

Rudolf Steiner (1899)

L'égoïsme en philosophie (I)

Si l'être humain n'était qu'une simple création de la nature et non en même temps créateur, il ne s'interrogerait pas devant les phénomènes du monde, et ne chercherait pas non plus à en pénétrer la nature et les lois. Il satisferait ses besoins instinctifs pour se nourrir et se reproduire, conformément aux lois inhérentes à son organisme et laisserait au demeurant les événements du monde se dérouler de la manière dont précisément ils se produisent. Il n'aurait pas l'idée de s'interroger sur la nature. Satisfait et heureux, il cheminerait dans la vie comme la rose, au sujet de laquelle Angelus Silesius dit: « *La rose ne s'enquiert pas du pourquoi, elle fleurit parce qu'elle le fait, elle ne tient pas compte de ce qu'elle est, elle ne demande même pas si quelqu'un la voit.* » La rose peut être ainsi. Ce qu'elle est, elle l'est parce que la nature l'a prédestinée à cela. L'être humain ne peut pas être comme cela. Une pulsion vit en lui qui le pousse à ajouter au monde existant un autre monde qui jaillit de son être. Il ne veut pas se contenter de vivre, au sein de la coexistence fortuite avec ses prochains, dans laquelle la nature l'a placé: il cherche à régler la vie commune avec les autres selon des principes issus de son penser rationnel. La forme, dans laquelle la nature a configuré l'homme et la femme, ne lui suffit pas ; il crée les figures idéales de la sculpture grecque. Au cours naturel des événements de la vie quotidienne, il ajoute ce qui émane de son imagination dans la tragédie et la comédie. En architecture et en musique, des créations jaillissent de son esprit qui rappellent à peine quelque création de la nature. Dans ses sciences, il ébauche des formes conceptuelles, par lesquelles le chaos des phénomènes du monde, qui s'offre quotidiennement à la perception de nos sens, apparaît comme un tout harmonieusement régulé, comme un organisme organisé en soi. Dans le monde des ses propres actions, il crée un domaine particulier, celui de l'événement historique, qui est d'une nature fondamentalement autre que celle du déroulement des faits naturels.

Que tout ce qu'il crée, ne soit qu'une continuation de l'action de nature, c'est ce que l'être humain ressent. Qu'il soit appelé à adjoindre un élément supérieur à ce que la Nature est capable de produire d'elle-même, il le sait aussi. Il en est donc conscient, il doit engendrer une nature plus élevée et l'ajouter à la nature extérieure.

L'être humain se trouve ainsi placé entre deux mondes: celui qui, de l'extérieur pénètre en lui, et celui qu'il fait naître de lui-même. Il s'applique à mettre ces deux mondes en accord. Car sa nature entière porte son attention sur l'harmonie. Il voudrait vivre comme la rose, qui ne s'interroge pas sur le pourquoi et le parce que, mais fleurit, parce qu'elle fleurit. Schiller exige cela de l'être humain par ces mots : « *Recherches-tu le plus élevé, le plus grand? La plante peut te l'enseigner. Ce qu'elle est sans le vouloir, sois le volontairement - c'est cela!* » La plante peut l'être. Car aucun nouveau monde ne tire son origine d'elle, et cette aspiration inquiète ne peut donc pas non plus surgir en elle : comment apporterai-je l'harmonie dans ces deux mondes ? Mettre en accord ce qui repose en lui-même, avec ce que la Nature génère d'elle, tel est l'objectif que l'être humain veut atteindre au travers de toutes les époques de l'histoire. Le fait qu'il soit productif, devient le point de départ d'une confrontation avec la Nature, qui constitue le contenu de son effort spirituel.

Il existe deux voies pour aborder cette confrontation. Soit l'être humain laisse la nature extérieure devenir son maître intérieur; soit il la soumet à lui. Dans le premier cas, il cherche à subordonner son propre vouloir et sa propre existence au cours extérieur des événements. Dans le second, il tire de lui-même le but et la direction de son vouloir et de son existence et cherche à venir à bout d'une manière ou d'une autre des événements de la nature qui suivent pourtant leur propre cours.

Je voudrais d'abord parler du premier cas. Qu'au-delà du règne de la nature, l'être humain en vienne à créer un autre monde, plus élevé selon sa propre acception, c'est bien conforme à son être. Il ne peut pas faire autrement. Quelles sensations et sentiments éprouve-t-il vis-à-vis de ce monde qui est le sien, cela dépend de la manière dont il se situe par rapport au monde extérieur. Il peut à présent avoir les mêmes sensations vis-à-vis de son

propre domaine que celles qu'il a vis-à-vis des faits de la nature. Alors il laisse les créations de son esprit s'approcher de lui, comme il laisse s'approcher de lui un événement du monde extérieur, par exemple, le vent et le temps qu'il fait. Il ne perçoit aucune sorte de différence entre ce qui se passe dans le monde extérieur et ce qui se passe dans sa propre âme. C'est la raison pour laquelle il est d'avis que celle-ci n'est qu'un univers, dominé par des genres de lois. Il ressent seulement le fait que les créations de l'esprit sont d'un genre plus élevé. C'est pourquoi il se place au-dessus des créations de la simple nature. Il transpose donc ses propres créations dans le monde extérieur et les laisse dominer la nature. Il ne connaît donc que le monde extérieur. Car il transporte vers l'extérieur son propre monde intérieur. Il ne faut pas s'étonner que son propre soi devienne, pour lui aussi, un élément subalterne de ce monde extérieur.

Le premier type d'explication de l'être humain avec le monde extérieur consiste donc dans le fait qu'il considère son intériorité comme une extériorité et établit cette intériorité, après l'avoir transposée à l'extérieur, dans la situation de gouvernant et de législateur de la nature et de lui-même. Je viens de caractériser ici le point de vue de l'être humain religieux. L'ordonnance universelle divine, c'est une création de l'esprit humain. L'être humain n'est simplement plus au clair sur le fait que le contenu de cette ordonnance universelle a pris sa source dans son propre esprit. Par conséquent il le déplace vers l'extérieur et se soumet à ce qu'il a lui-même produit. L'être humain agissant ne peut pas se tranquilliser en laissant simplement prévaloir ses actes. La fleur fleurit, parce qu'elle fleurit. Elle ne s'interroge pas au sujet du pourquoi et du parce que. L'être humain, lui, prend position sur sa manière d'agir. Un sentiment s'y rattache. Il est soit satisfait, soit insatisfait de l'une ou l'autre de ses actions. Il différencie sa manière d'agir selon sa valeur. Il considère l'un de ses agissements comme lui plaisant, un autre comme lui déplaisant. Dans l'instant où il ressent de cette façon, l'harmonie du monde est détruite pour lui. Il est d'avis que l'agissement qui plaît doit aussi entraîner d'autres conséquences que l'agissement qui suscite son mécontentement. S'il

n'est pas au clair, à présent, sur le fait d'avoir lui-même adjoint un jugement de valeur à ses actions, il croit que cette évaluation est attachée à ses actions par une puissance extérieure. Il a l'idée qu'un pouvoir extérieur de ce genre différencie les événements de ce monde entre ceux qui plaisent et qui sont donc bons et ceux qui déplaisent et sont donc mauvais. Un être humain qui ressent les choses de cette manière, ne fait aucune distinction entre les faits de la nature et les actions des hommes. Il juge des deux à partir du même point de vue. Pour lui, la totalité du monde est un domaine et les lois qui régissent ce domaine, correspondent parfaitement à celles que l'esprit humain engendre à partir de lui-même.

Dans cette sorte de démêlé de l'être humain avec le monde, un trait originel de la nature humaine paraît au grand jour. Il se peut que l'être humain ne soit pas encore bien au clair sur la relation qu'il entretient avec le monde, c'est en lui pourtant qu'il recherche l'échelle de valeur avec laquelle il peut estimer les choses. À partir d'une sorte d'obscur sentiment de souveraineté, il décide de la valeur absolue de tout événement. On peut chercher comme on veut : les hommes qui se croient gouvernés par des dieux, il en existe sans nombre ; mais de ceux pour qui tout jugement sur la tête des dieux, quant à savoir ce qui peut plaire ou déplaire à ses dieux, n'a pas objectivement lieu d'être, il n'en existe pas. L'homme religieux n'est pas capable de s'ériger en maître du monde ; mais il détermine bien les penchants de l'empereur du monde de son propre chef. Il suffit d'observer les natures religieuses et on trouvera mes affirmations confirmées. Où n'y a-t-il pas eu de tout temps des messagers des dieux qui n'ont pas d'emblée et très exactement arrêté ce qui plaisait à ses dieux et ce qu'ils avaient en aversion ? Chaque religion a sa propre sagesse de l'univers et chacune affirme aussi que cette sagesse provient d'un seul dieu ou de plusieurs.

Veut-on caractériser le point de vue de l'homme religieux, on doit donc dire : il cherche à juger le monde à partir de lui ; mais il n'a pas le courage de s'attribuer la responsabilité de ce jugement ; c'est pourquoi il invente des entités dans le monde extérieur sur le dos desquelles il reporte cette responsabilité.

Par ces considérations, il me semble que je réponds à la question de savoir ce qu'est une religion. Le contenu d'une religion prend sa source dans l'esprit humain. Mais celui-ci ne veut pas en convenir. L'être humain s'assujettit à ses propres lois, mais il les considère comme étrangères à lui. Il s'établit en maître au-dessus de lui-même. Toute religion institue le Je humain en régent du monde. Son caractère consiste précisément dans le fait qu'elle n'en est pas objectivement et effectivement consciente. Elle considère comme révélation de l'extérieur ce qu'elle révèle elle-même.

L'être humain souhaite en effet se trouver en premier lieu au-dessus du monde. Mais il n'ose pas se placer au sommet de la Création. C'est la raison pour laquelle il invente des dieux à son image et leur laisse régir le monde. En pensant ainsi, il pense en religieux.

Le penser religieux a été remplacé par le penser philosophique. Dans les époques, et pour les hommes, qui ont provoqué cette relève, la nature humaine se dévoile à nous d'une manière toute singulière.

La transition de la pensée mythologique des Grecs à la pensée philosophique est particulièrement intéressante pour l'évolution de la pensée occidentale. Je voudrais d'abord faire ressortir trois penseurs de cette époque de transition: Anaximandre (v.610, Milet - v.547 av. J.-C.), Thalès (v.625, Milet - v.547 av. J.-C.) et Parménide (v.504, Élée - v.450 av. J.-C.). Ils représentent trois étapes menant de la religion à la philosophie.

La première étape de ce cheminement est caractérisée par le fait que les entités divines, desquelles doit provenir le contenu emprunté au Je humain, ne sont plus reconnues. Malgré tout — et par habitude — on tient encore fermement à ce que ce contenu provienne du monde extérieur. C'est à ce niveau que se trouve Anaximandre. Il ne parle plus de dieux, comme ses prédécesseurs grecs. Pour lui, le principe le plus élevé régissant le monde, n'est pas un être qu'on se représente à l'image de l'être humain. C'est une entité impersonnelle, l'Apéron, le « Non limité », « l'Indéfinissable ». Il développe toute la nature en la faisant provenir de lui-même ; mais non pas à la manière d'une création humaine, mais par nécessité natu-

relle. Cependant, cette nécessité naturelle, Anaximandre se la représente encore analogue à des agissements qui procèdent selon les principes de la raison humaine (logique, N.D.T.). Il se représente, pour ainsi dire, une légalité morale naturelle, une très haute entité qui traite l'univers à la façon d'un censeur humain, mais sans être quel qu'un de tel. Selon Anaximandre, tout se produit aussi nécessairement dans l'univers que l'aimant attire le fer, mais cela se produit selon des lois morales, c'est-à-dire humaines. Ce n'est qu'à partir d'un tel point de vue qu'il put affirmer: « *Ce dont provient pour toutes choses leur naissance, leur mort aussi survenant les y ramène, par nécessité. Car elles se rendent mutuellement justice et se paient compensation pour les dommages selon l'ordre du Temps.* » (Traduction de Clémence Ramnoux - Encyclopaedia Universalis, N.D.T.)

C'est là le degré à partir duquel un penseur commence à porter un jugement philosophique. Il laisse tomber les dieux. Il n'impute donc plus aux dieux ce qui tire son origine de l'être humain. Mais il ne fait rien de plus, que de transposer dans l'impersonnel des qualités auparavant divines, donc attachées à des êtres personnels.

C'est d'une manière tout à fait libre que Thalès fait face au monde. Même s'il est une paire d'années plus âgé qu'Anaximandre, il est beaucoup plus mûr au plan philosophique. Sa manière de penser n'est plus religieuse.

Au sein du penser occidental, c'est Thalès qui est le premier à se confronter au monde selon le second mode décrit plus haut. Hegel a aussi souvent insisté sur le fait que le penser est la faculté qui distingue l'être humain de l'animal. Thalès est la première personnalité occidentale à oser affecter une position de souveraineté au penser. Il ne se souciait plus de savoir si les dieux avaient édifié l'univers selon la disposition des idées ; ou bien si un apéron gouvernait le monde selon la pensée logique. Il savait seulement qu'il pensait; et il admettait, parce qu'il pensait, avoir aussi le droit de mettre le monde en ordre selon sa pensée. Que l'on ne sous-estime surtout pas ce point de vue de Thalès ! C'était un monstrueux manque d'égards vis-à-vis de tous les préjugés religieux. Car il incarnait la proclamation du caractère absolu du penser humain. Les hommes religieux disaient : le monde est organisé à la manière dont nous nous

l'imaginons par la pensée; car Dieu est. Et comme ils pensaient Dieu à l'image de l'être humain, il allait de soi que l'ordonnement du monde correspondît à l'ordonnement de l'esprit humain. Thalès est parfaitement indifférent vis-à-vis de tout cela. Il pense sur le monde. Et en vertu de son penser, il s'attribue un jugement sur le monde. Il a déjà le sentiment que la pensée n'est qu'une action humaine; et pourtant, il commence à expliquer le monde à l'aide de cette simple pensée humaine. Avec Thalès, la connaissance arrive elle-même à un tout nouveau stade de son développement. Elle cesse de tirer sa justification de la circonstance par laquelle elle ne faisait que calquer ce que les dieux avaient ébauché. Elle tire d'elle-même le droit de décider de la légitimité de l'univers. D'emblée, il n'importe plus du tout de savoir si Thalès a fait de l'élément liquide, ou de n'importe quoi d'autre, le principe du monde, mais ce qui compte c'est qu'il a affirmé : ce qui est principe, j'en décide par mon penser. Il a admis comme allant de soi le fait que la pensée ait autorité en cette matière. Et c'est en cela que réside sa grandeur.

Qu'on se représente seulement un peu ce qui a été ainsi réalisé. Rien de moins que ceci: le pouvoir spirituel a été donné à l'être humain sur les phénomènes du monde. Celui qui a confiance dans son penser, se dit : les flots des événements peuvent bien se déchaîner et gronder, le monde peut bien avoir l'air d'un chaos, je suis tranquille, car tout ce tintamarre ne m'impressionne pas, parce que je le saisis par mon penser.

Ce calme divin du penseur, qui se comprend lui-même, Héraclite ne l'a pas compris quant à lui. Il était d'avis que toutes les choses s'écoulaient éternellement. Que le devenir était l'essence des choses. Lorsque j'entre dans l'eau d'un fleuve, elle n'est déjà plus la même qu'au moment où je prenais la résolution d'y entrer. Mais Héraclite ne néglige qu'une seule chose. Ce que le flot transporte avec lui, la pensée le préserve ; et elle découvre qu'au moment suivant, quelque chose d'essentiel, qui existait déjà avant, resurgit devant les sens. Tout comme Thalès par sa ferme croyance dans la puissance du penser humain, Héraclite est aussi une apparition typique du règne de ces personnalités qui se confrontent aux questions les plus significatives de l'existence. Il ne ressent pas en lui la

force de venir à bout du flot éternel du devenir sensible. Héraclite regarde dans le monde et il n'y voit qu'une succession de phénomènes instantanés — qu'il ne peut retenir — défilant devant ses yeux. Si Héraclite avait raison, alors tout dans le monde se perdrait en voltigeant dans les airs et la personnalité humaine devrait elle-même se dissoudre dans le chaos général. Je ne serais donc plus aujourd'hui ce que j'étais hier, et serait demain un autre qu'aujourd'hui. L'être humain se trouverait à tout moment devant la nouveauté absolue et n'aurait aucun pouvoir. Car à partir des expériences qu'il a amassées jusqu'à ce jour précis, il serait problématique de penser qu'elles lui missent en main une règle de conduite lui permettant d'affronter la nouveauté que lui apporterait le jour suivant.

C'est la raison pour laquelle Parménide contraste brusquement avec Héraclite. Avec tout le caractère exclusif qui n'est possible qu'au philosophe intrépide, il rejette tout témoignage délivré par la perception sensible. Car justement, ce monde sensible, qui change à tout instant, fait verser dans l'opinion d'Héraclite. En échange, il n'envisageait comme seule et unique source de toute vérité que les révélations jaillissant au plus profond de la personnalité humaine, les révélations du penser. L'essence réelle des choses n'est pas ce qui s'écoule devant les sens - selon son opinion; mais les pensées, les idées que l'activité pensante perçoit et retient dans ce courant ! Comme tant de choses, qui résultent en contrecoup d'une attitude exclusive, la manière de penser de Parménide fut grosse de malheur. Elle corrompt la pensée européenne pour des siècles. Elle enterra toute confiance dans la perception sensible. Pour préciser, tandis qu'un regard naïf, dépourvu de préjugés sur le monde sensible, puise et retire dans ce monde même, le contenu idéal qui satisfait le besoin instinctif de connaissance chez l'être humain, le mouvement philosophique qui se développa dans l'acception de Parménide croyait ne devoir puiser la vérité authentique qu'au sein d'une activité abstraite du penser.

Les idées, que nous acquérons dans le commerce vivant que nous entretenons avec le monde sensible, ont un caractère individuel, elles renferment en elle la chaleur d'un vécu. Nous exposons notre personne en dégageant des idées et en les retirant

du monde. Nous nous sentons triompher du monde sensible, lorsque nous captons ces idées au sein du monde des idées. Le penser pur, abstrait, a quelque chose d'impersonnel, de froid. Nous ressentons toujours une contrainte lorsque nous tissons une trame de pensées à partir du penser pur. Un penser de ce genre ne peut pas soulever notre amour-propre. Car nous devons simplement nous soumettre à une nécessité idéale. Parménide n'a pas pris en compte que le penser est une activité de la personnalité humaine. Il l'a adoptée comme une activité impersonnelle, comme contenu éternel d'existence. Le contenu pensé est l'existant, a-t-il affirmé. (« À partir de n'importe quel présent vécu, au sein de la mouvance, la pensée, armée du discours, s'installe dans l'affirmation *que c'est*." Clémence Ramnoux - Encyclopaedia Universalis, N.D.T.)

Il a ainsi mis un nouveau dieu à la place des anciens. Alors que l'ancien mode religieux de représentation avait placé l'être humain intégral, dans son ressentir, son vouloir et son penser au sommet de l'univers, Parménide n'adoptait qu'une seule et unique activité humaine, une partie extraite de sa personnalité et en faisait une entité divine.

Dans le domaine des vues intuitives sur la vie morale de l'être humain, Parménide est complété par Socrate. La phrase prononcée par celui-ci, selon laquelle la vertu peut être enseignée, est la conséquence éthique de la vue intuitive de Parménide, à savoir que le penser est identique à l'existant. Si cette dernière affirmation était une vérité, l'action humaine ne pourrait prétendre qu'à s'être élevée au niveau d'un existant de grande valeur, lorsqu'il découle du penser. En le retirant donc d'un penser abstrait, logique, auquel l'être humain n'aurait qu'à simplement s'adapter, c'est-à-dire à se l'assimiler en apprenant.

Il est évident qu'on doit suivre une caractéristique du penser commune à toute l'évolution. L'être humain s'efforce de transposer dans le monde extérieur ce qui lui appartient et qui jaillit de son entité propre et il s'applique de cette façon à se soumettre à sa propre essence. D'abord, il la prend dans toute son ampleur et la pose au-dessus de lui, en tant que dieux à son image ; puis il ne prend plus qu'une activité humaine particulière, le penser, qu'il place au-dessus de lui comme une nécessité à laquelle il doit s'adapter. C'est une chose

curieuse dans l'évolution de l'être humain qu'il développe des forces, qu'il combat pour l'existence et le déploiement de ces forces dans le monde, mais qu'il n'a pas été capable, depuis longtemps, de les reconnaître comme étant siennes.

Cette grande mystification que l'être humain se fait sur son propre compte, a amené l'un des plus grands philosophes de tous les temps dans un système hardi et admirable. Ce philosophe, c'est Platon (v.428 — v.347 av. J.-C.). Le monde idéal, l'horizon qui se lève dans l'esprit humain, tandis qu'il dirige son regard sur la multiplicité des objets extérieurs, devient pour Platon un monde supérieur d'existence, dont cette multiplicité des objets extérieurs n'est qu'un reflet. « *Les objets de ce monde, que nos sens perçoivent, n'ont pas du tout d'existence réelle : ils deviennent toujours, mais ne sont jamais. Ils n'ont qu'une existence relative et se sont tous ensemble que dans et par leurs rapports mutuels ; On peut donc appeler leur existence entière aussi bien une non-existence. Conséquemment, ils ne constituent pas non plus des objets d'une véritable connaissance. Car une telle connaissance ne peut exister que pour ce qui est en soi, et pour soi, de manière identique ; eux ne sont au contraire que des objets d'une opinion délivrée par sensation. Aussi longtemps que nous sommes limités à notre perception, nous ressemblons à ces hommes qui seraient assis dans une caverne obscure sans pouvoir jamais tourner la tête et qui ne verraient rien d'autres que les ombres projetées sur la paroi en face d'eux, d'objets réels qu'on ferait passer l'un après l'autre entre eux et le feu placé derrière. Leur sagesse ne serait prédictive qu'à partir de l'expérience procurée par la succession apprise de ces ombres.* » L'arbre, que je vois, que je touche et dont je respire le parfum des fleurs, est donc l'ombre de l'idée d'arbre. Et cette idée est la vraie réalité. Ce que je perçois par les sens, est de ce fait transformé en reflet de ce que mon esprit élabore par la perception. Tout ce que Platon croit exister en tant que monde idéal situé au-delà des objets, c'est le monde intérieur humain. Extirper le contenu de l'esprit humain et se le représenter en tant que monde en soi, supérieur, vrai, placé au-delà de notre monde, c'est la philosophie platonicienne.

Je donne raison à Ralph Waldo Emerson lorsqu'il dit (tel un représentant de l'humanité) : « Parmi tous les écrits de ce monde, seul Platon a droit aux louanges fanatiques qu'Omar accorde au Coran lorsqu'il prononce cette sentence : *« Vous pouvez bien brûler les bibliothèques, car ce qu'elles renferment de précieux, cela se trouve dans ce livre »* Ses sentences contiennent la culture des nations ; elles sont les pierres d'angle de toutes les écoles, la source originelle de toutes les littératures. Elles forment le manuel et le compendium de la logique, de l'arithmétique, de l'esthétique, de la poésie et de l'art de la parole, la rhétorique, l'ontologie, l'éthique ou la sagesse pratique. Jamais l'activité du penser et la recherche d'un homme n'ont embrassé un domaine aussi vaste. Toutes les choses qui sont encore écrites et discutées entre les penseurs d'aujourd'hui proviennent de Platon. » Je souhaiterais reformuler la dernière phrase d'une manière quelque peu plus exacte par la formulation suivante. La manière par laquelle Platon ressentait le rapport de la sagesse humaine avec le monde, est aujourd'hui encore celle ressentie par la majorité écrasante de l'humanité. Elle perçoit que le contenu de l'esprit humain — le ressentir, le vouloir et le penser humains — vient se placer en haut de l'échelle d'évaluation des phénomènes, mais avec ce contenu spirituel, elle ne sait que commencer à imaginer l'existence de quelque chose de divin — lorsqu'il se trouve situé en dehors de l'être humain ou qu'il relève de toute entité supérieure quelconque — sous la forme d'un ordre naturel nécessaire, un ordre universel moral — comme l'être humain a désigné ce à quoi, autrement, il a donné naissance lui-même.

Il est explicable que l'être humain pense ainsi. Les impressions des sens pénètrent en lui de l'extérieur. Il voit les couleurs, entend les sons. Ses sensations, ses idées naissent en lui, alors qu'il voit les couleurs et qu'il entend les sons. Celles-là prennent naissance dans sa propre nature. Il se demande : Comment parviens-je à ajouter quelque chose qui m'est propre à ce que le monde me livre ? Il lui semble parfaitement arbitraire de tirer quelque chose de lui-même pour compléter le monde extérieur.

Mais dans l'instant où il se dit : ce que je ressens et ce que je pense là, je ne l'ajoute pas au monde en le faisant sortir de moi ; cela détient en soi une

autre essence et c'est à celle-ci que je puise : dans cet instant même, il est rassuré. Il suffit seulement de lui dire : tu possèdes des opinions et des idées non pas en les puisant en toi, mais parce qu'un dieu te les as révélées : alors il se réconcilie avec lui-même. Et en vient-il à se débarrasser de la foi en Dieu, alors il installe aussitôt à sa place l'ordre naturel des choses, les lois éternelles. Qu'il ne puisse trouver ce Dieu, ces lois éternelles, nulle part dans le monde extérieur, parce qu'il doit bien plutôt d'abord les créer avant de les y placer, pour qu'elles s'y trouvent nécessairement : cela, il ne veut pas d'emblée en convenir. Il lui est difficile de se dire : le monde en dehors de moi est non-divin ; mais je m'octroie le droit, en vertu de mon essence, de contempler le divin en lui.

En quoi les lois du pendule découvertes par Galilée concernent-elles les lampes d'église oscillantes, qui ont fait naître en lui l'intuition de ces lois, alors qu'il les contemplait ? Mais l'être humain lui-même ne peut pas exister sans instaurer un rapport entre le monde extérieur et le monde de son intériorité. Sa vie spirituelle consiste à mettre constamment l'esprit au travail dans le monde des sens. Par son propre travail, s'accomplit au cours de la vie historique la pénétration de la nature et de l'esprit. Les penseurs grecs ne voulaient rien d'autre que déjà faire naître l'être humain dans une relation avec le monde qui ne peut d'abord exister que par lui. Ils ne voulaient pas que l'être humain réalise d'abord l'hyménée entre l'esprit et la nature ; ils voulaient qu'il trouve cette hyménée déjà accomplie et qu'il la considère comme un achèvement.

Aristote (né en 384 av. J.-C.) perçut le tissu de contradictions qui se trouvait à la base de cette transposition dans un monde suprasensible, situé au-delà de notre monde, des idées naissant en fait dans l'esprit humain au contact des choses. Mais il n'a pas reconnu, lui non plus, que les choses ne détiennent d'abord leur aspect idéal que si l'être humain s'oppose à elles avant de leur adjoindre sa propre création. Il admit plutôt que cet élément idéal, en tant qu'entéléchie dans les choses, est lui-même actif sous la forme d'un principe qui leur est propre. La conséquence naturelle de cette manière de voir fondamentale fut qu'Aristote fit découler l'action morale de l'être humain d'une

disposition naturelle éthique qui lui était inhérente à l'origine. Les instincts physiques s'ennoblissent au cours de l'évolution humaine et apparaissent alors sous la forme d'un vouloir guidé par la raison. C'est en ce vouloir raisonnable que consiste la vertu.

Pris dans son caractère immédiat, il semble qu'Aristote ait adopté le point de vue qui consiste à voir pour le moins l'origine de l'agissement moral au sein de la personnalité propre à l'être humain. À savoir que l'être humain tire lui-même, de sa propre essence, l'orientation et le but de son agir et qu'il ne se les laisse pas prescrire de l'extérieur. Mais Aristote n'ose pas non plus en rester à cet être humain ébauchant lui-même sa détermination. Ce qui surgit en l'être humain comme agir individuellement raisonnable, n'est pourtant pour Aristote que l'empreinte d'une raison universelle, communément accessible, existant en dehors de lui. Cette dernière se réalise dans l'individu humain ; mais elle a une existence supérieure autonome au-dessus de lui.

Aristote aussi repousse en dehors de l'être humain ce qu'il ne peut trouver qu'en lui. Penser comme une essence, existant pour elle-même, l'autonomie qu'on rencontre dans l'intériorité humaine et faire dériver de cette essence les choses du monde, telle fut la tendance de la pensée grecque de Thalès à Aristote.

Cela entraîne nécessairement des conséquences fâcheuses pour la connaissance de l'homme, lorsque celui-ci se représente l'acte de médiation entre l'esprit et la nature, qu'il doit lui-même réaliser, comme devant être réalisé par des puissances extérieures. Il devrait en effet plonger dans son for intérieur, pour y chercher le trait d'union des mondes sensible et idéal. Regarde-t-il au contraire dans le monde extérieur, pour y découvrir un point de jonction — qui ne peut absolument pas s'y trouver — il en vient alors nécessairement à douter de toute réconciliation entre ces deux mondes. La période de la pensée grecque qui suivit Aristote nous met sous les yeux cet épisode du doute qui s'installe. Il s'annonce chez les Stoïciens et les Épicuriens, avant d'atteindre son sommet chez les Sceptiques.

Les Stoïciens et les Épicuriens ressentent de manière instinctive qu'on ne peut pas trouver l'essence des choses en suivant les voies inaugurées par leurs prédécesseurs. Ils abandonnent donc ces voies, sans trop se soucier d'en trouver de nouvelles. Pour les philosophes plus anciennes, le monde dans sa totalité était l'essentiel. Ils voulaient étudier les lois de l'univers et croyaient que la connaissance de l'être humain devait tout naturellement en résulter, car pour eux, l'être humain était un élément de la totalité universelle, comme les autres choses. Les Stoïciens et les Épicuriens faisaient de l'être humain la substance de leur réflexion. Ils voulaient conférer à la vie de ce dernier la substance qui lui revient. Ils méditaient sur la manière dont l'homme devait vivre. Tout le reste n'était pour eux qu'un moyen pour parvenir à ces fins. Pour les Stoïciens, toute philosophie ne vaut que dans la mesure où elle fournit de précieux éléments d'appréciation à l'être humain afin de lui permettre de discerner la manière dont il doit vivre. Comme forme juste de vie de l'être humain, ils examinaient ce qui était conforme à la nature. Pour réaliser dans son action cette conformité naturelle, on devait donc d'abord connaître ce qui était en conformité avec cette nature.

Dans l'enseignement des Stoïciens repose une concession essentielle dans la personnalité humaine, quant à ce qui doit être son but et sa finalité, et pour eux, tout le reste et la connaissance elle-même, n'est là que pour l'amour de cette personnalité.

Les Épicuriens vont encore plus loin dans cette direction. Leurs aspirations s'épuisent dans une configuration de la vie humaine telle que l'être humain s'y sente aussi satisfait que possible ou qu'il en retire le plus grand plaisir de vivre. Pour eux, la vie se tenait tellement au premier plan de leurs préoccupations qu'ils ne poussaient la connaissance que dans l'objectif de libérer l'être humain de la frayeur superstitieuse et du mal-être qui lui tombaient dessus quand il ne percevait pas la nature à jour.

Un sentiment d'humanité plus élevé, circule au travers des vues intuitives des Stoïciens et des Épicuriens que chez les anciens penseurs grecs.

Cette vue intuitive apparaît d'une manière plus subtile, plus spirituelle chez les Sceptiques. Ils se

disaient : quand l'homme se forme des idées sur les choses, il ne peut le faire qu'à partir de lui-même. Et ce n'est qu'en lui qu'il puise la conviction qu'à une chose correspond bien une idée. Ils ne voyaient rien dans le monde extérieur qui fournît un fondement reliant une chose à une idée. Et tout ce qui était affirmé devant eux au sujet de tels fondements, ils le considéraient comme relevant de l'illusion et le combattaient.

Le trait fondamental de la vision sceptique, c'est la modération. Leurs partisans n'osaient pas contester que dans le monde extérieur il y eût une connexion entre l'idée et la chose; ils niaient simplement que l'être humain pût discerner ce genre de connexion. C'est la raison pour laquelle, ils faisaient certes de l'être humain la source de ses connaissances; mais ils ne considéraient pas cette connaissance comme l'expression d'une vraie sagesse.

Au fond, le scepticisme représente la faillite de la connaissance humaine. L'être humain se soumet au préjugé qu'il a lui-même construit, et qui consiste à penser la vérité comme existante et achevée à l'extérieur, suite à la conviction acquise que sa vérité à lui, n'étant qu'intérieure, elle ne peut donc, somme toute, s'avérer légitime.

Avec une confiance sans réserve dans la vigueur de l'esprit humain, Thalès avait entrepris de réfléchir sur le monde. Tout doute, sur ce que cette méditation doit considérer comme fondement de l'univers et qui ne pourrait pas l'être en réalité, restait parfaitement éloigné de sa croyance naïve dans la faculté cognitive de l'être humain. Chez les Sceptiques, c'est le renoncement complet à toute vérité vraie qui surgit à la place de cette croyance. Le cheminement évolutif du penser grec se déplace entre ces deux extrêmes: la confiance aveugle et naïve dans la capacité de connaissance humaine et l'absence totale de confiance. On peut comprendre ce cheminement évolutif si l'on prend en compte la façon dont les représentations sur les causes premières de l'univers ont changé. Ce que les plus anciens des philosophes grecs pensaient comme principes originaux, possédait des qualités et des attributs qui relevaient encore des sens. On avait donc le droit de situer ces causes premières dans le monde extérieur. L'élément liquide primordial de Thalès appartient à la réalité extérieure, comme tous les

autres objets du monde sensible. Ça devint une tout autre affaire, lorsque Parménide crut reconnaître la vraie existence dans le penser. Car ce penser n'est perceptible dans son existence authentique que dans l'intériorité humaine. À partir de Parménide seulement, et par lui, surgit la grande question : comment se comporte l'être spirituel, idéal, avec son pendant extérieur que les sens perçoivent? On s'était donc accoutumé, désormais, à se représenter la relation de l'être supérieur avec ce qui nous entoure quotidiennement de la même manière dont Thalès avait pensé sa chose primordiale sensible par rapport aux choses qui nous entourent. Il est absolument possible de se représenter la naissance de toutes les choses à partir de l'élément aqueux — auquel Thalès assignait la source originelle de tout être — analogue à certains processus tombant sous les sens et qui se déroulent quotidiennement devant nos yeux. Et la motivation, à se représenter la relation au monde qui nous entoure dans le sens d'une telle analogie, demeurait et existait encore au moment où, sous Parménide et ses continuateurs, le penser pur et son contenu, le monde idéal, fut désigné comme la source originelle de toute essence. Les êtres humains étaient bien mûrs pour comprendre que le monde spirituel se trouvait être plus élevé que le monde sensible, et que le contenu universel le plus profond se manifestait bien dans l'intériorité humaine ; mais ils n'acquirent pas sur le champ la maturité nécessaire pour se représenter également au plan idéal le rapport entre les mondes sensible et idéal. Ils se le représentaient d'une manière sensible, comme une naissance fondée sur des faits. L'auraient-ils imaginé au niveau spirituel, ils auraient pu calmement admettre alors que le contenu du monde des idées n'existe que dans le for intérieur de l'être humain. Alors l'élément supérieur n'eût plus besoin de précéder dans le temps l'élément qui en est dérivé. Un contenu méditatif peut révéler un contenu spirituel ; mais celui-ci n'a pris naissance qu'à l'instant de la révélation et à partir de ce contenu méditatif. C'est un produit d'évolution plus tardif que le monde des sens. Mais si l'on se représente ce rapport comme une naissance, alors cette méditation, dont procède le contenu spirituel, doit la précéder aussi dans le temps. De cette manière, l'on fit de l'enfant — le monde spirituel procédant du monde sensible —

la mère de ce dernier. C'est la raison psychologique qui explique pourquoi l'être humain transpose son univers en dehors de lui sur la réalité extérieure, et affirme, au sujet de ce qui lui revient en propre et qui est même sa propre production, que celle-ci détient une existence objective et autonome à laquelle il doit s'assujettir, ou selon le cas, entrer en sa possession au travers d'une révélation ou d'une tout autre manière sous la forme d'une vérité achevée en elle-même, faisant irruption en son for intérieur.

Cette interprétation que l'être humain donne à la connaissance, dans son aspiration à la vérité, correspond à un penchant profond de sa nature. Goethe l'a caractérisé dans ses paroles en prose de la manière suivante: « *L'être humain ne conçoit jamais à quel point il est anthropomorphe. Et : hasard et coup du sort. En voulant expliquer le mouvement des corps célestes, il est en vérité un anthropomorphe caché, il suit le cheminement du promeneur dans ses champs. Le pied soulevé s'affaisse, celui qui est resté en arrière se soulève vers l'avant à son tour et retombe; et ainsi de suite, du départ à l'arrivée.* » (Conférer avec Kürschners Nationallitteratur, Goethe-Ausgabe Vol. 36, 2, P. 353). Toute explication sur la nature consiste justement dans le fait que des expériences que l'homme fait sur lui sont interprétées et transférées dans l'objet. Même les phénomènes les plus élémentaires sont expliqués de cette manière. Lorsque nous voulons expliquer le choc de deux corps, cela procède d'une façon que nous nous représentons que l'un des corps exerce sur l'autre une action analogue à celle que nous exerçons, nous, lorsque nous heurtons un corps. De la même façon que nous agissons ici avec l'élément subordonné, l'homme religieux le fait avec sa représentation de Dieu. Il interprète la manière de penser et d'agir de l'être humain en la projetant dans la nature ; et de même les philosophes mentionnés plus haut de Parménide à Aristote, qui transposaient les processus du penser humain en les interprétant dans la nature.

Ce besoin humain, qu'on signale ici, Max Stirner l'avait bien en tête, quand il disait : « *Ce qui, tel un fantôme dans l'univers, agite sa nature conceptuellement insaisissable et mystérieuse, c'est justement ce mystère invraisemblable que nous appelons l'être suprême. Et parvenir à l'exa-*

miner à fond, le concevoir, découvrir de la vérité en lui (prouver « l'existence de Dieu »), c'est la mission que les êtres humains se sont fixée des millénaires durant ; avec l'effroyable impossibilité, de remplir ce Tonneau des Danaïdes, de transformer ce spectre en un non-spectre, cette irréalité en réalité, cet esprit en une personne entièrement corporelle, — c'est à cela qu'ils se sont torturés. Derrière le monde existant, ils cherchent la « chose en soi », l'essence, ils cherchent la non-chose derrière la chose ».

L'intériorité délivre la plus profonde sagesse humaine. Mais l'être humain doit d'abord s'éduquer pour aborder cet approfondissement de soi. Il doit s'accoutumer, à contempler une réalité libre de tout ce que les sens nous transmettent. Des hommes qui ont élevé leurs forces de connaissance à ces hauteurs, parlent d'une lumière intérieure qui leur est apparue. Jacob Böhme, le mystique chrétien du dix-septième siècle, ce considérait comme un illuminé de ce genre. Il contempla en lui un royaume qu'il dut caractériser comme étant le plus élevé des royaumes accessibles à la connaissance de l'être humain. Il dit: « *La richesse du cœur humain porte le sceau, parfaitement arrangé avec art, conforme à l'essence de toutes les essences.* »

À la place de la spéculation sur un au-delà extérieur à l'homme, le néoplatonisme installe la vision intuitive du monde intérieur humain. Un phénomène extrêmement caractéristique surgit à cette occasion, à savoir que le néoplatonicien considère sa propre intériorité comme lui étant étrangère. On est donc allé jusqu'à la connaissance d'un endroit dans lequel le dernier membre de l'univers était à rechercher ; ce qui s'y trouvait, on l'a fausement interprété. C'est pourquoi le néoplatonicien décrit les événements intérieurs de son extase, de la même façon que Platon décrivait son monde suprasensible.

Il est significatif que le néoplatonisme en vienne à exclure de la nature du monde intérieur ce qui précisément constitue le noyau véritable de celui-ci. L'état de l'extase doit seulement apparaître au moment où la conscience de soi fait silence. Il était donc naturel que l'esprit du néoplatonisme

lui-même ne pût contempler sa propre entité sous sa vraie lumière.

C'est dans cette manière de voir que les chemine-
ments des idées qui forment le contenu de la phi-
losophie grecque, ont trouvé leur aboutissement.
Ils représentent l'aspiration de l'être humain à re-
connaître sa propre essence comme étrangère, à la
contempler et à l'adorer.

Selon la suite naturelle de l'évolution, au sein de
la spiritualité occidentale, la découverte de
l'égoïsme aurait dû succéder au néoplatonisme.
C'est-à-dire que l'homme aurait dû reconnaître
cette entité considérée comme étrangère comme
étant bien la sienne propre. Il aurait dû se dire :
l'élément le plus élevé qui existe dans l'univers
donné à l'homme, c'est le Je individuel, dont l'es-
sence fait son apparition au plus profond de la
personnalité.

Ce cheminement naturel de l'évolution spirituelle
occidentale fut entravé par la propagation de la
doctrine chrétienne. Le Christianisme offrit ce que
la philosophie grecque avait exprimé dans le lan-
gage du philosophe, sous la forme populaire de
représentations qu'on pouvait pour ainsi dire
« saisir de ses mains ». Quand on se remémore
combien le désir de se dépouiller de sa propre en-
tité est enraciné dans la nature humaine, il appa-
raît compréhensible que cette doctrine ait gagné
un pouvoir aussi incomparable sur les âmes. Sa-
tisfaire ce désir par un moyen philosophique, re-
lève d'un haut degré d'évolution de l'esprit. Il suf-
fit de posséder la richesse de cœur la plus ingénue
pour le satisfaire sous la forme de la foi chré-
tienne. Le Christianisme ne représente ni un
contenu subtil d'esprit, tel le monde idéal de Pla-
ton, ni l'expérience rayonnante d'une lumière inté-
rieure qu'il faut d'abord initier en soi, mais des
processus portant les attributs d'une réalité saisissable
par les sens. Il va en effet jusqu'à vénérer la
plus haute entité divine dans une individualité hu-
maine historique. Avec de telles représentations
palpables, l'esprit philosophique de la Grèce ne
fait pas l'affaire. Des représentations de ce genre
se trouvaient loin derrière lui, dans la mythologie
des peuples. Hamann, le précurseur de Herder
dans le domaine de la science des religions, a fait
un jour remarquer que Platon n'a jamais été un

philosophe pour les enfants. Les esprits enfantins
sont ceux pour qui « *l'Esprit Saint a eu l'ambition
de devenir un écrivain* ».

Et cette forme enfantine d'aliénation de soi chez
l'être humain a eu des conséquences les plus
graves qu'on puisse imaginer tout au long des
siècles d'évolution de la pensée philosophique.
Telle une brume, la doctrine chrétienne est donc
tombée, en estompant la lumière qui aurait dû
rayonner de l'essence personnelle. Au moyen de
toutes sortes de concepts philosophiques, les
Pères de l'Église des premiers siècles chrétiens
tentèrent de donner aux représentations populaires
une forme dans laquelle une conscience plus culti-
vée pouvait aussi leur sembler acceptable. Et les
Pères de l'église suivants, dont le représentant le
plus important fut Saint Augustin (mort en 430)
poursuivirent ces tendances dans le même esprit.
Le contenu de la foi chrétienne agissait d'une ma-
nière si fascinante, qu'il ne pouvait être question
de doute sur sa vérité, mais seulement de l'éléva-
tion de celle-ci dans un domaine encore plus idéal
et spirituel. La philosophie des Pères de l'Église
est une transposition du contenu de la foi chré-
tienne en un édifice conceptuel. Le caractère gé-
néral de cette construction d'idées ne pouvait être
rien d'autre que celui du Christianisme sur les
bases duquel elle s'élevait : transplantation de
l'entité humaine hors d'elle dans le monde, dessai-
sissement de soi. On s'est donc trouvés dans la si-
tuation d'un Augustin qui parvient de nouveau à
l'endroit exact où l'on rencontre l'essence de l'uni-
vers et qui retombe à cet endroit sur un élément
étranger. C'est bien dans l'essence profonde de
l'être humain qu'il recherche la source de toute vé-
rité ; il proclame les expériences intérieures de
l'âme comme fondement de connaissance. Mais la
doctrine de foi chrétienne a placé un contenu ex-
tra humain à l'endroit même où sa recherche le
mène. C'est la raison pour laquelle il trouve de
fausses entités au bon endroit.

Suit alors, pendant un siècle, un effort de la pen-
sée humaine qui n'eut aucun autre objectif, en y
engageant toute l'énergie de l'esprit humain, que
de fournir la preuve que le contenu de cet esprit
ne se trouvait pas en lui, mais qu'il était à recher-
cher là où la foi chrétienne l'avait transféré. Le
mouvement de pensée, qui surgit de cette conten-
tion a été caractérisé comme la scolastique. —

Sous ce rapport, toutes les finasseries des scolastiques ne peuvent éveiller aucun intérêt. Car, pour ce mouvement d'idée, toute évolution en direction d'un lieu où se trouverait la connaissance du Je personnel, n'importe absolument pas le moins du monde.

L'épaisseur de la brume que le Christianisme était ainsi venu déposer sur le champ de la connaissance humaine de soi, est au plus manifeste par le fait que l'esprit occidental devint somme toute incapable de faire ne serait-ce qu'un pas en direction de cette connaissance de soi. Il avait besoin d'une impulsion extérieure contraignante. Il ne pouvait pas trouver au fond de l'âme ce qu'il avait si longtemps cherché à l'extérieur. Mais la preuve lui fut apportée : ce monde extérieur ne peut absolument pas être de nature à accueillir l'essence qu'il recherchait en lui. Cela arriva par l'épanouissement des sciences naturelles au seizième siècle. Tant que l'homme ne se faisait que des représentations incomplètes sur la nature des phénomènes naturels, il y avait place pour des entités divines et pour l'action d'une volonté personnelle divine dans le monde extérieur. Mais au moment où Copernic (1473-1543) et Kepler (1571-1630) ébauchèrent une image naturelle du monde, il n'y eut plus de place pour l'image chrétienne. Et au moment où Galilée (1564-1642) posa la base d'une explication des processus naturels par des lois naturelles, la foi dans les lois divines devait en être ébranlée. On devait donc désormais rechercher l'essence, que l'être humain reconnaissait comme la plus haute et qu'on avait expulsée du monde qui lui était extérieur, par d'autres voies.

Bacon de Verulam (1561-1626) tira les conséquences philosophiques des préalables fournis par Copernic, Kepler et Galilée. Les services qu'il rendit à la conception du monde occidentale ne furent au fond que négatifs. Il avait fortement revendiqué de porter un regard libre de tout préjugé sur la réalité, sur la vie. Aussi banale que puisse apparaître cette exigence, il ne faut pourtant pas nier que l'évolution de la pensée occidentale avait, des siècles durant, lourdement péché contre elle. Le Je, propre à l'être humain, fait aussi partie des choses réelles. N'avait-on pas affirmé qu'il semblât reposer dans la disposition naturelle même de l'homme une impossibilité pratique de considérer

ce Je sans a priori? Seule l'éducation d'un bon sens parfaitement dépourvu de préjugé et en prise directe avec le réel, peut mener à la connaissance de soi. La voie de la connaissance de la nature est aussi la voie de la connaissance du Je.

Deux courants surgirent dès lors dans l'évolution des idées en Occident qui voulurent atteindre les objectifs rendus nécessaires par les sciences naturelles selon deux voies divergentes. L'une remonte à Jacob Böhme (1575-1624), l'autre à René Descartes (1596-1650).

Jacob Böhme et Descartes ne se trouvaient plus sous la fascination de la scolastique. Le premier avait reconnu qu'il n'y a aucun endroit dans l'espace universel pour Dieu ; c'est pourquoi il devint mystique. Il chercha Dieu au sein de l'être humain. L'autre s'est aperçu que l'adhésion des scolastiques à la doctrine chrétienne n'est qu'une affaire d'habitude contractée par des siècles d'éducation. C'est pourquoi il considérait comme indispensable de douter d'emblée de ces représentations inculquées par l'habitude et de rechercher un mode de connaissance permettant à l'être humain de parvenir à un savoir en étant certain qu'il n'est pas le produit de l'habitude, parce qu'il peut à tout instant s'en porter garant par ses propres forces spirituelles.

Chez Böhme, comme chez Descartes, on assiste donc aux premiers élans vigoureux entrepris par le Je humain pour se connaître lui-même. Pourtant, les développements ultérieurs révélèrent que tous deux restaient subjugués par les anciens préjugés. On a déjà signalé que Jacob Böhme a une certaine parenté spirituelle avec le néoplatonisme. Sa connaissance est une incarcération dans le for intérieur. Mais ce qui s'oppose à lui dans ce for intérieur, ce n'est pas le Je humain, mais seulement et encore le Dieu-Christ. Il se rend compte qu'au sein de l'âme individuelle, il y a un élément auquel aspire l'être humain qui a besoin de connaissance. L'accomplissement des aspirations humaines les plus ardentes y afflue. Mais cela ne l'a pas amené à l'idée que le Je pût être en situation de satisfaire ces revendications à partir de son essence même, en intensifiant ses forces de connaissance. Cela le conduisit plutôt à l'opinion d'avoir trouvé le vrai Dieu, que le Christianisme avait cherché sur une mauvaise voie, en empruntant sa voie à lui, c'est-à-dire la connaissance de

la richesse des sentiments et du cœur. Au lieu d'une connaissance de soi, Böhme recherche l'union à Dieu ; au lieu de vivre avec les trésors de son for intérieur, il recherche la vie en Dieu.

Il est clair que la manière dont pense l'être humain sur son action ou sur sa vie morale dépend aussi de la connaissance ou de la méconnaissance de soi. Le domaine de la morale s'édifie effectivement au-dessus des événements purement naturels à la manière dont un étage supérieur s'édifie sur un rez-de-chaussée. La foi chrétienne, qui considère déjà ces événements naturels comme l'émanation de la volonté divine, cherchera d'autant plus cette volonté dans la morale. Dans la doctrine morale chrétienne la fausseté de cette conception du monde se révèle encore bien plus fortement que n'importe où ailleurs. Quelle sophistication effrayante la théologie n'a-t-elle pas en effet mise en œuvre dans ce domaine : des questions restent ici en suspens qui, du point de vue du Christianisme, révèlent l'ampleur et la netteté d'un tissu de contradictions. Lorsqu'une telle entité primordiale, comme celle du Dieu-Christ, est acceptée, il demeure incompréhensible que le domaine de l'action puisse se briser en deux domaines : celui du bien et celui du mal. Puisque toutes les actions devraient émaner de l'entité primordiale et porter conséquemment des traits de même nature que leur origine. Elles devraient justement être divines. C'est pareillement sur ce terrain que la responsabilité humaine est à définir. L'homme est en effet conduit par la volonté divine. Il ne peut donc que s'y abandonner ; il ne peut que laisser arriver par elle ce que Dieu accomplit.

On a réalisé exactement la même chose au sein des conceptions sur la morale que ce qu'on avait réalisé dans le domaine du dogme cognitif. L'être humain va au devant de sa propension à arracher son propre soi et à le poser en entité étrangère. Et tout comme, dans le domaine des connaissances, on ne pouvait donner aucun autre contenu à l'essence primordiale considérée comme extra-humaine, que celui qu'on puisait en son for intérieur, on ne fut pas non plus capables de trouver en cet être aucun autre dessein ou incitation morale pour l'action, que ceux qui étaient propres à l'âme humaine. Ce dont l'être humain était convaincu dans son intériorité la plus profonde, quant à ce qui doit arriver, il le considérait comme étant voulu

par l'essence primordiale du monde. De cette manière, on avait créé une dualité dans le domaine de l'éthique. On opposait au soi, qu'on détenait en propre et en dehors duquel on devait agir, son propre contenu comme déterminant moral. De ce fait les exigences morales purent prendre naissance. Le soi de l'homme ne devait plus s'autoriser à agir de lui-même, il devait obéir à un autre. À cette l'aliénation de soi au niveau du domaine cognitif, vint donc correspondre l'oubli de soi dans l'action au plan de la morale. Ne sont bonnes que des actions pour lesquelles le Je obéit à ce qui lui est étranger ; sont mauvaises, au contraire, des actions qu'il se propose lui-même de suivre. Le Christianisme voit dans l'égoïsme la source du mal. Cela n'aurait jamais pu arriver si l'on avait compris que la morale tout entière ne peut puiser son contenu qu'au sein de l'individualité propre. On peut résumer l'ensemble de la doctrine morale chrétienne dans la phrase : si l'être humain admet qu'il ne peut suivre que les injonctions de son être propre et agir en conséquence, alors il est mauvais ; si cette vérité se dissimule en lui et qu'il pose au-dessus de lui — ou laisse reposer — ses propres injonctions, en les considérant comme étrangères, pour agir en conformité avec elles, alors il est bon.

La doctrine morale de l'oubli de soi est peut-être la plus parfaitement accomplie dans un ouvrage paru au 14^{ème} siècle : *La théologie allemande*. Son auteur nous est resté inconnu. Il a poussé si loin l'aliénation et l'oubli de soi qu'il a pris soin de ne pas laisser son nom à la postérité. Dans cet ouvrage on dit : « *Il n'est aucune essence vraie et il n'est aucun être autrement que dans la perfection, mais c'est un hasard, ou un éclat et une lueur, qui n'est pas en soi une essence ou qui n'a pas d'essence, autrement que celle du feu d'où émane la clarté, ou dans le soleil ou dans la lumière. L'Écriture sainte exprime la foi et la vérité : pécher n'est rien d'autre pour la créature que se détourner du bien immuable et se tourner vers le changeant, c'est-à-dire qu'elle se détourne de la perfection pour le divisé et l'imparfait et, le plus souvent, vers elle-même. À présent fais bien attention. Si la créature adopte quelque chose de bien, en tant qu'essence, vie et sagesse, connaissance et pouvoir, bref tout ce qu'on doit désigner comme le bien, et pense que ce bien est le sien, lui appar-*

tient ou qu'il procède d'elle : aussi souvent et toutes les fois que cela arrive, alors elle se détourne. Qu'est-ce que le diable fit d'autre ou bien quelle fut autrement sa chute et sa déviation que d'admettre qu'il était aussi quelque chose et qu'il aurait dû être et avoir quelque chose qui lui appartînt? Cette acceptation, et son Je, et son Moi, son « à Moi » et son Mien, ce fut bel et bien son détournement et sa chute. Ça existe encore — car tout ce qu'on tient pour bon ou que l'on doit désigner comme le bien, cela n'appartient à personne d'autre qu'à Dieu qui est seul bien éternel et vrai, et celui qui s'en prétend le détenteur, commet alors une injustice à Son égard et est donc contre Dieu. »

D'avec l'évolution que Jacob Böhme a attribuée aux relations de l'être humain avec la divinité, dépend aussi un changement dans les conceptions sur la morale vis-à-vis des anciennes représentations chrétiennes. Dieu agit comme celui qui fait le bien, certes encore dans une position très élevée dans le soi humain, mais il y agit bien là et non depuis l'extérieur. Il en résulte une intériorisation de l'action morale. Le Christianisme restant n'a exigé qu'une obéissance extérieure à la volonté divine. Chez Jacob Böhme, les entités antérieurement séparées — l'élément réellement personnel et ce qui a été divinisé — entrent de nouveau en connexion vivante. De ce fait, la source de la morale est bien transférée désormais dans l'intériorité humaine ; mais le principe éthique de l'oubli de soi n'en ressort que plus accentué. Même si Dieu est considéré comme une puissance extérieure, c'est le soi humain qui est bien véritablement l'être agissant. Il agit donc, soit dans l'esprit de Dieu, soit contre celui-ci. Mais si Dieu est désormais transféré dans l'intériorité humaine, l'être humain n'agit plus lui-même, car c'est Dieu, en lui, qui agit. Dieu se laisse vivre directement au sein de la vie humaine. L'homme renonce à avoir une vie qui lui soit propre ; il se fait élément de la vie divine. Il se ressent en Dieu, Dieu en lui, il se joint à l'essence primordiale ; il en devient un organe.

Dans cette mystique allemande, l'homme a donc racheté sa participation à la vie divine au prix de l'extinction la plus complète possible de sa personnalité, de son Je. Jacob Böhme et les Mystiques qui partageaient ses idées, ne ressentaient pas cette perte de l'élément personnel. Au

contraire : ils ressentaient quelque chose de particulièrement exaltant à l'idée qu'ils participaient directement à la vie divine, qu'ils étaient des membres de l'organisme divin. Certes l'organisme ne peut pas exister sans ses membres. C'est la raison pour laquelle le Mystique se ressentait comme une nécessité au sein de l'univers, comme une entité qui est indispensable à Dieu. - Angelus Silesius (1324-1677), le mystique ressentant le divin dans le même esprit que Jacob Böhme, exprime cela dans une belle phrase tirée de son *Pèlerin chérubinique*:

"Je sais que sans moi Dieu ne peut vivre d'emblée,

M'anéantis-je, il doit rendre l'âme."

Et d'une manière encore plus caractéristique dans une autre:

"Dieu, sans moi, ne peut créer un seul vermisseau, Si je ne le préservais pas en moi, il devrait se fracasser sur-le-champ."

Le Je humain fait ici valoir son droit, de la manière la plus énergique, à l'égard de son image transposée dans le monde extérieur. On ne dit certes rien non plus ici quant à l'être supposé originel, au sujet d'une essence proprement humaine, transposée par l'être humain lui-même ; mais celui-ci est bien désigné comme étant celui qui en maintient le fondement originel divin.

Descartes ressentait fortement que l'homme s'était mis dans une relation biaisée avec l'univers par l'évolution idéelle qu'il avait entreprise. C'est pourquoi il opposait d'abord le doute à tout ce qui avait pris naissance à partir de cette évolution des idées. C'est seulement si l'on doute de tout ce que les siècles ont développé de « vérités », que l'on peut — selon lui — acquérir l'impartialité nécessaire pour prendre un nouveau départ. C'est dans la nature des choses que Descartes, en doutant, ait été ramené au Je humain. Car plus l'être humain fait de tout le reste de l'univers un champ d'investigation à explorer, plus cela nourrit d'autant son sentiment d'avoir une personnalité en quête. Il peut se dire : peut-être me trompé-je sur le chemin

de l'existence ; celui qui vit dans le doute est d'autant plus ramené à lui-même. Le *Cogito ergo sum* (je pense, donc je suis) de Descartes en est le signe. Mais Descartes va plus loin. Il a conscience que la façon dont l'être humain parvient à la connaissance de lui-même, doit constituer un modèle d'investigation pour chercher à acquérir des connaissances sur toutes les autres choses. Pour lui, la clarté et la précision apparaissent comme les deux qualités saillantes de la connaissance de soi. Il les requiert donc aussi pour toutes les autres connaissances restantes. Ce que l'homme saisit tout aussi clairement et tout aussi nettement que son être propre, c'est ce qui peut uniquement passer pour certain.

Avec cela et dans une direction au moins, on reconnaît donc la position centrale et absolue du Je dans la totalité de l'univers, quant à l'orientation de la méthode de connaissance. L'être humain oriente son « comment » de la connaissance de l'univers d'après le « comment » de la connaissance de soi et ne s'interroge plus au sujet d'une entité extérieure, pour légitimer ce « comment ». L'homme ne veut plus penser à la manière d'un Dieu prescrivant la connaissance, mais en prenant lui-même ses dispositions en vue de s'y mettre lui-même. Pour ce qui concerne le « comment », l'homme va désormais chercher en lui-même l'énergie de la sagesse requise.

Relativement au « quoi », Descartes n'accomplit pas une progression identique. Il commença à acquérir des représentations sur l'univers et — conformément au principe de connaissance qui vient d'être mentionné — explora sa propre intériorité pour (légitimer, N.D.T.) de telles représentations. Il trouva alors la représentation de Dieu. Ce n'était naturellement rien d'autre que la représentation du Je humain. Mais Descartes ne le reconnut point. Il fut dupé et ne s'aperçut pas, de ce fait, que l'idée de Dieu, en tant qu'essence la plus parfaite, dirigeait son penser sur une voie absolument fausse. Pour lui, la première propriété, celle de la plus grande perfection, surpassa en éclat tout le reste de l'entité centrale. Il se dit: voyons, cette représentation de la toute perfection d'une essence, l'être humain, dépourvu de perfection, ne peut absolument pas la puiser en lui-même, elle ne peut donc lui venir que de l'extérieur, c'est-à-dire de l'essence toute parfaite elle-même. Donc,

cette essence, la plus parfaite qui soit, existe ! Si seulement Descartes avait exploré le vrai contenu de la représentation de Dieu, il aurait découvert que ce contenu est parfaitement identique à la représentation du Je et que la perfection ne peut être qu'une intensification de ce contenu réalisée au sein d'une progression idéale. Le contenu essentiel d'une boule d'ivoire n'est pas modifié par le fait que je la pense infiniment grande. Il en est de même pour la représentation du Je, qui ne change pas suite à une intensification de ce genre. La preuve de l'existence de Dieu, fournie par Descartes, n'est donc rien d'autre, de nouveau, qu'une transposition du besoin humain de faire de son propre Je une essence extra humaine comme fondement de l'univers. On voit ici, en pleine clarté, que l'homme ne peut acquérir aucun contenu propre pour cette essence primordiale extra humaine, mais il ne peut que lui prêter celui de sa propre représentation du Je sous une forme qui n'est pas essentiellement modifiée.

Avec Spinoza (1632-1677), on ne progresse pas sur la voie devant mener à la conquête d'une représentation du Je, mais au contraire, on recule. Car Spinoza n'a aucun pressentiment de la position exceptionnelle du Je humain. Pour lui, le cours des événements du monde s'épuise dans un système de nécessités naturelles, de la même manière que, pour les philosophes chrétiens, il s'épuisait dans un système de volontés d'actions divines. Ici comme pour ce temps-là, le Je humain n'est qu'un élément de ce système. Pour les Chrétiens, l'homme est dans la main de Dieu ; pour Spinoza, à la merci des événements naturels du monde. Chez Spinoza, le Dieu-Christ reçoit un autre caractère. Ce philosophe, qui a grandi dans l'épanouissement des idées des sciences naturelles des Lumières, ne peut reconnaître un Dieu qui dirige le monde de manière arbitraire, mais seulement une entité primordiale qui existe, parce que son existence est une nécessité par elle-même, et qui dirige donc l'évolution du monde selon des lois immuables, émanant de sa propre essence absolument nécessaire. Que l'homme ait tiré de lui-même le contenu imagé d'après lequel il se représente cette nécessité, Spinoza n'en a aucune conscience. Sur cette base, l'idéal moral de Spinoza prend aussi un caractère impersonnel et non in-

dividuel. Selon ses présuppositions, il ne peut pas effectivement voir dans le perfectionnement du Je un idéal visant au renforcement des forces spirituelles proprement humaines. Il considère cet idéal comme relevant de l'imprégnation du Je par un contenu universel divin, par les connaissances les plus élevées acquises sur un Dieu objectif. Se perdre dans ce Dieu doit être, selon lui, le but de l'effort humain.

Le chemin, dans lequel Descartes s'était engagé : progresser du Je vers la connaissance du monde, est désormais poursuivi par les philosophes des Temps modernes. La méthode chrétienne-théologique, qui n'avait aucune confiance dans la capacité du Je humain, en tant qu'organe de connaissance, s'en trouvait pour le moins dépassée. Une chose fut reconnue et acquise, c'est que le Je devait lui-même découvrir l'essence la plus haute. Mais progresser de là vers l'autre point, jusqu'au discernement révélant que le contenu reposant dans le Je, est aussi l'essence la plus élevée qui existe, la route restait encore longue, à dire vrai.

D'un esprit moins profond que Descartes, les philosophes anglais Locke (1632-1704) et Hume (1711-1776) s'en allèrent explorer la voix ouverte par le Je humain, pour parvenir à une explication sur lui-même et sur l'univers. Tous deux manquaient avant toute chose d'un regard sain et libre sur l'intériorité humaine. Pour cette raison, ils ne purent se faire aucune idée sur la grande différence qui existe entre la connaissance des choses extérieures et celle du Je. Tout ce qu'ils disent se réfère seulement à l'acquisition de connaissances extérieures. Locke omet complètement le fait que l'être humain, en tirant au clair et en expliquant les objets extérieurs, répand sur eux une lumière qui s'échappe de sa propre intériorité. Il croit donc que toutes les connaissances proviennent de l'expérience. Mais qu'est-ce que l'expérience ? Galilée voit une lampe d'église en oscillation. Elle l'amène à découvrir la loi d'oscillation du pendule. Il a fait l'expérience de deux choses : premièrement, de phénomènes extérieurs par le truchement de ses sens. Deuxièmement, il a tiré de lui-même la représentation d'une loi expliquant clairement ces phénomènes en les faisant comprendre. On peut donc à présent considérer comme des expériences l'une autant que l'autre. Mais on méconnaît ainsi justement la différence qui existe entre

ces deux processus menant à la connaissance. Un être qui ne pourrait pas puiser dans le contenu de son essence, pourrait rester éternellement devant la lampe en oscillation : cette perception sensible ne serait jamais complétée par une loi conceptuelle. Locke, et tous ceux qui pensent comme lui, se laissent quelque peu induire en erreur par la manière dont les contenus de connaissance entrent en relation avec nous. Ils surgissent justement et précisément à l'horizon de notre conscience. Cette ascension forme l'expérience. Mais on doit reconnaître que le contenu (conceptuel) des lois de l'expérience est dégagé à partir du Je, pour être développé et plaqué aussitôt sur les expériences. Chez Hume, il se révèle deux choses. D'abord, le fait que cet homme ne connaît pas la nature du Je et que c'est justement à cause de cela qu'il fait dériver, comme Locke, le contenu des lois à partir de l'expérience. Et ensuite, que ce contenu se perd complètement dans le flou, flottant librement dans l'air, sans consistance ni fondement. Hume reconnaît, quant à lui, que l'expérience extérieure ne délivre que des phénomènes incohérents ; elle n'offre donc pas d'emblée les lois qui accompagnent ces phénomènes et par lesquelles ils sont enchaînés. Puisque Hume ne sait rien de l'essence du Je, il ne peut pas non plus en faire dériver la justification de ces enchaînements. Ils les ramène donc à une origine primordiale, de la plus vague qui soit, qui se laisse concevoir par l'habitude. L'homme voit qu'un certain événement en suit toujours un autre: suite à la chute d'une pierre, le sol, sur lequel elle tombe, se creuse. Par conséquent, l'être humain s'habitue à penser de tels événements dans un enchaînement. Toute connaissance perd sa signification quand on part de tels préalables. La connexion des événements et de leurs lois s'acquiert donc purement au hasard.

Nous voyons en George Berkeley (1684- 1753) un homme, chez qui l'essence créatrice du Je est parvenue à la pleine conscience. Il avait une représentation nette de l'activité propre au Je, lors de la réalisation et de l'établissement de toute connaissance. Quand je vois un objet, se disait-il, je suis donc actif. J'en crée pour moi la perception. Que l'objet d'une perception restât toujours au-delà de ma conscience, il n'existerait plus pour

moi, si je n'en ranimais pas constamment l'existence morte, par mon activité. Et ce n'est que mon activité revivifiante que je perçois, et non, ce qui précède objectivement ma perception en tant qu'objet mort. Quelle que soit la direction vers laquelle je regarde dans ma sphère de conscience, partout je me vois en activité, en création. Dans la pensée de Berkeley, le Je acquiert une vie universelle. Que sais-je de l'existence d'une chose, si je ne me la représente pas ? Pour Berkeley, le monde consiste en esprits créateurs qui le façonnent en le tirant d'eux-mêmes. Mais sur le plan de la connaissance, l'ancien préjugé réapparaît chez lui. Il laisse bien le Je créer son monde, mais il ne lui donne pas, en même temps, la capacité de le faire à partir de lui-même. Il doit donc encore rester victime de la représentation divine. Chez lui aussi, le principe créateur dans le Je, c'est Dieu.

Mais ce philosophe nous révèle une autre chose. Celui qui se plonge réellement dans l'essence du Je créateur, n'en ressort pas en débouchant sur une essence plus extérieure; à moins de procéder de manière violente ! Et Berkeley progresse violemment. Sans aucune nécessité contraignante, il ramène l'activité créatrice du Je à Dieu. Des philosophes antérieurs avaient effectivement vidé le Je de tout contenu, pour ensuite aller en chercher un auprès de leur Dieu. Berkeley ne fait pas cela (siècle des lumières oblige, N.D.T.). C'est la raison pour laquelle il n'est capable de rien d'autre que de placer un esprit particulier à côté de l'esprit créateur, qui au fond, lui est pleinement équivalent, c'est-à-dire parfaitement superflu.

Cela est encore plus frappant chez le philosophe allemand Leibnitz (1646-1716). Il avait, lui aussi, connaissance de l'activité créatrice du Je. Il embrassait nettement d'un coup d'œil, l'étendue de cette activité et voyait toute sa compacité interne, reposant sur elle-même. Le Je devint pour lui un monde en soi, une monade. Et tout ce qui possède une existence, ne peut l'avoir que par le fait qu'il y a dans cette existence un contenu fermé. Seules les monades, c'est-à-dire des essences, en elles-mêmes, tirent leur existence de leur propre création. Des mondes séparés pour et en eux-mêmes qui ne sont renvoyés à rien en dehors d'eux-mêmes. Ce sont donc des univers qui existent, et non un seul univers. Chaque homme est un monde à part, une monade en soi. Si maintenant,

ces mondes s'accordent néanmoins entre eux et savent donc quelque chose les uns des autres, en étant capables de penser le contenu de leur savoir, cela ne peut provenir que du fait de l'existence d'une harmonie préétablie. Le monde est justement ainsi fait qu'une monade crée d'elle-même ce qui correspond à l'activité d'une autre. Pour la cause instaurant cette harmonie, Leibnitz a naturellement besoin, à nouveau, de ce bon vieux Dieu. Il s'est aperçu que le Je est actif, créateur, dans son intériorité et qu'il se confère lui-même son contenu ; mais qu'il place aussi lui-même ce contenu en connexion avec le contenu universel, voilà ce qui lui est resté parfaitement dissimulé. De ce fait, il ne s'est aucunement libéré de la représentation de Dieu. Des deux exigences, reposant dans les sentence de Goethe: « *Que je prenne connaissance de ma relation à moi-même et au monde, et j'appelle cela la vérité* », il n'a vu que la première.

Cette évolution de la pensée occidentale révèle une empreinte toute particulière. Le meilleur dont l'être humain puisse prendre connaissance, il doit le puiser en lui-même. Il exerce effectivement la connaissance de soi. Mais il recule de frayeur devant l'idée de reconnaître comme telle cette auto-crédation. Il se sent trop faible pour porter le monde. C'est pourquoi il en reporte le fardeau sur un autre. Et les objectifs qu'il se fixe lui-même, perdraient de leur importance, pour lui, s'il s'avouait franchement leur origine; c'est pourquoi il les grève de forces qu'il croit devoir accueillir de l'extérieur. L'être humain fait donc bien l'apologie de son enfant, sans vouloir en admettre la paternité. (soulignement en gras du traducteur)

En dépit des courants contraires, la connaissance humaine de soi a constamment progressé. Au moment où elle commençait à devenir vraiment critique à l'égard de toute croyance dans l'au-delà, elle tomba sur Kant (1724-1804). La pénétration de la nature de la connaissance humaine avait ébranlé la force de conviction de tous les arguments qui peuvent être inventés pour appuyer une croyance comme celle-là. On avait peu à peu acquis une idée sur ce qu'étaient les connaissances réelles en examinant à fond, pour cette raison, ces simulacres d'idées, artificiellement torturées, censées donner des prétendus éclaircissements sur

des puissances qui ne sont pas de ce monde. Un homme aussi pieux et croyant que Kant ne pouvait que redouter qu'une évolution ultérieure sur cette voie menât à la dissolution de toute foi. À son esprit profondément religieux, cela devait nécessairement apparaître comme un grand malheur imminent pour l'humanité. De cette angoisse devant la destruction des idées religieuses, le besoin surgit pour lui de rechercher fondamentalement, une fois pour toutes, quels sont les rapports de la connaissance humaine avec les affaires de la foi. Comment la connaissance est-elle possible et sur quoi peut-elle s'étendre ? Telle est la question que se posait Kant, et cela, en effet dès le début, dans l'espoir de pouvoir en retirer un appui le plus solide possible pour la foi. Kant accepte deux choses de ces prédécesseurs. Premièrement, qu'il existe des connaissances incontestables. Les vérités de la mathématique pure et des systèmes généraux de la logique et de la physique lui apparaissaient comme telles. Deuxièmement, il s'appuya sur Hume, reprenant son affirmation selon laquelle de l'expérience, ne pouvait venir aucune vérité absolument sûre. L'expérience nous enseigne que nous avons observé tant et tant de fois certains rapports, mais quant à savoir s'ils sont nécessaires, on ne peut rien en décider par l'expérience. S'il existe à présent des vérités incontestables et nécessaires, et qu'elles ne peuvent être issues de l'expérience, d'où proviennent-elles donc ? Elles doivent donc être présentes dans l'âme humaine avant l'expérience. Il importe donc à présent de faire la distinction entre ce qui provient des connaissances tirées de l'expérience et ce qui ne peut pas être emprunté à cette source de connaissances. L'expérience se produit par le fait que j'en retire des impressions. Ces impressions sont données au travers de sensations. Le contenu de ces sensations ne peut nous être donné d'aucune autre manière que par l'expérience. Mais ces sensations, comme la lumière, la couleur, le son, la chaleur, la dureté, etc. n'offrent qu'un embrouillamini chaotique, si elles ne sont pas replacées dans certains rapports. Dans ces rapports, les contenus des sensations ne constituent que les objets de l'expérience. Un objet vient se placer dans un contexte relationnel à partir d'un certain groupement de contenus de sensations. Ordonner les contenus de sensations, c'est ce que réalise l'âme

humaine selon Kant. Certains principes en elle existent par lesquels la multiplicité des sensations sont placées en unités objectives. L'espace, le temps et des modes de connexion, comme par exemple la connexion de la cause à l'effet, sont de tels principes. Les contenus de sensation me sont donnés, mais pas leur ordonnancement dans l'espace ni leur succession temporelle. L'être humain doit d'abord les produire et les y ajouter. De la même façon, un contenu de sensation est donné, puis un autre, mais pas le fait que l'un soit la cause de l'autre. [L'exemple le plus "illustrateur" de ce point m'a été donné par Pierre Feschotte, lors de l'une de ses conférences : arrêté, en voiture, devant un passage à niveau, on observe que la barrière s'abaisse, suite, apparemment, au clignotement du feu rouge, puis enfin le train passe. Tels sont les faits qu'on pourrait naturellement relier dans un premier temps par un principe de cause à effet "spontané", à la réflexion pourtant, c'est bien le train qui a commandé le feu et la barrière, pas l'inverse! N.D.T.] C'est donc le discernement qui y pourvoit. Ainsi donc les formes de mise en relation des contenus des sensations existent préparées une fois pour toutes dans l'âme humaine. Même si nous ne pouvons entrer en possession des contenus de sensation que par l'expérience, nous pouvons cependant proposer devant toute expérience les lois qui s'y rapportent et comprendre comment les divers contenus des sensations entrent en rapport les uns avec les autres. Car ces lois nous sont données dans notre propre âme. Nous avons donc des connaissances nécessaires. Mais elles ne se rapportent pas à un contenu, mais seulement à un mode de mise en relation des contenus. C'est pourquoi — selon l'idée de Kant — jamais nous ne retirerons de connaissances substantielles en les puisant aux lois propres à l'âme humaine. Le contenu doit nous parvenir avec l'expérience. Toutes croyances dans l'au-delà ne peuvent jamais devenir l'objet d'expérience. C'est bien la raison pour laquelle nous ne pouvons pas non plus les atteindre au moyen de nos connaissances nécessaires. Nous avons donc un savoir basé sur l'expérience et un autre savoir nécessaire, libre de toute expérience, sur la manière dont les contenus de l'expérience peuvent être rattachés les uns aux autres. Mais nous n'avons aucun savoir qui dépasse l'expérience. Le

monde des objets qui nous entoure est tel que doivent le prescrire les lois de mise en relation de ses contenus, lois qui reposent et sont déjà disponibles dans notre âme. Quant à savoir comment est le monde « en soi », abstraction faite de ses lois, nous ne le savons pas. Le monde auquel se rapporte notre acquis de connaissance n'est pas un monde « en soi », mais une apparence pour nous.

Des reproches naturels contre ces développements de Kant assaillent déjà celui dont l'esprit ou le jugement est resté libre. La différence de principe entre les faits isolés (contenus de sensations) et le mode de mise en connexion de ces faits, n'existe pas, relativement à la connaissance, de la façon dont Kant l'accepte : même si l'un s'offre à nous de l'extérieur, tandis que l'autre provient de notre intériorité, ces deux éléments forment pourtant une unité indivisible. Seul un discernement abstrait peut séparer la lumière, la chaleur, la dureté etc., de leur disposition spatiale, de leur contexte originel, etc. En réalité, tout objet particulier se documente lui-même par une communauté de conditions qui lui sont indispensables. Même la caractérisation d'un élément comme contenu, vis-à-vis d'un autre considéré comme « simple principe connectant », est erronée. En vérité, la connaissance que quelque chose est la cause d'autre chose est tout aussi substantielle que le fait qu'elle soit de couleur jaune. Si l'objet fait la synthèse de deux éléments, dont l'un est donné de l'extérieur, et l'autre de l'intérieur, il s'ensuit qu'on doit arranger la connaissance selon deux voies, ce qui est conforme à sa nature. Mais pas qu'on ait à faire à deux choses différentes, artificiellement accouplées l'une à l'autre. — Kant ne peut donc soutenir son point de vue qu'en séparant de force deux choses qui sont attachées l'une à l'autre. Cette appartenance mutuelle de ces deux éléments surgit de la manière la plus insolite lors de la connaissance du Je humain. Dans ce cas, l'un ne vient pas de l'extérieur ni l'autre de l'intérieur ; mais les deux proviennent bien de l'intérieur. Et les deux ne sont pas seulement un contenu ici, mais bel et bien un contenu fait de même nature.

Ce qui importait tant à Kant, ce qui lui tenait le plus à cœur et dirigeait bien plus ses idées qu'une observation non préconçue des réalités, c'était la sauvegarde de la doctrine se rapportant à l'au-de-

là. Or tout l'acquis de savoir accumulé sur une longue période pour soutenir cette doctrine était pourri. Kant croyait désormais avoir montré qu'il ne revenait surtout pas aux arguments de connaissance de venir en fournir la preuve puisque la connaissance est quant à elle renvoyée à l'expérience et qu'on ne peut pas faire l'expérience des « choses » de la croyance en l'au-delà. Kant pensait avoir ainsi dégagé un domaine sur lequel la connaissance ne venait plus l'entraver de manière fâcheuse, lorsqu'il y édifiait sa croyance dans l'au-delà. Et il exigeait qu'on crût aux choses de l'au-delà afin d'y aller chercher des appuis pour la vie morale. D'un domaine, d'où ne nous vient pourtant aucun savoir, retentit donc à nos oreilles le despotisme de l'**impératif catégorique** qui exige de nous que nous fassions obligatoirement le bien. Et pour édifier notre domaine moral, nous avons justement besoin de ce sur quoi le savoir ne peut rien nous dire. Kant croyait ainsi avoir atteint ce qu'il voulait : *« Je devais supprimer la connaissance et le savoir, pour faire place à la foi. »*

Le grand philosophe de l'évolution de la pensée occidentale, qui d'une manière directe cherche à partir d'une connaissance de la conscience autonome humaine, c'est Johannes Gottlieb Fichte (1762-1814). Il est important pour lui de se rapprocher de cette connaissance avec un esprit absolument dépourvu de préjugé. Il a une conscience claire et aiguë du fait que, nulle part dans le monde, on ne peut découvrir une essence de laquelle on pourrait faire dériver le Je. Il ne peut donc être dérivé que de lui-même. En aucun lieu, on découvre une force d'où émanerait l'existence du Je. Tout ce dont le Je a besoin, il ne peut l'acquérir que de lui-même. Par l'observation de soi, il n'acquiert pas simplement des informations sur sa propre nature ; il est dans la situation de s'attribuer son essence et de se poser lui-même existant, par un acte absolu sans préalable. *« Le Je se pose lui-même et il est tel, qu'il a la vertu de se poser simplement par lui-même. Il est en même temps celui qui agit et le produit de son acte ; l'agissant et ce qui est produit par l'activité. L'action et l'acte sont une seule et même chose ; et c'est pourquoi le "Je suis" est l'expression d'un acte réel, une réalité accomplie. »* Sans ce laisser du tout déconcerté par le fait que d'autres philo-

sophes antérieurs avaient transposé cette essence à l'extérieur de la nature humaine, une essence qu'il décrit quant à lui de cette manière, Fichte considère le Je d'une manière ingénue. C'est la raison pour laquelle, selon lui et conformément à la nature même du Je, celui-ci devient l'entité la plus élevée. « *L'entité, dont l'existence (la nature) consiste simplement à se poser elle-même en existant, c'est le Je, en tant que sujet absolu. Tel qu'il se pose, il est, et tel qu'il est, il se pose : et le Je est, par conséquent, tout simplement nécessaire au Je. Ce qu'il n'est pas pour lui, n'est pas lui...* » On peut bien déjà entendre soulever la question : Qu'étais-je donc avant de parvenir à la conscience de moi [ou de mon Je, *ndt*] ? La réponse naturelle à cette question c'est : je n'étais pas du tout ; car je n'étais pas « Je »... Se poser soi-même et être, sont deux opérations pleinement identiques pour le Je. C'est ainsi que la pleine clarté, l'évidence lumineuse sur la nature propre du Je, l'éclaircissement sans réserve de l'entité personnelle humaine apparaît ainsi au commencement de l'activité du penser humain. En conséquence, c'est à partir de ce point que l'être humain doit partir à la conquête cognitive du monde. La seconde des exigences de Goethe mentionnées plus haut : la connaissance de ma relation au monde, se rattache ainsi désormais à la première : la connaissance du rapport que le Je entretient avec lui-même. C'est de ces deux relations que parle cette philosophie fondée sur la connaissance de soi. Et non de l'évolution dérivée de l'univers à partir d'une entité originelle. On peut maintenant se poser la question : L'être humain doit-il placer son essence propre à la place de cette entité originelle, dans laquelle il transfère l'origine de l'univers ? L'être humain peut-il ainsi donc absolument se placer lui-même à l'origine de l'univers ? À l'encontre de cela, on doit répondre que cette interrogation sur l'origine de l'univers provient d'une sphère (d'évolution, N.D.T.) inférieure. Au cours des événements qui nous sont donnés de la réalité même, nous recherchons les causes qui les ont provoqués ; et de ses causes, nous remontons à d'autres causes, qui leur ont donné naissance à leur tour et ainsi de suite. Nous réalisons donc une extension du concept de causalité et nous recherchons donc une cause première à la naissance de l'univers entier. Et c'est bien de cette manière que le concept d'une entité

primordiale, absolument nécessaire, vient se fondre avec l'idée d'une causalité universelle. Pourtant, tout cela n'est que simple construction conceptuelle. Lorsque l'être humain se met à édifier ce genre de constructions, elles n'ont aucunement besoin d'avoir une justification. Le concept de dragon volant n'en a pas non plus ! Fichte part du Je en tant qu'entité primordiale et il parvient, en exerçant un esprit ou un jugement resté libre, aux idées qui décrivent la relation de cette entité primordiale au reste du monde, mais sans avoir recours au concept de cause à effet. En partant du Je, Fichte tente désormais d'acquérir les idées lui permettant de concevoir le reste du monde. Celui qui ne veut pas se tromper sur la nature de ce qu'on peut désigner comme savoir cognitif ou connaissance, ne peut pas faire autrement. « *Tout ce que l'être humain peut dire sur la nature des choses est emprunté à son vécu intérieur. L'homme ne saisit jamais à quel point il est anthropomorphe* » (Goethe). L'anthropomorphisme se trouve à la base de l'explication du moindre des phénomènes, par exemple celui du heurt entre deux corps. Le jugement : un corps en heurte un autre, c'est déjà de l'anthropomorphisme. Car, si on veut aller au-delà de ce que les sens disent du phénomène, on doit transposer sur lui l'expérience que nous faisons, nous, lorsque notre corps en heurte un autre et qu'il le met en mouvement dans le monde extérieur. Nous transférons notre vécu du choc sur l'événement du monde extérieur ; et nous parlons donc aussi de heurt ou de choc, lorsque nous voyons une boule mise en mouvement sous l'effet du heurt d'une autre boule. Car nous ne pouvons observer que le mouvement des deux boules ; le choc, lui, nous le rajoutons par le penser, en l'intégrant au sens d'un événement que nous avons nous-mêmes vécu. Toutes les explications physiques sont de l'anthropomorphisme, de l'humanisation ou une transposition de la nature humaine dans la nature. On ne doit pourtant pas en conclure, comme on l'infère si souvent, que ces explications n'ont aucune signification objective pour les choses. Une partie du contenu objectif, se trouvant dans les choses, se révèle précisément à nous lorsque nous l'éclairons par la lumière, dont nous apercevons bien la présence dans notre propre intériorité.

Celui qui, dans l'esprit de Fichte, pose le Je totalement sur lui-même, ne peut trouver également les sources de l'agir moral qu'uniquement dans ce Je. Le Je ne peut pas trouver un accord avec une autre essence, sinon qu'avec lui-même. Il ne se laisse pas prescrire son sort, mais se donne lui-même sa vocation. Agis selon le principe d'après lequel tu peux considérer ton agissement comme le plus digne qui soit. On devrait donc exprimer quelque peu de cette façon le principe le plus élevé de la doctrine morale de Fichte. Le caractère essentiel du Je, par lequel il se distingue par rapport à tout ce qui lui est extérieur, consiste dans une tendance à une réalisation autonome pour l'amour de la réalisation de soi ; et cette tendance dont il s'agit, c'est justement ce dont il est question quand on pense le Je, en lui et pour lui, sans aucun rapport quelconque avec quelque chose qui est en dehors de lui. Un acte se trouve donc à un degré d'autant plus élevé, sur l'échelle de l'estime morale qu'on peut avoir pour cet acte, qu'il émane le plus nettement de la réalisation et de la libre disposition de soi.

Dans la suite de sa vie, Fichte a transformé cette conception d'un Je reposant absolument sur lui-même, en la ramenant au Dieu extérieur et donc il a sacrifié de ce fait cette progression vers une vraie connaissance de soi, par une faiblesse humaine provenant de la renonciation à soi. Si bien que, concernant la progression de cette connaissance de soi, les écrits ultérieurs de Fichte ne sont plus d'aucune importance.

Par contre, l'apport philosophique de Schiller s'avère lui important pour cette progression. Si Fichte a formulé l'autonomie du Je s'édifiant sur elle-même comme une vérité philosophique générale, Schiller, lui, eut plutôt à se préoccuper de la question de comment le Je individualisé, l'individualité humaine particulière, pouvait vivre en elle de la meilleure façon possible. — Kant a expressément exigé la répression du plaisir comme préalable à l'action moral. Ce n'est pas ce qui lui apporte de la satisfaction que l'être humain doit réaliser, mais ce qu'exige de lui l'impératif catégorique. Selon Kant, une action est d'autant plus morale que sa réalisation s'accompagne de la répression de tout sentiment de plaisir, dans le simple respect de la stricte prescription morale.

Pour Schiller, quelque chose semble venir ainsi jeter un discrédit sur la dignité humaine dans cette exigence. Dans sa revendication au plaisir, l'être humain est-il réellement aussi vulgaire qu'il doive d'abord étouffer sa nature vile, s'il veut être vertueux ? Schiller blâme cette dépréciation de l'être humain dans son épigramme :

Volontiers, aux amis je rends service ,
Hélas, je le fais même sans avarice
Mais souvent cela le cœur m'en ronge,
De n'être guère vertueux, si j'y songe.

Non, dit Schiller, les instincts humains sont capables d'un ennoblissement tel qu'on ressente du plaisir à faire le bien. Chez l'être humain d'âme noble, le strict devoir se transforme en libre vouloir. Plus l'homme s'élève sur l'échelle morale, et plus il agit moralement par plaisir, comparé à celui qui doit d'abord se faire violence afin d'obéir à l'impératif catégorique.

Schiller a exposé en détail son point de vue dans ses « *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* ». L'idée d'une individualité pure se présente à son esprit, qui peut sereinement renoncer à ses instincts égoïstes, parce que ceux-ci veulent lui faire réaliser ce que ne peut accomplir qu'une personnalité qui n'est ni libre, ni noble, lorsqu'elle réprime ses propres exigences. L'être humain, comme l'expose Schiller, peut ne pas être libre selon deux tendances : premièrement, lorsqu'il n'est capable que de suivre ses instincts inférieurs et aveugles. Alors, il agit par nécessité. Ses instincts le motivent et le contraignent ; il n'est pas libre. Deuxièmement, il agit aussi d'une manière non libre en ne suivant que sa raison. Car la raison établit les principes d'action selon des règles logiques. Un homme qui ne fait simplement que suivre la raison, n'agit pas librement, car il se soumet à une nécessité logique. Ne peut agir librement à partir de sa propre initiative que celui qui unit sa personnalité si intimement avec la raison, qu'elle en devient une seconde nature en lui, au point de lui faire accomplir avec plaisir ce qu'un autre être, moins élevé au plan moral, ne peut réaliser que dans la plus extrême aliénation de soi et sous la plus forte contrainte.

La voie qu'avait prise Fichte, Friedrich Joseph Schelling (1778-1854) voulut l'explorer plus loin, en partant d'une connaissance objective du Je, à laquelle son prédécesseur était parvenu. Le Je était reconnu comme une entité puisant son existence d'elle-même. La tâche suivante consistait à mettre en relation ce Je édifié sur lui-même avec la nature. Il était clair que si l'on ne devait plus transférer le Je, en tant qu'essence véritablement supérieure des choses dans le monde extérieur, on devait montrer qu'il engendre aussi de lui-même ce que nous désignons comme les lois naturelles. L'édifice de la nature devait donc être, à l'extérieur dans l'espace, la construction matérielle de ce que le Je édifiait dans son intériorité, d'une manière spirituelle. La nature doit être l'esprit visible, l'esprit doit être la nature invisible. Ici, dans l'identité absolue de l'esprit en nous et de la nature en dehors de nous, doit se résoudre le problème de la manière dont une nature est possible en dehors de nous. — La nature extérieure s'étend devant nous comme un "livre ouvert", afin d'y retrouver l'histoire de notre esprit."

Schelling met donc subtilement en lumière ce processus que les philosophes ont mal interprété pendant si longtemps. Il montre que l'explication clarifiante doit émaner d'une entité-Je et tomber sur tous les phénomènes du monde, que le Je peut donc reconnaître une entité dans tous les événements ; mais qu'il ne la situe plus en dehors de lui ; il la voit dans le Je même. Le Je se sent enfin suffisamment fort pour vivifier le contenu des phénomènes universels à partir de lui-même. On n'a pas besoin d'exposer ici la manière dont Schelling a décrit en détail la nature comme un "façonnement" matériel du Je. Ce qu'il importe de montrer dans cet exposé, c'est de quelle façon le Je reconquiert une sphère de compétence, qu'il avait abandonnée à une création auto-engendrée, au cours de l'évolution de la pensée occidentale. C'est la raison pour laquelle, dans le contexte présent, on ne tiendra pas compte du reste des productions de Schelling. Elles ne font tout au plus qu'apporter un peu plus de détails par rapport à la question abordée. — De même que Fichte, Schelling s'éloigne de nouveau d'une connaissance de soi évidente et cherche à faire dériver les attributs émanant du Soi à partir d'autres entités. L'enseignement ultérieur de ces deux penseurs

consiste en rechutes dans des conceptions qu'ils avaient surmontées parfaitement à un âge précédent de leur existence.

Une autre tentative hardie pour expliquer la totalité de l'univers sur la base du contenu reposant dans le Je, c'est celle du philosophe Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Ce que Fichte avait caractérisé, à vrai dire dans des termes incomparables, l'essence du Je humain, Hegel tenta d'en explorer à fond le contenu, et cela dans les moindres recoins, afin de la décrire. Car il considère aussi cette essence comme la chose originelle, comme "l'En-Soi des choses". Mais il en retire seulement quelque chose de singulier. Il dépouille le Je de tout élément individualisé, de tout ce qui lui est personnel. En dépit du fait qu'il s'agisse d'un Je vrai et authentique, ce Je, que Hegel place à la base des phénomènes du monde, agit d'une manière impersonnelle, non individuelle, bien éloignée de celle d'un Je intime et familier, et donc, de nouveau presque à la façon d'un dieu. C'est dans une forme aussi inabordable et strictement abstraite, que Hegel sépare l'En-Soi du monde dans sa logique et selon son contenu. L'activité la plus personnelle du penser est ici représentée comme la plus impersonnelle. Selon Hegel, la nature n'est à présent rien d'autre que le contenu du Je disloqué dans l'espace et le temps. Ce contenu idéal dans sa différence de nature. "La nature est l'esprit qui s'est rendu étranger à lui-même." Selon l'arrangement de Hegel, le Je impersonnel devient personnel dans l'esprit humain individualisé. Dans la conscience de soi, l'essence du Je n'est pas seulement en soi, elle l'est aussi pour soi ; l'esprit découvre que le contenu le plus élevé du monde est son propre contenu — Parce que Hegel tente d'appréhender l'essence du Je d'une manière impersonnelle d'abord, il ne la caractérise donc pas comme un Je, mais comme une idée [De la réalité primordiale infiniment plus riche et substantielle du Je, il n'en extrait qu'une simple idée. N.D.T.]. Mais cette idée de Hegel n'est rien d'autre que le contenu du Je humain débarrassé de tout caractère personnel. Cette abstraction de tout ce qui est personnel se révèle le plus fortement dans les conceptions de Hegel sur la vie spirituelle et morale. Ce n'est pas l'individualité personnelle, le Je individuel de l'être humain, qui peut se proposer de

suivre sa propre détermination, mais le grand Je-Univers, objectif, impersonnel, qui en a été abstrait, la raison universelle générale, l'idée du monde.

Le Je individuel doit s'adapter à cette abstraction générale, qu'il a retirée de sa propre essence. Or, au sein des institutions juridiques, politiques, morales, dans les processus historiques, l'idée universelle a fait table rase de l'esprit objectif. Face à cet esprit objectif, l'esprit individualisé est de moindre valeur, voire contingent. Hegel ne cessera jamais de souligner lourdement que le Je individuel, accessoire, devrait s'intégrer dans les ordonnancements généraux, le cours historique de l'évolution spirituelle. C'est la tyrannie de l'esprit sur les porteurs de cet esprit qu'exige Hegel ! C'est un ultime vestige bizarre de l'ancienne croyance en Dieu ou en "l'au-delà", qui surgit ici encore chez Hegel. On laisse tomber avec lui tous les attributs, au moyen desquels le Je humain, devenu maître extérieur du monde, fut autrefois pourvu, et pour finir, il ne subsiste plus que la pure logique générale. L'idée du monde de Hegel c'est le Je humain ; la doctrine de Hegel le reconnaît expressément puisqu'au sommet de la culture, l'être humain parvient, selon cette doctrine, à y ressentir sa pleine identification avec l'idée universelle. Dans l'art, la religion et la philosophie, l'être humain cherche à incorporer l'élément le plus universel du Soi qui lui est particulier, l'esprit individualisé se laisse complètement envahir par la logique universelle et générale. Hegel décrit dès lors le cours historique universel de la manière suivante: "Si nous jetons un regard sur le destin des individus significatifs dans l'histoire du monde, ils ont eu la chance d'être les agents d'une finalité qui représentait une étape dans la progression de l'esprit universel. En se servant de la logique de cet instrument, nous pouvons désigner cette finalité comme un stratagème qui accomplit ses propres objectifs avec tout l'emportement de sa passion et se maintient non seulement intact, mais s'engendre encore au travers de ce processus. Le particulier est le plus souvent trop insignifiant face au général : les individus sont sacrifiés et sont à sa merci. L'histoire universelle se décrit jusqu'à un certain point comme la lutte des individus, et dans le champ de cette singularité cela se fait tout naturellement. Comme dans la nature ani-

male, le maintien de la vie est le but et l'instinct de l'individu, ici c'est la raison, l'idée générale qui prédomine et les individus périssent, ainsi en va-t-il dans le monde spirituel. Les passions s'autodétruisent mutuellement, seule la raison veille, poursuit son objectif et se fait prévaloir." Pour Hegel, le degré d'évolution le plus élevé de l'éducation humaine ne se présente pas dans ce sacrifice de l'individu particulier au profit de la raison universelle générale, mais dans l'interpénétration complète des deux. Dans l'art, la religion, et la philosophie, l'individu agit d'une manière telle que son action est en même temps le contenu de cette raison universelle générale. — Chez Hegel, par le facteur décisif de l'universalité, qu'il posait dans un Je-Univers, la subordination du Je-singulier humain persiste à l'égard de ce Je-Univers.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) tenta de mettre fin à cette subordination en exprimant par de fortes paroles la manière dont l'être humain transpose l'essence de son Je dans la nature pour lui faire ensuite face en la reconnaissant, en lui obéissant et en l'honorant comme un dieu. "Dieu est l'intériorité manifestée du soi avoué de l'être humain, la religion est le dévoilement solennel des trésors cachés de l'être humain, l'aveu de ses idées les plus secrètes, la profession de foi publique de ses connaissances d'amour." Mais Feuerbach n'a pas encore vraiment purifié non plus cette idée du Je du facteur décisif de la généralité. Pour lui, ce Je humain général est une entité plus haute que le Je humain individualisé. Et bien qu'en tant que penseur, il n'objective pas ce Je général comme une entité universelle, existante en soi, à la manière de Hegel, il confronte pourtant, au plan moral, l'entité humaine individuelle au concept général d'un être humain conforme à son espèce et prétend que l'individu doit s'élever au-delà des limites de son individualité.

Seul Max Stirner (1806-1856) dans son ouvrage paru en 1844 *l'Unique et sa propriété* a radicalement exigé du Je qu'il reconnaisse nécessairement enfin que toutes les entités qu'il a placées tout au long de l'histoire au-dessus de lui, ne sont que des éléments empruntés, qu'il a retirés de sa propre essence, qu'il a transposés à l'extérieur de lui-

même, afin de les idolâtrer. Tout Dieu, toute logique universelle n'est qu'une projection à l'identique du Je et n'a pas d'autres propriétés que celles du Je humain. Et même le concept de Je universel est une notion qui prend naissance et se développe au sein de l'ensemble du Je individualisé de chacun.

Stirner invite l'homme à s'affranchir de tout ce qui est général en lui et à s'admettre comme individu unique à part entière. "Tu es plus que juif, plus que chrétien, etc., mais tu es aussi plus que homme ou femme. Tout cela ne sont que des idées, toi, par contre tu es personnifié(e). Penses-tu donc ne devenir jamais "être humain en tant que tel ? - Je suis homme (ou femme), je n'ai pas besoin d'abord d'instaurer l'humain en moi, car cela m'appartient déjà, comme toutes mes propriétés." - "Moi seul, ne suis pas une abstraction, je suis tout en tout ; ... je ne suis pas une simple idée, mais je suis en même temps et entièrement toutes les idées, un univers d'idées. Hegel condamne ce qui m'est propre, ce qui est mien... La "pensée absolue" c'est ce genre de pensée qui oublie que c'est ma pensée que Je pense, et que cela n'existe que par Moi. En tant que Je, j'absorbe cependant de nouveau ce qui est mien, j'en suis le maître, ce n'est que mon opinion, que je change à tout instant, c'est-à-dire que je l'anéantis, que je peux la reprendre en moi et la consumer..." - "Ce qui m'appartient en propre c'est l'idée, seulement si ensuite elle ne peut jamais m'asservir, jamais me fanatiser ou faire de moi l'instrument de sa réalisation." Toute entité placée au-dessus du Je vole finalement en éclats face à la connaissance qu'elle n'a pris naissance dans le monde que par l'action du Je. "Il faut dire que pour mon penser, le commencement n'est pas une idée, mais le Je, et c'est la raison pour laquelle je suis son but, tout comme l'entière de son développement, qui n'est qu'un développement de la jouissance de mon soi."

Au sens de Stirner, on ne doit pas vouloir définir le Je particulier, individualisé par une pensée, une idée. Car les idées sont des notions générales ; et par ce genre de définition, l'individualité unique — logiquement pour le moins — se retrouverait aussitôt subordonnée à cette notion générale. Tout le reste du monde peut être défini par des idées, le

Je individualisé, nous devons en faire l'expérience unique en nous. Tout ce qui est exprimé sur l'unique au moyen de pensées, ne peut pas y emprunter son contenu ; il ne peut qu'en faire allusion. On dit : Je regarde en toi ; c'est quelque chose pour lequel tout concept, toute idée est trop pauvre pour en dompter intellectuellement la richesse incarnée. Ce qui produit en soi les idées, dispose même d'une source intarissable en soi, dont le contenu est infiniment plus étendu que tout ce qu'il produit. Dans une riposte écrite par Stirner (Conférer J. H. Mackay: *Petits écrits de Stirner*), il déclare: "L'unique est un mot, et avec un mot, on doit encore pouvoir penser quelque chose, un mot devrait donc avoir un contenu d'idées. Mais l'Unique est un mot dépourvu d'idée, il n'a aucun contenu d'idée. Mais quel est donc son contenu, s'il n'est pas une idée? Un "unique", dont l'existence ne peut pas être exprimée deux fois de suite ; car si elle pouvait l'être, réellement et entièrement exprimée, ce "un" serait présent une seconde fois, il serait là "en expression"... Ce n'est qu'à partir du moment où on ne peut plus rien dire d'autre de toi, sinon t'appeler "Tu", alors tu es reconnu(e) comme un Tu. Aussi longtemps qu'on exprime quelque chose sur toi, tu n'es reconnu(e) que par ce quelque chose (homme, femme, esprit, chrétien, etc.)." — Le Je unique est donc celui qui, par tout ce qu'il est, ne l'est que par lui-même et ne tire le contenu de son existence qu'en puisant en lui-même, en l'enrichissant constamment de lui-même. — Ce Je unique ne peut reconnaître aucune complaisance éthique, qu'il ne se soit lui-même imposée. "Que ce que je pense et fasse soit chrétien, ou non, que m'importe? Que ce soit humain, libéral, avec humanité, que ce soit inhumain, non libéral, sans humanité, pourquoi m'interroger ? Quand je n'ai pour but que ce que je veux, quand ce n'est qu'en cela que je peux me satisfaire, alors vous pouvez m'imposer les prédicats que vous voulez : ça m'est égal..." Je peux bien m'opposer peut-être déjà à mes idées précédentes ; je peux bien changer aussi subitement ma manière d'agir, mais non pour la raison qu'elle ne correspond pas aux sentiments chrétiens, ou qu'elle va à l'encontre des droits éternels de l'être humain, non du fait qu'elle est contraire à l'idée d'humanité, de l'humanisme ou de l'humanité, mais — parce que je n'y suis pas totalement exis-

tant, parce qu'elle entrave l'entière jouissance de moi, parce que je doute de mes pensées antérieures ou que ma manière d'agir exercée à l'instant précédant ne me plaît plus. La manière dont Stirner s'exprime sur l'amour à partir de son point de vue est caractéristique: "J'aime aussi les hommes, non pas simplement les individus, mais chacun. Mais je les aime dans la conscience de l'égoïsme ; je les aime, parce que l'amour me rend heureux ; j'aime parce que l'amour m'est naturel, parce qu'il me plaît d'aimer. Je ne connais aucun "commandement d'amour"...". Vis-à-vis de cet individu souverain, toutes les organisations politiques, sociales, ecclésiastiques, sont des entraves. Car toutes les organisations présupposent que l'individu soit nécessairement de tel ou tel type pour être accepté dans leur communauté. Mais l'individu ne veut pas se laisser déterminer par cette communauté, ni que celle-ci le détermine de telle ou telle manière ou détermine ce qu'il doit faire. Ce qui importe à Stirner, J. H. Mackay l'a exprimé dans son livre *Max Stirner, sa vie et son oeuvre* (P. 155) c'est "l'anéantissement de toutes ces forces étrangères qui tentent d'opprimer et d'anéantir le Je, sous les modes les plus variés, en premier lieu"; et "l'exposition des relations naissant de nos échanges mutuels, telles qu'elles ressortent de la contradiction ou de l'harmonie de nos intérêts, en second lieu". L'unique ne peut pas se satisfaire lui-même au sein d'une communauté organisée ; mais seulement dans le libre échange ou l'associationnisme. Cet échange ne connaît aucun pouvoir reposant sur les structures statutaires particulières. En lui, tout arrive par les uniques. Rien n'y est établi. Ce qui arrive, s'y ramène toujours à la volonté des uniques. Une volonté commune ne représente rien, ni personne. Stirner ne veut pas que la société veille à l'unique, protège ses droits, promeut son bien-être, etc. Quand l'organisation est prise en main par les hommes, elle régule ses échanges d'elle-même. "Je veux de préférence m'en remettre à l'intérêt personnel des êtres humains plutôt qu'à leur complaisance, leur pitié, etc. Chacun requiert la réciprocité (comme de toi à moi et de moi à toi), ne fait rien "en vain", et se laisse gagner et payer. Laissez son entière liberté à l'échange, et il crée d'une manière illimitée cette réciprocité qui ne pourrait pourtant n'être que partiellement instaurée par une com-

munauté quelconque. "L'association ne maintient ni un lien naturel, ni un lien spirituel, et n'est elle-même aucun lien naturel ou spirituel. Ce ne sont ni le sang, ni la croyance (c'est-à-dire l'esprit) qui la réalisent. Dans un lien naturel — comme une famille, une lignée, une nation, l'humanité en effet — les uniques n'ont que la valeur d'exemplaires du même genre ou espèce ; dans un lien spirituel — comme une communauté, une église — l'unique n'a de signification qu'en tant que participant au même esprit ; ce que tu es dans les deux cas, en tant qu'unique, cela doit donc être opprimé. En tant qu'unique tu peux simplement t'affirmer toi-même dans les associations, car l'association ne te possède pas, mais toi tu la possèdes ou bien tu t'en sers." La voie sur laquelle est parvenue Stirner dans sa conception de l'unique, peut être caractérisée comme la critique universelle de tous les pouvoirs ou puissances générales qui sont en train d'opprimer le Je. Les Églises, les systèmes politiques (le libéralisme politique, le libéralisme social, le libéralisme humain), les philosophies : tous mettent en place et exercent de tels pouvoirs généraux sur l'unique. Le libéralisme politique détermine le "bon citoyen", le libéralisme social le travailleur identique à tous ceux qui appartiennent à la communauté des travailleurs, le libéralisme humain, "l'homme en tant que homme". En détruisant tous ces pouvoirs, Stirner fonde la souveraineté de l'unique sur des ruines. "Que tout cela ne soit pas ma cause! Avant tout la bonne cause, puis la cause de Dieu, celle de l'humanité, la vérité, la liberté, l'humanitarisme, la justice ; plus loin, la cause de mon peuple, de mes princes, de mon pays natal ; et finalement même la cause de l'esprit et des milliers d'autres causes. Seule, ma cause ne doit jamais être mienne ? ; — Regardons donc comment s'y prennent ceux, pour la cause desquels nous devons travailler, nous dévouer et nous enthousiasmer. Vous savez proclamer beaucoup de choses fondamentales de Dieu, et durant des millénaires nous avez exploré "les profondeurs divines", vous lui avez sondé le cœur et les reins, si bien que vous pouvez bien nous dire, comment promouvoir par vous-mêmes la "cause de dieu", que nous sommes appelés à servir. Et vous ne dissimulez pas non plus les agissements du Seigneur. Quelle est donc sa cause à présent ? A-t-il réalisé, comme

on nous le demande de le faire, une cause étrangère, a-t-il réalisé la cause de la vérité, de l'amour des siens ? Ce malentendu vous révolte et nous enseigne que la cause de Dieu à vrai dire c'est la cause de la vérité et de l'amour, mais que cette cause ne pourrait pas être désignée comme lui étant étrangère, car Dieu lui-même est en effet vérité et amour ; l'hypothèse vous indigne que Dieu pourrait ressembler à nous, pauvres vermis-seaux, en faisant avancer une cause étrangère comme la sienne propre. "Dieu devrait-il embrasser lui-même la cause de la vérité, même s'il n'était pas lui-même la vérité ?" Il ne veille qu'à sa cause, mais comme il est tout en tout, tout est donc aussi sa cause ; nous par contre, nous ne sommes pas tout en tout, et notre cause est bien minuscule et abjecte ; c'est pourquoi nous devons servir une "cause plus haute" - Eh bien! Désormais, c'est clair! Dieu ne se soucie que de son affaire, ne se préoccupe que de lui, ne pense qu'à lui et ne s'envisage que lui-même; malheur à tout ce qui ne le contente pas! Il ne sert rien d'élevé et ne satisfait que lui-même. Sa cause est une cause - purement égoïste..." - "Qu'en est-il avec l'humanité, la cause que nous devons faire nôtre? Sa cause est-elle par exemple celle d'un autre, et l'humanité sert-elle une cause plus élevée ? Non, l'humanité n'a l'œil que sur elle, l'humanité ne veut encourager que l'humanité, l'humanité est elle-même sa cause. Afin qu'elle se développe, elle laisse les peuples et les individus se tuer à son service et lorsque ces derniers ont produit ce dont l'humanité a besoin, il sont rejetés sur le fumier de l'histoire en remerciement des services rendus. La cause de l'humanité n'est-elle pas une cause "purement égoïste"? De toutes ces critiques quant à ce que l'homme doit adopter comme sa cause, il résulte donc pour Stirner: "Dieu et l'Humanité n'ont basé leur cause sur rien qu'eux-mêmes. Je baserai donc ma cause pareillement sur moi : aussi bien que dieu, je suis la négation de tout le reste, je suis pour moi tout, je suis l'Unique".

Telle est la voie de Stirner. On peut encore en emprunter une autre pour parvenir à la nature du Je. On peut l'observer dans son activité cognitive. Qu'on se concentre attentivement sur le processus de la connaissance. Par l'observation pensante des phénomènes, le Je tente de se rendre véritable-

ment compte de ce qui leur est sous-jacent. Que veut-on atteindre par cette observation pensante? Pour répondre à cette question, on doit observer d'une part ce que nous aurions possédé des processus, sans cette observation et, d'autre part, ce que nous n'obtenons que par elle? (je dois ici ne me limiter qu'à une esquisse bien médiocre de ce problème universel et fondamental et je ne peux que renvoyer le lecteur pour plus de détails à mes écrits *Vérité et Science* (Thèse de philosophie, 1892) et *Philosophie de la Liberté* (Weimar, 1894).

Que l'on observe un phénomène quelconque. Je lance une pierre dans la direction horizontale : elle suit une ligne qui s'incurve vers le sol avant de tomber quelques instants plus tard. Je vois la pierre en différents points successifs de sa trajectoire, après qu'elle m'a coûté un certain effort pour la lancer au loin. Par mon observation pensante, j'en déduis la chose suivante: pendant sa trajectoire, la pierre subit de nombreuses influences. Si elle ne subissait que la force que je lui ai appliquée pour la lancer, elle continuerait sa trajectoire en ligne droite, sans changer sa vitesse. Mais, à présent, la terre exerce une influence sur elle, que l'on caractérise comme une force d'attraction. Si je l'avais laissée tomber sans la lancer au loin, la pierre serait simplement tomber verticalement sur le sol et à cette occasion, sa vitesse aurait crû constamment. Par l'interaction de ces deux influences, surgit ce qui se passe réellement. Tout cela représente des considérations idéelles qui viennent s'ajouter à ce qui s'offre à mon observation du phénomène en absence d'observation pensante.

Dans tout processus cognitif, nous avons de cette manière un élément qui nous serait présenté sans autre observation pensante, et un autre, que nous pouvons acquérir qu'en nous exerçant à l'observation pensante. Quand nous avons acquis ces deux éléments, il est clair pour nous qu'ils appartiennent l'un à l'autre. Un événement se déroule conformément à la loi que j'acquies sur lui par mon activité de penser. Que pour moi, ces deux éléments soient d'emblée séparés avant d'être réadaptés l'un avec l'autre dans mon processus cognitif, c'est mon affaire. L'événement, lui-même, ne se soucie aucunement de cette séparation. Mais il s'ensuit que la connaissance, c'est surtout mon af-

faire! Quelque chose que je ne réalise purement et simplement que selon mon bon plaisir.

Mais à présent, quelque chose d'autre vient s'y ajouter. Les choses et les événements ne me donneraient jamais par eux-mêmes, ce que j'acquies ainsi sur eux par mon activité pensante. Ils me donnent justement d'eux-mêmes quelque chose que je possède déjà sans cette observation. On a déjà dit, au long de cet exposé que je puise en moi-même ce que je considère comme étant l'essence la plus profonde des choses. Les pensées que je me fais sur les choses, je les produis en les puisant en moi. Elles appartiennent malgré tout aux choses, comme on l'a montré ici. Je n'en viendrais jamais à me demander ce qu'est l'essence des choses, si je ne trouvais pas en moi ce quelque chose que je caractérise comme cette essence et qui leur appartient, mais qu'elles ne peuvent pas me donner d'elles-mêmes parce que je ne peux la puiser qu'en moi. — Dans le processus cognitif, je retire l'essence des choses en la puisant en moi. J'ai donc l'essence de l'univers en moi. Conséquemment, j'ai bien mon essence propre en moi. Mais pour toutes les autres choses deux éléments distincts m'apparaissent : un événement sans essence et l'essence [de cet événement, N.D.T.] en moi. En moi-même, événement et essence coïncident. L'essence de tout le reste du monde, je la puise aussi en moi, de même que la nature de mon être propre.

Mon agir n'est qu'une partie de l'ensemble de l'action universelle. Il a donc aussi son essence en moi, comme tous les autres événements du monde. Chercher les lois de l'agir humain cela revient à les puiser au contenu du Je. Comme le croyant en Dieu faisait dériver les lois de son action de la volonté divine, celui qui a pris conscience que dans le Je repose l'essence de toute chose, ne peut trouver qu'en lui les lois de son action. Que le je ait pénétré l'essence réelle de son action, alors il se ressent maître de cette action. Aussi longtemps que nous croyons en une essence universelle étrangère, les lois de nos actions s'opposent à nous comme étrangères. Elles nous dominent ; ce que nous réalisons se trouve sous la contrainte qu'elles exercent sur nous. Sont-elles métamorphosées en passant de cette entité étrangère en un acte originel à notre Je, alors la contrainte disparaît. L'élément contraignant nous

est désormais propre. La légitimité [au sens "d'ensemble des lois constitutives" (Genevière Bideau)", N.D.T.] ne règne plus sur nous, mais en nous, sur l'événement actif qui prend sa source du Je. La réalisation d'un processus, qui se trouve sous un pouvoir situé en dehors de la légitimité émanant du réalisateur, est un acte non libre ; Celui qui se trouve sous le pouvoir du réalisateur lui-même est un acte libre. Se donner les lois de son action, cela veut dire agir en individu libre. L'observation du processus cognitif révèle à l'être humain qu'il ne peut trouver les lois de son action qu'en lui-même. Concevoir le Je pensant, cela veut dire créer la base nécessaire pour fonder tout ce qui émane du Je uniquement sur le Je. Le Je qui se comprend lui-même, ne peut dépendre de rien d'autre que de lui-même. Et personne d'autre que lui ne peut être responsable. Il apparaît presque superflu de dire, après tous ces développements, qu'avec le Je on désigne bien l'individualité réelle, l'entité "en chair et en os" et non quelque chose de général qui ne pourrait effectivement en dérivé que par un processus d'abstraction. Ce Je est donc dépendant de l'individualité réelle. (Cette orientation idéale et cette conception qui ressortent aussi de mes œuvres citées plus haut, sont également partagées par Benj. R. Tucker et J. H. Mackay. Conférez du premier "*Instead of a book*" et du second "*Les Anarchistes*".)

Dans le siècle précédent et dans la plus grande partie de celui-ci, le penser s'efforçait de conquérir pour le Je une position dans l'univers. Des esprits qui s'opposèrent déjà à cette tendance, car ils la ressentait comme étrangère, sont Arthur Schopenhauer (1788-1860) et Édouard von Hartmann, toujours vigoureusement actif parmi nous. Tous les deux n'ont plus transposé l'intégralité de notre Je, telle que nous la trouvons dans notre conscience, dans le monde extérieur comme essence universelle primordiale. Schopenhauer a considéré une part inhérente à ce Je, la volonté, comme une essence universelle et Hartmann fait de même avec l'inconscient. Le dernier des individualistes stricts, Nietzsche, s'y oppose ; partant des idées de Schopenhauer, il parvient à des conceptions qui mènent tout à fait sur la voie d'une appréciation absolue du Je unique. Selon lui, la culture authentique consiste dans les soins ap-

portés à l'unique, afin qu'il acquière la force de développer la totalité de son talent potentiel. Jusqu'à présent, cette éventualité ne pouvait survenir que par un heureux hasard. " Ce type, d'une teneur supérieure, a déjà suffisamment existé ; mais comme une chance, une exception, jamais il n'a été délibérément voulu. Bien plus, il a justement été au mieux redouté, car il apparaissait jusqu'alors comme une perspective terrible ; — et du fond de cette appréhension, on a voulu le type inverse : la bête de troupeau, l'animal domestique, l'animal-homme malade, - le chrétien... " (Oeuvre VIII, P;218 et suiv.). Nietzsche a poétiquement éclairé son type d'être humain idéal dans son "*Zarathoustra*". Il l'appelle sur-homme. Ce dernier est libéré de toute norme, un être humain qui n'est plus à l'image de Dieu, l'entité qui contente Dieu, le bon citoyen, etc., mais lui-même et ne veut être rien d'autre que lui-même — le pur et absolu égoïste.

(Traduction Daniel Kmiecik)

On doit la résurgence de ce texte à Félix Hau de la revue Info3 (voir: Info3, 1/2000 [Traduit en français : IFFH100.pdf])

Notes du traducteur:

Max Stirner est le pseudonyme de Johann Kaspar Schmidt. Né en 1806 à Bayreuth, en Bavière, Schmidt étudie la philosophie à l'Université de Berlin, de 1826 à 1828, où il subira l'influence déterminante de Hegel. En 1832, il entreprend un certificat d'enseignement qui lui vaut, après quelques années difficiles, de finalement obtenir un poste de professeur dans une pension de jeunes filles à Berlin. C'est cette situation "respectable" qui explique que le professeur Schmidt choisit bientôt le pseudonyme de Max Stirner pour signer les écrits que le philosophe radical fait paraître. Ces écrits sont en fort petit nombre: si l'on excepte quelques articles parus dans la *Rheinische Zeitung* (La Gazette Rhénane) alors dirigée par Karl Marx, et quelques autres travaux mineurs, Max Stirner est l'homme d'un seul livre, *Der Einzige und sein Eigentum*, (L'unique et sa propriété) paru en 1845. Il s'agit d'une oeuvre puissante, radicale et profondément originale. L'ouvrage est rédigé alors que Stirner participe au cercle des *Frein* (Les Affranchis), assemblée d'hégéliens de gauche où se retrouvent, entre autres Karl Marx et Friedrich

Engels. Ceux-ci consacreront de longs passages de leur Idéologie Allemande à la critique des idées avancées dans *L'unique...* où ils ne voient essentiellement et injustement qu'un point de vue idéaliste, celui d'un petit-bourgeois qui en resté au stade de la spéculation vide et purement

théorique et qui se refuse à faire l'expérience de la pratique.

Stirner meurt en 1856, dans une totale obscurité dont le poète et romancier Allemand John Henry Mackay devait le tirer en 1898 en faisant paraître *Max Stirner, sein Leben und sein Werk*, (*Max Stirner, sa vie et son oeuvre*) qui est la première étude exhaustive consacrée au philosophe. L'Unique deviendra alors le bréviaire des anarchistes individualistes et aura constamment des lecteurs, parfois peu nombreux sans doute, mais toujours très enthousiastes.

Stirner pose que le moi est unique, irréductible aux réalités et aux catégories dans lesquelles on cherche à l'enfermer et qu'il peut considérer tout le reste comme étant sa propriété. "**Dieu et l'Humanité n'ont basé leur cause sur rien qu'eux-mêmes. Je baserai donc ma cause sur Moi: aussi bien que Dieu, je suis la négation de tout le reste, je suis pour moi tout, je suis l'Unique**".

Ce Moi est encore tenu pour indéfinissable puisque toute définition l'inclurait dans une catégorie à laquelle on ne saurait le rapporter sans le mutiler.

Ce point de vue est obtenu par une critique radicale des positions défendues par le hégéliens de gauche et en particulier par Feuerbach. La critique de la religion effectuée par ce dernier aboutissait, on s'en souviendra, à anthropologiser la théologie, Dieu et la religion. Stirner s'insurge: on crée ainsi une nouvelle idole, l'Humanité, à laquelle le moi devra encore se soumettre. La critique de Stirner se poursuit ensuite pour englober jusqu'aux positions des révolutionnaires qui cherchent à soumettre l'Unique à la dictature de catégories abstraites. La Société, divinisée, à laquelle nous devons soumission et obéissance; l'État qui n'a, affirme Stirner, "... qu'un but: limiter, dompter, assujettir l'individu et le subordonner à quelque chose de général"; la Révolution elle-même, dernier avatar de la divinisation de la société, du général, du collectif et nouveau prétexte à l'oppression du Moi: "Lorsque le communiste voit en toi l'homme et le frère, cela est conforme à l'avis que le communiste professe le dimanche.

Selon l'avis qu'il professe tous les jours, il ne te considère aucunement comme homme tout court, mais comme un travailleur humain ou un homme travailleur. Le principe libéral anime le premier avis, dans le second se cache son caractère antilibéral. Si tu étais un "fainéant", il ne méconnaîtrait certes pas en toi l'homme mais il s'efforcerait de le purifier, en tant qu'homme paresseux, de la paresse et de te convertir à la foi selon laquelle le travail est la "destination et la vocation" de l'homme."

Le Moi doit donc entreprendre un long travail de réappropriation de soi et de découverte de son unicité, il doit s'extraire de cette gangue des idées générales et abstraites ou tout concourt à l'enfermer. Rien n'échappe à cette virulente critique: Religion, morale, Dieu, conscience, Parti, devoirs et toutes ces "bêtises dont on nous a bourré la cervelle et le cœur". Notons au passage combien l'analyse faite par Stirner de l'éducation a conservé toute sa puissance et à quel point les idéaux qu'il met de l'avant restent stimulants: "On pousse les jeunes en troupeau à l'école .. et quand ils savent par cœur le verbiage des vieux, on les déclare majeurs"; et encore: "Toute éducation doit devenir personnelle... Ce n'est pas le savoir qui doit être inculqué, c'est la personnalité qui doit parvenir à son plein épanouissement. Le point de départ de la pédagogie ne doit pas être de civiliser mais de former des personnalités libres, des caractères souverains."

Au terme de cette critique, Stirner tente de refonder la vie sociale mais envisagée cette fois comme une réunion d'égoïstes librement et volontairement associés, l'associationnisme. Ces associations, toujours résiliables, permettent au Moi de préserver sa souveraineté et son unicité et constituent pour Stirner les seules qui soient naturelles et acceptables.

Des individualistes, disciples de Stirner, ont constamment jalonné l'histoire de l'anarchisme. À la Belle-Époque ils seront même nombreux et feront beaucoup parler d'eux, notamment en prônant la libération sexuelle et en pratiquant ce qu'ils nommeront pudiquement la "réappropriation individuelle", en termes clairs, le vol. Face à ces dernières pratiques comme devant certaines des idées de Stirner, on ne peut manquer de soulever des réserves. Cependant, si l'on accorde à Murray Bookchin que l'anarchisme se développera largement en travaillant cette tension entre la tendance vers le développement personnel qu'institue Stirner et la tendance qui s'efforce, a contrario, de promouvoir une liberté sociale et ses fondements et conditions collectifs, il faut alors convenir que l'égoïsme de Stirner et son associationnisme ont joué un rôle non négligeable dans le développement de la pensée anarchiste.

Extrait de :

BAILLARGEON, Normand: Anarchisme, Collection Les Essentiels, L'île de la Tortue, Montréal, 2000.

Ao! Espaces de la parole - Autodidactiques > Lectures pour tous par Normand Baillargeon: <http://www.ao.qc.ca/>