
Georges Daumas, Avant-propos aux *Premières œuvres*.  
Pierre Klossowski, Études critiques.  
Roland Barthes, Études critiques.  
Hubert Damisch, Études critiques.  
Philippe Sollers, Études critiques.  
Michel Tort, Études critiques.  
Pierre Fedida, Études critiques.

Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971.

Simone de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade ?*, 1955, Paris, Gallimard, 2011.

Maurice Blanchot, *Sade et Restif de la Bretonne*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1986.

Jean-Jacques Brochier : *Le marquis de Sade et la conquête de l'Unique*, Paris, Le Terrain Vague, 1966.

Pierre Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses*, 1782, Paris, Gallimard, Le Livre de Poche, 1952.

Michel Delon et Catriona Seth, *Sade en toutes lettres*, Paris, Éditions Desjonquères, 2004.

Pierre Favre, *Sade utopiste*, Paris, PUF, 1967.

Michel Gaillard, *Le langage de l'obscénité*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2006.

Marcel Henaf, *Sade : l'invention du corps libertin*, Paris, PUF, Croisées, 1978.

Aldous Huxley, *Le meilleur des Mondes*, 1932, Paris, Pocket, 1998, plus particulièrement la *Préface à l'édition française* de 1946.

Jean-Baptiste Jeangère Vilmer, *Sade moraliste*, Genève, Librairie Droz, 2005.

Jean-Marc Kehrès, *Sade et la rhétorique de l'exemplarité*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2001.

Pierre Klossowski, *Le philosophe scélérat*, 1947, Paris, Seuil, 2002.

Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, Paris, Seuil, 2002.

Annie Le Brun, *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1986.

Annie Le Brun, *On n'enchaîne pas les volcans*, Paris, Gallimard, 2006.

Annie Le Brun, *Attaquer le soleil*, Paris, Musée d'Orsay / Gallimard, 2014.

Maurice Lever, *Donatien Alfonse François, marquis de Sade*, Saint-Amand-Montrond, Fayard, 1991.

Jean Paulhan, *Le marquis de Sade et sa complice*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1987.

Philippe Roger, *Sade, La philosophie dans le pressoir*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1976.

Norbert Sclippa, *Lire Sade*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Chantal Thomas, *Sade, la dissertation et l'orgie*, Paris, Rivages Poche / Petite Bibliothèque, 1978.

## Ouvrages relatifs à l'œuvre de Max Stirner :

René Berthier, *Lire Stirner*, Éditions du Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval cel-gl@orange.fr , © René Berthier, novembre 2011.

Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, 1974, Paris, Les éditions de minuit, 2011.

Diederik Dettmeijer, *Max Stirner, Cahiers de philosophie*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1979 incluant :

Ludwig Feuerbach, « Réponse à Max Stirner », 1846.

Martin Buber, « L'Unique » et « L'Individu », traduction du chapitre « "Der Einzige" und der Einzelne », extrait de « *Die Frage an den Einzelnen* », 1936.

Roger Caratini, « Max Stirner et son temps », 1979.

Henri Arvon, « L'actualité de la pensée de Max Stirner », 1971.

Daniel Guérin, « Stirner, "Père de l'anarchisme"? Son apport et ses lacunes. », 1979.

Hans G. Helms, « Max Stirner : le langage de l'idéologie », traduction de *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*. 1966.

Diederik Dettmeijer, « Remarques rédactionnelles à propos de l'article de M.Helms. », 1979.

Hans G. Helms, « Widerwillige Replik auf einige grossbürgerliche Insimulationen », suivi de la traduction par A. Sauge, « Répliques données à contre-cœur à quelques tromperies propres à la grande bourgeoisie », 1978.

Giorgio Penzo, « L'influence de Stirner dans certains pays de langue latine », traduction Marina Chaillet et André Sauge, 1979.

Eugène Fleischmann, « Le rôle de l'individu dans la société pré-révolutionnaire : Stirner, Marx, Hegel. », 1979.

Daniel Joubert, « Karl Marx contre Max Stirner », 1979.

Roger de Weiss, « Stirner, classicisme et prophétie », 1979.

Jean-Guy Rens, « La thèse chez Stirner », 1979.

Diederik Dettmeijer, « La pensée de Stirner ou le couple succès-échec », 1976.

Hans Martin Sass, Appendices : « Un roman à clef inconnu sur les "*Freien*" », 1850.

Hans Martin Sass, Appendices : « Edgar Bauer, Évocation de Stirner et de Szeliga. », 1882.

Daniel Joubert, *Marx versus Stirner*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012.

Tanguy L'Aminot, *Max Stirner, le philosophe qui s'en va tout seul*, Montreuil, L'Insomniaque, 2012.

John Henry Mackay, *Les anarchistes*, 1891, traduit par Louis de Hessem, Paris, Tresse et Stock, 1892.

John Henry Mackay, *Max Stirner His Life and His Work*, 1898, traduction Hubert Kennedy, 2005, Peremptory Publications.

Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, 1846, 1932 pour la première parution, Paris, La Pléiade, 1982.

Maurice Schuhmann, *Radikale Individualität. Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2011.

Maurice Schuhmann, *Der Einzige n°3, Max Stirner und Marquis de Sade*, Vierteljahresschrift des Max-Stirners-Archivs Leipzig, 3 août 2005, p. 3.

*Max Stirner Heft 11* : Max Stirner und Karl Marx, Leipzig, 2000.

*Max Stirner Heft 31* : Max Stirner und de Sade, Leipzig, 2005.

*Max Stirner : Stirneriana : 3* : Anselm Ruest: Max Stirner. Vorworte und Artikel (1900-1924), Leipzig 2008.

*Max Stirner : Stirneriana : 6* : Heft 6: Aurelie Polturak: Die Philosophie Max Stirners systematisch dargestellt (1917), Leipzig, 1998.

*Max Stirner : Stirneriana : 8* : Heft 8: George Strugurescu: Max Stirner. Der Einzige und sein Eigentum (1911), Leipzig, 1998.

*Max Stirner : Stirneriana : 17* : Heft 17: René Simon Taube: Das Bild Max Stirners in der deutschen Literatur um die Mitte des 19. Jahrhundert (1958), Leipzig 1999.

*Max Stirner : Stirneriana : 20* : Heft 20: Max Stirners Der Einzige und sein Eigentum im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Kritik (1844-1856), Leipzig 2001.

*Max Stirner : Stirneriana : 22 : Heft 22: Max Adler / Pierre Ramus: Widerreden. Beiträge zur Sozialtheorie Max Stirners, Leipzig, 2001.*

*Max Stirner : Stirneriana : 31 : Jörg Ulrich: Max Stirner: Kritik der Menschenrechte. Oder : Die Geburt des Un-Menschen aus dem Geist des freien Individuums, Leipzig, 2007.*

*Max Stirner : Stirneriana : 32 : Erhard Maßalsky: Stirners Auffassung über Freiheit, Egoismus und Erziehung unter aktuellem soziologischem Bezug. Eine Fortsetzung, Leipzig 2008.*

*Max Stirner : Stirneriana : 33 : Paul Jordens: Max Stirner. Einführung in ein Mißverständnis, Leipzig, 2008.*

*Max Stirner : Stirneriana : 34 : Gustav Buck: Ohnmacht und Macht in Max Stirners "Der Einzige und sein Eigentum" – eine Untersuchung der Gewalt und ihrer Wirkungen auf die Einzelnen, Leipzig 2014.*

## **Ouvrages indépendants :**

Adelbert von Chamisso, *L'homme qui a perdu son ombre, Histoire merveilleuse de Pierre Schlémihl*, 1814, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection À tous les vents Volume 387 : version 1.0, année de numérisation inconnue, disponible en pdf sur le site de la Bibliothèque électronique du Québec.

Daniel Accursi, *La philosophie d'Ubu*, PUF, Perspectives critiques, 1998.

Gérard Bensussan, *Être heureux ? Ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas*, Milan, Éditions Mimésis, 2019.

Gérard Bensussan, *Franz Rosenzweig, Existence et philosophie*, Paris, PUF, Philosophies, 2000.

Martin Buber, *Je et Tu*, 1923, Paris, Aubier Philosophie, 2012.

Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, 1942, Gallimard nrf idées, 1961.

Albert Camus, *L'homme révolté*, 1951, Paris, Folio essais, 1985.

Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.

André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1902-1923, Paris, PUF, Quadrige Dicos poche, 2010.

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, 1961, Paris, Livre de poche, biblio essais, 1971.

Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, 1921, Paris, Seuil, La couleur des idées, 2003.

Franz Rosenzweig, *Foi et savoir autour de l'Étoile de la Rédemption*, 1906-1922, Paris, Vrin, 2001.

## **Articles généraux ou ouvrages relatifs aux notions d'individu et de solipsisme** :

Claude Brunet, *Journal de médecine, ou observations des plus fameux médecins, chirurgiens et anatomistes*, 1686, Vanves, Hachette BNF, 2016, sur les origines de la pensée solipsiste avant le XVIII<sup>e</sup> siècle.

André Conrad, « L'individualité "cellophane" et la personne », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 138, Paris, PUF, 2013/1, pp. 45-58.

John M. Cunningham, *Encyclopaedia Britannica, Solipsism*, 2019, [www.britannica.com/topic/solipsism](http://www.britannica.com/topic/solipsism).

Yaël Dagan, « Justifier philosophiquement notre cause », in *La Revue de métaphysique et de morale*, 1914-1918, Paris, *Mil neuf cent*, *Revue d'histoire intellectuelle* n° 23, 2005/1, pp. 49-74.

A. Grandjean, « Solipsisme », Nantes, Rencontres de Sophie 2010 : « Les autres. »

Jean Granier, *Le désir du moi*, « Première partie, Le moi », Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 1983, pp. 1-44.

Alain Juranville, *La philosophie comme savoir de l'existence*, « Livre I. Existence et inconscient », Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 2000.

Raphaël Lellouche, « La fondation de la morale et l' « éthique du discours » de Karl-Otto Apel », in *Hermès, la revue*, n° 1, Paris, C.N.R.S. éditions, 1988/1, pp. 160-186.

Richard Millet, « L'échange solipsiste », in *Roman 20-50*, n° 53, Villeneuve d'Ascq, PU du Septentrion, 2012/1, pp. 103-108.

Emmanuel Mounier, « Le personalisme, introduction familière à l'univers personnel », in *Le personalisme*, Paris, PUF, 2011.

Christophe Perrin, « Le solipsisme : anatomie d'un scandale », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 93, Paris, Vrin, 2009/4, pp. 779-798.

Jean-Paul Resweber, « Les enjeux de l'interdisciplinarité », in *Questions de communication*, n°19, Nancy, UL, 2011, pp. 171-200.

Peter F. Schmid, « Une révolution (trop) tranquille ? Identité et avenir de l'Approche centrée sur la personne », in *Approche Centrée sur la Personne. Pratique et recherche*, n° 13, La Hamelinère, ACP-PR, 2011/1, p. 5-22.

## Articles relatifs à l'œuvre de Sören Kierkegaard :

Paul Audi, *L'éthique mise à nu par ses paradoxes, même*, « La fin », Paris, PUF, Perspectives Critiques, 2000, pp. 91-114.

Rafael Argullol, « Eros de la mémoire », in *Diogène*, n° 201, Paris, PUF, 2003/1, pp. 53-57.

Vincent Béjà, « L'impasse existentielle. Eléments pour une transition paradigmatique », in *Gestalt*, n° 24, Levens, Société française de *Gestalt*, 2003/1, pp. 45-69.

Véronique Bergen, « Genet, Bataille, Sartre : un tir croisé dédié au tiers absent », in *Lignes* n° 1, 2000/1, Paris, éditions Lignes, pp. 164-174.

David Brezis, « L'intériorité en question, Regards croisés sur Kierkegaard et Levinas », in *L'intériorité*, n°43, Paris, PUF, 2004/1, pp. 16-28.

Philippe Chevallier, « La "doctrine" kierkegaardienne de l'amour », in *Recherches de Science Religieuse*, Tome 89, Paris, Recherches de Science Religieuse, 2001/1, pp. 87-112.

Georges Gusdorf, « La parole comme rencontre », in *La Parole*, 1952, PUF, Quadrige, 2013, pp. 49-61.

Francis Jacques, « Études critiques », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 71, Paris, PUF, 2011/3, pp. 405-418.

Régis Jolivet, « Le problème de la religion de Kierkegaard », in *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 47, n°13, Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université catholique de Louvain, 1949, pp. 137-142.

Alain Juranville, « Livre I. Existence et inconscient », in *La philosophie comme savoir de l'existence*, Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 2000.

Bernard Lauret, « Quand se dérobe le temps. Les poèmes dans Résistance et soumission de Dietrich Bonhoeffer », in *Études théologiques et religieuses*, Tome 87, Paris, Institut protestant de théologie, 2012/1, pp. 57-90.



Raphaël Lellouche, « La fondation de la morale et l' « éthique du discours » de Karl-Otto Apel », in *Hermès, la revue*, n° 1, Paris, C.N.R.S. éditions, 1988/1, pp. 160-186.

Richard Millet, « L'échange solipsiste », in *Roman 20-50*, n° 53, Villeneuve d'Ascq, PU du Septentrion, 2012/1, pp. 103-108.

Anne Mounic, « À propos de Peut-être, retour sur un malentendu », in *La Revue des revues*, n° 51, Paris, Association Ent'revues, 2014/1, pp. 98-105.

Christophe Perrin, « D'une voie sans issue par une voix sans éclat. Levinas autrement », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 100, Paris, Vrin, 2016/4 DOI10.3917/rspt.1004.0609, pp. 609-646.

Peter F. Schmid, « Une révolution (trop) tranquille ? Identité et avenir de l'Approche centrée sur la personne », in *Approche Centrée sur la Personne. Pratique et recherche*, n° 13, 2011/1, p. 5-22.

Robert Tirvaudey, « L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 137, Paris, PUF, 2012/3, pp. 341-356.

## Articles relatifs à l'œuvre du marquis de Sade :

Véronique Bergen, « Genet, Bataille, Sartre : un tir croisé dédié au tiers absent », in *Lignes*, n° 1, 2000/1, pp. 164-174.

Judith Butler *et al.* « Beauvoir sur Sade. De la sexualité à l'éthique », in *L'Homme & la société*, n° 150-151, Paris, ARSSH, 2003/4, pp. 69-97.

Michel Erman, « Proust du côté de chez Sade », in *La cruauté, essai sur la passion du mal*, Paris, PUF, Collection la nature humaine, 2009, pp. 67-84.

Annie Le Brun, « Entretien sur Sade », Gallimard 2014, en ligne sur [Gallimard.fr](http://Gallimard.fr)

Jean-Claude Margolin, « Lectures de Sade », in *Études françaises*, volume 3 n° 4, novembre 1967.

Dionys Mascolo, « Bassesse et profondeur, II », in *Lignes*, n° 16, Paris, éditions Lignes, 1992/2, DOI 10.3917/lignes0.016.0117, pp. 117-158.

Bernard Sichère, « Sade, l'impossible », in *Lignes*, n° 14, Paris, éditions Léo Scheer, 2004/2, pp. 141-158.

Maurice Schuhmann, *Max Stirner – the successor of the Marquis de Sade*, Sciences Po Nancy, sur [Yumpu.com](http://Yumpu.com), 2013.

Maurice Schuhmann, *Der Einzige n°3, Max Stirner und Marquis de Sade*, Vierteljahresschrift des Max-Stirners-Archivs Leipzig, 3 août 2005, p. 3.

## Articles relatifs à l'œuvre de Max Stirner :

Rémi Brague et al., « Enquête », in *Esprit*, Paris, Revue Esprit, 2014/3 (Mars/Avril), DOI 10.3917/espri.1403.0137, pp. 137-163.

Yaël Dagan, « Justifier philosophiquement notre cause », in *La Revue de métaphysique et de morale*, 1914-1918, *Mil neuf cent*, Revue d'histoire intellectuelle, n° 23, 2005/1, pp. 49-74.

Jean Paul Dollé, « La liberté souveraine », in *Lignes*, n°7, Paris, éditions Léo Scheer, 2002/1, pp. 162-169.

Jean Paul Dollé, « Ni bouffon, ni canaille », in *Champ lacanien*, n° 2, Paris, EPFCL-France, 2005/1, pp. 209-216.

Juliette Masquelier, « Max Stirner, ou l'individualisme anarchiste comme athéisme intégral », in *Les Athées de Belgique*, Bruxelles, ABA éditions, 3 septembre 2015.

Roberto Nigro, « Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique », in *Rue Descartes*, n° 75, Paris, Collège international de philosophie, 2012/3, pp. 60-72.

Ana Paula Paes de Paula, « Maurício Tragtenberg : contribution d'un marxiste anarchisant à l'étude critique des organisations », in *L'Homme & la société*, n° 191, Paris, ARSSH, 2014/1, DOI 10.3917/lhs.191.0157, pp. 157-176.

Pascal Pierlot, « D.A.F. de Sade : entre groupe et isolisme, libertinage et sublimation de mort », in *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n° 68, 2017/1, pp. 209-220.

Hugues Rabault, « À propos de... », in *Droit et société*, n°65, 2007/1, pp. 175-207.

Gerald Raunig, « La critique institutionnelle. Le pouvoir constituant et le long souffle de la pratique instituante », in *Multitudes*, n° 28, 2007/1, pp. 57-70.

Maurice Schuhmann, *Max Stirner – the successor of the Marquis de Sade*, Sciences Po Nancy, sur Yumpu.com, 2013.

Michel Tozzi, « La transmission et l'individualisme contemporain », in *Jacques Besson et al. Hériter, transmettre : le bagage de bébé*, ERES « Les Dossiers de Spirale », 2008, pp. 11-24.

Damian F. White, Gideon Kossoff, « Anarchisme, libertarisme et environnementalisme : la pensée anti-autoritaire et la quête de sociétés auto-organisées », in *Écologie & politique*, n°41, Lormont, éditions Le bord de l'eau, 2011/1, DOI 10.3917/ecopo.041.0145, pp. 145-171.

## Émissions audio :

France Culture, Jérôme Peignot, intervenant : Jean Brun, *Kierkegaard philosophe malgré lui (1/10) : biographie*, 30 octobre 1978.

France Culture, Jérôme Peignot, intervenant : Jean Brun, *Kierkegaard philosophe malgré lui (2/10) : christianisme et chrétienté*, 31 octobre 1978.

France Culture, Jérôme Peignot, intervenant : Jacques Sojcher, *Kierkegaard philosophe malgré lui (3/10) : Kierkegaard contre Hegel*, 1<sup>er</sup> novembre 1978.

France Culture, Jérôme Peignot, intervenant : Michel Sicard, *Kierkegaard philosophe malgré lui (4/10) : musique et séduction avec Don Juan*, 3 novembre 1978.

France Culture, Jérôme Peignot, intervenants : Emmanuel Lévinas et Jean Brun, *Kierkegaard philosophe malgré lui (5/10) : l'éthique et le sacrifice d'Abraham*, 4 novembre 1978.

France Culture, Jérôme Peignot, intervenant : Sylviane Agacinski, *Kierkegaard philosophe malgré lui (6/10) : Kierkegaard et la femme*, 7 novembre 1978.

France Culture, Jérôme Peignot, intervenants : Jean Brun et Jean-Luc Lebas, *Kierkegaard philosophe malgré lui (7/10) : La foule, l'opinion, la presse*, 8 novembre 1978.

France Culture, Jérôme Peignot, intervenants : Jean Brun et Jean-Luc Lebas, *Kierkegaard philosophe malgré lui (8/10) : La théologie*, 9 novembre 1978.

France Culture, Jérôme Peignot, intervenants : Sylviane Agacinski et Jacques Sojcher, *Kierkegaard philosophe malgré lui (9/10) : L'affaire d'Abraham ou le sacrifice chez Kierkegaard*, 10 novembre 1978.

France Culture, Jérôme Peignot, intervenant : Michel Camus, *Kierkegaard philosophe malgré lui (10/10) : La mort et l'absolu*, 11 novembre 1978.

France Culture, Renée Elkaim-Bollinger et Jean-Claude Loiseau, intervenants : Jean Cohen, Sarah Kofman, Alain Guy, Jacques Colette, *Kierkegaard ou l'écharde dans la chair*, 11 mai 1989.

France Culture, *Max Stirner (1806-1856) : Vaincre ou succomber – Une vie, une œuvre*, Jean Daive et Claude Giovannetti ; intervenants : Bernard Pautrat : philosophe et traducteur ; Roger Caratini : historien, écrivain et encyclopédiste ; Gisèle Souchon : Professeur de philosophie ; Diederik Dettmeijer : philosophe et éditeur de Max Stirner ; Gaetano Manfredonia : historien italien spécialiste du mouvement ouvrier et libertaire en Italie et en France, 13 janvier 1994.

France Culture, Francesca Piolot, intervenants : Anne-Christine Hubbard, Olivier Cauly, Vincent Decroix et Frédéric Worms, *Kierkegaard : penser la subjectivité*, 2 janvier 2003.

France Culture, Raphaël Enthoven, *Les chemins de la philosophie, Du côté de chez Sade (1/5) : Donatien Alphonse François, Marquis de Sade*, intervenants : Jean Goulemot, Gilles A. Tiberghien, 20 juin 2011.

France Culture, Raphaël Enthoven, *Les chemins de la philosophie, Du côté de chez Sade (2/5) : La philosophie dans le boudoir*, intervenants : Éric Bourdas, Éliane Escoubas, 21 juin 2011.

France Culture, Raphaël Enthoven, *Les chemins de la philosophie, Du côté de chez Sade (3/5) : une morale, un dieu pour Sade*, intervenants : Nicole Bacharan, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, Éric Marty, 22 juin 2011.

France Culture, Raphaël Enthoven, *Les chemins de la philosophie, Du côté de chez Sade (4/5) : Les 120 journées de Sodome*, intervenants : Jean-Christophe Abramovici, Gilles Moutot, 23 juin 2011.

France Culture, Raphaël Enthoven, *Les chemins de la philosophie, Du côté de chez Sade (5/5) : Justine et Juliette*, intervenants : Jean-Christophe Abramovici, Gilles Moutot, 24 juin 2011.

France Culture, François Noudelmann, intervenant : Gérard Conio, *Oeuvres complètes de Max Stirner*, 13 septembre 2012.

Émission Cogito, Jean-Marie Colombani, *Kierkegaard*, 2012, upload sur Youtube le 29 octobre 2012.

France Culture, *Le marquis de Sade*, Philippe Baudouin, lectures : Valérie Lang, intervenante : Valérie Lang, Première partie, 12 mai 2013.

France Culture, *Le marquis de Sade*, Philippe Baudouin, lectures : Valérie Lang, intervenante : Valérie Lang, Deuxième partie, 19 mai 2013.

France Culture, Adèle Van Reeth, lectures : Sébastien Pouderoux, *Devenir soi avec Kierkegaard (1/4) : L'esthète et le séducteur*, 17 juin 2013.

France Culture, Adèle Van Reeth, lectures : Sébastien Pouderoux, *Devenir soi avec Kierkegaard (2/4) : Le mari et le juge*, 18 juin 2013.

France Culture, Adèle Van Reeth, lectures : Sébastien Pouderoux, *Devenir soi avec Kierkegaard (3/4) : Le chevalier de la foi*, 19 juin 2013.

France Culture, Adèle Van Reeth, lectures : Sébastien Pouderoux, *Devenir soi avec Kierkegaard (4/4) : Son Post-scriptum aux miettes philosophiques*, 20 juin 2013.

KTOTV, Régis Burnet, intervenants : Flemming Fleinert-Jensen, Hélène Politis, *Kierkegaard*, 8 novembre 2015 .

Rtl, Crédit Média : Jacques Pradel, intervenant : Claude Quétel, Régis Jauffret, *Les 4 crimes du Divin Marquis de Sade*, 30 janvier 2018.

## Filmographie :

Luis Buñuel, *L'âge d'or*, France, 1930.

Guy Debord, *Hurléments en faveur de Sade*, France, 1952.

Carl Theodor Dreyer, *Ordet (la Parole)*, Danemark, 1955.

Roger Vadim, *Le vice et la vertu*, France et Italie, 1963.

Luis Buñuel, *La voie lactée*, France, Allemagne, Italie, 1969.

Jesús Franco, *Marquis de Sade : Justine*, Italie, Allemagne, USA, 1969.

Cy Enfield, *Le divin marquis de Sade*, USA, 1969.

Pier Paolo Pasolini, *Salò ou les 120 Journées de Sodome*, Italie, 1975.

Gabriel Axel, *Le festin de Babette (Babettes Gaestelbad)*, Danemark, 1987.

Henri Xhonneux et Roland Topor, *Marquis*, France, 1989.

Benoit Jacquot, *Sade*, France, 2000.

Dagur Kári, *Nói l'albinos*, Islande, 2003.

Wilfried Auke, *Kierkegaard - Pensées subversives*, Arte, France et Allemagne, 2010.

Raoul Peck, *Le jeune Marx*, France, Allemagne, Belgique, 2017.





**Marc Schaffner**



# **Kierkegaard, Stirner, Sade : individu et solipsisme.**



## **Résumé**

Le solipsisme est très largement considéré comme une vaste boutade philosophique, parce qu'il est intenable comme position existentielle définitive ou comme comportement conforme avec la réalité de la vie humaine. Cependant, dans les écrits des philosophes occidentaux de l'individu que sont Søren Kierkegaard, Max Stirner et le marquis de Sade, le processus de devenir individu s'accompagne d'un solipsisme qui tend à la radicalisation, voire même à l'absolu égoïsme et au repli sur soi méthodologique. L'association des trois auteurs permet en effet l'élaboration d'un concept de solipsisme qui revêt plusieurs formes : il est psychologique, politique et religieux. Il traverse les stades de l'existence et la recherche de la foi dans l'intériorité propres à l'œuvre de Kierkegaard, occupe une position centrale dans la doctrine du mal des libertins de Sade et oppose l'individu à l'État dans l'anarchisme individualiste de Stirner.

Mots clés : Kierkegaard, Stirner, Sade, individu, solipsisme, égoïsme, vivre ensemble, philosophie, littérature, politique, théologie, lutte des classes, subversion, anarchisme.

## **Résumé en anglais, abstract.**

Solipsism is very widely considered as a big philosophical joke, because it is untenable as a definitive existential position or as a behaviour congruent with the reality of the human life. However, in the writings of the occidental philosophers about the individual such as Søren Kierkegaard, Max Stirner and the marquis de Sade, the process of becoming an individual goes hand in hand with a solipsism which leads to more radicalisation, or even to the absolute egoism or to a methodological inward-looking attitude. The association of the 3 authors actually allows the elaboration of a concept of solipsism which has several forms : it is psychological, political and religious. It goes through the phases of existence and the search of faith in the specific interiority of Kierkegaard's work, holds a central position in the evil doctrine of Sade's smutty characters and opposes the individual to the State in the individualist anarchism of Max Stirner.

Keywords : Kierkegaard, Stirner, Sade, individual, solipsism, egoism, living together, philosophy, literature, politics, theology, class struggle, subversion, anarchism.