

**INDIVIDUALISME DE MAX STIRNER, SOLIDARISME DE LÉON
BOURGEOIS : QUELLE ÉTHIQUE POUR LE CITOYEN
CONTEMPORAIN ?**, Etienne KOLA (Université Norbert ZONGO de
Koudougou – B. F.)

Résumé

S'il est indéniable que l'essence de l'agir humain porte le sceau de la diversité culturelle, c'est parce qu'il existe dans l'espace et dans le temps des références éthiques et épistémiques qui renvoient chaque communauté humaine à sa particularité intrinsèque. Toutefois, au-delà des déterminismes proprement sociologiques, certains choix théoriques et doctrinaux s'inscrivent dans une ambition plus universaliste, en vue de la direction de l'action humaine. C'est le cas des pensées de Max Stirner et de Léon Bourgeois. Si le premier voit dans l'apologie de l'individualisme absolu, l'alternative à la satisfaction du désir personnel, le second fait du remboursement de la dette sociale un argument éthique qui contraint chaque personne à être indéfiniment redevable à la communauté humaine. Toute chose qui l'oblige à régler sa vie sur le mode du sacrifice permanent, au nom d'un idéal de solidarité imprescriptible. Quelles sont alors les caractéristiques propres à la philosophie individualiste de Max Stirner et au solidarisme de Léon Bourgeois ? En quoi leurs pensées se révèlent-elles potentiellement problématiques ? Comment assurer à l'homme moderne son bien-être personnel, tout en n'érodant pas son sens humain et social ? L'appropriation critique de certaines pensées, associées à l'apport éducatif peut aider à donner une meilleure orientation à la conduite humaine contemporaine.

Mots clés : Éducation, égoïsme, individualisme, société, solidarisme.

**MAX STIRNER'S ABSOLUTE INDIVIDUALISM, LEON BOURGEOIS'S
SOLIDARISM, WHAT ETHICS FOR CONTEMPORARY MAN?**

Abstract

If it is undeniable that the essence of human action bears the seal of cultural diversity, it is because there are ethical and epistemic references in space and time that refer each human community to its intrinsic particularity. However, beyond the strictly sociological determinisms, certain theoretical and doctrinal choices are part of a more universalist ambition, with a view to the direction of human action. This is the case with the thoughts of Max Stirner and Léon Bourgeois. If the first sees in the apology of absolute individualism, the alternative to the satisfaction of personal desiderata, the second makes the repayment of the social debt an ethical argument that forces each person to be indefinitely indebted to the human community. Anything that obliges him to regulate his life in the mode of permanent sacrifice, in the name of an imprescriptible ideal of solidarity. What, then, are the characteristics of Max Stirner's individualist philosophy and Léon Bourgeois' solidarism? How are their thoughts potentially problematic? How can we ensure the personal well-being of modern man, while not eroding his human

and social sense? The critical appropriation of certain thoughts, combined with educational input, can help to give a better direction to contemporary human conduct.

Keywords: Education, selfishness, individualism, person, society, solidarism.

Introduction

Le substrat humain, contrairement à la réalité animale essentiellement dictée par l'instinct, est la résultante de multiples influences. Dans l'espace et dans le temps, les consciences tant individuelles que collectives sont ainsi formatées par l'ingénierie culturelle. Au-delà des données biologiques qui caractérisent chaque personne, les diverses expressions humaines dans le monde correspondent à des déterminités épistémologiques et éthiques implicites ou explicites. Seulement, si une certaine unanimité semble se dégager autour de la qualité de certains apports théoriques, d'autres doctrines, postulats ou lois ont la particularité de susciter des controverses. C'est le cas de l'individualisme absolu défendu par Max Stirner ou du solidarisme soutenu par Léon Bourgeois. Alors que le premier consacre l'absoluité et l'imprescriptibilité de la légitimité personnelle vis-à-vis de tout, le second dissout la personnalité individuelle dans le canevas d'une redevabilité sociale insolvable. Compte tenu de l'ancrage extrémiste de chacun des deux paradigmes, la traduction concrète de l'un ou de l'autre en schèmes comportementaux semble ne pas sans conséquence sur le double plan du vécu individuel et de l'existence collective.

La préoccupation exprimée dans la présente réflexion se rapporte aux possibles conséquences de l'adoption par l'humanité d'une de ces deux pensées. D'ores et déjà, l'individualisme nocif qui caractérise la plupart des conduites contemporaines pourrait avoir un lien avec cette pensée sociale de Stirner. À l'inverse, l'implémentation de l'idéal d'un solidarisme irréductible aurait pour conséquence de confiner la vie humaine dans l'esclavage d'une redevabilité sociale sans fin. Toute chose qui pourrait entretenir une sorte de conscience malheureuse chez chaque personne dans le monde. Dans la mesure où Max Stirner et Léon Bourgeois, à l'instar de tout autre philosophe, nourrissent l'ambition d'éduquer l'homme au travers de leurs propres prismes, l'impact humain et social d'une adhésion totale de l'une ou de l'autre pensée par l'humanité ne sera que déplorable. Quelle réflexion critique est-on alors en droit de mener vis-à-vis de ces deux approches asymétriques ? Comment soustraire la conduite humaine à l'extrémisme épistémologique ou éthique ?

Bâtie autour de trois axes, la présente étude repose sur une double approche analytique et critique. Le premier point exposera les lignes essentielles de la philosophie individualiste de Max Stirner. Le second sera une mise en relief des idées qui caractérisent le solidarisme de Léon Bourgeois. La réflexion s'achèvera par un examen critique de ces deux approches, tout en étant une opportunité de suggestions au service d'un comportement humain idoine.

1. De l'éthique individualiste de Max Stirner

Le motif qui s'exprime dans notre démarche de réfléchir sur l'individualisme radical tire sa justification d'une inquiétude de plus en plus grandissante : celle de voir le citoyen contemporain basculer dans un égoïsme invétéré. Pour nous en convaincre, référons-nous à ce constat de Marcel Gauchet (1998) pour qui le trait distinctif de la personnalité individuelle contemporaine serait la négation de l'esprit d'appartenance au collectif. En d'autres termes, c'est un citoyen qui semble exister en ignorant les bases sociales élémentaires du vivre. L'idée de Gauchet est que de nos jours, nous sommes en présence d'hommes et de femmes de moins en moins structurés sur la base du sens social. Chacun se trouve être « l'individu pour lequel il n'y a plus de sens à se placer au point de vue de l'ensemble » (M. Gauchet, 1998, p.177). Il s'agit d'une crise manifeste de l'être en société métastasée en infractions de la conscience collective. Didier Peyrat (2003, p.89), tout en relevant l'aspect pernicieux de l'égoïsme actuel qui met à mal la cohabitation, relève ses conséquences en termes de menace potentielle pouvant ébranler la sûreté des rapports sociaux. Il est loisible de multiplier les témoignages sur la prépondérance du narcissisme contemporain manifesté dans la plupart des citoyens et entretenu de façon implicite ou explicite par des idéologies régnautes. C'est d'ailleurs le souci de faire l'archéologie des implicites de cette forme de déviance moderne qui justifie la présente investigation sur la pensée individualiste de Max Stirner. Que retenir de ce philosophe ?

De son vrai nom Johann Kaspar Schmidt, Max Stirner publie en 1844 son ouvrage majeur intitulé *L'unique et sa propriété*. Il y promeut un solipsisme radical selon lequel la subjectivité individuelle est irréductible et se révèle être la norme existentielle décisive et exclusive. Dit autrement, le Moi est l'unique souverain pour qui tout doit être façonné à son image, de sorte à ce qu'en permanence il assouvisse ses désirs les plus divers. Cette perception souverainiste de l'individualité est la résultante d'une certaine anthropologie développée par Stirner. Il fait de la possession de l'esprit le critérium majeur du fait existentiel. Une vie proprement humaine, à ses yeux, est celle qui conduit chaque personne à se découvrir comme esprit : « L'esprit, c'est la première découverte de soi-même, la première tentative pour dépouiller de son caractère divin, le divin, c'est-à-dire [...] les puissances supérieures » (M. Stirner, 2019, pp.41-42). En l'absence de conscience spirituelle, poursuit Stirner, l'homme se trouve incapable d'accéder à sa dimension d'être radicalement libre et autonome, condition essentielle d'une vie personnelle émancipée, c'est-à-dire soustraite à toute forme d'inféodation. Disons avec (A. Levy 1904, p.49) que Max Stirner veut absolument affranchir la personnalité individuelle de toute hiérarchie. Dans l'entendement stirnerien, en effet, la grandeur de l'humain est si manifeste qu'il ne saurait se laisser assujettir par quoi que ce soit. Il reconnaît ainsi la réalité d'une suprématie *sui generis* en chacun : « Nous sommes trop grands pour la fêrule. Derrière la fêrule, plus puissante qu'elle, il y a notre fierté, notre âme orgueilleuse » (M. Stirner, 2019,

p.40). Face à une telle anthropologie hégémoniste, que peut-on attendre de l'humain en dehors d'un narcissisme infatué, auréolé d'une structure mentale mégalomaniacale ? Effectivement, Max Stirner entretient un culte de la supériorité personnelle, au point d'affirmer ceci : « Derrière toute chose, nous trouvons notre courage, notre supériorité » (M. Stirner, 2019, p.41). Arno Münster ne s'encombre pas de politesse pour qualifier l'anthropologie stirnérienne d'unicisme égoïste qui « débouche, de par sa volonté destructrice quasiment illimitée, sur une volonténihiliste voulant faire table rase de tout ce qui ose s'opposer au Moi et à sa volonté de toute puissance » (1999,p.157). De telles idées ont probablement inspiré Nietzsche qui perçoit dans l'individualité radicale la seule perspective d'un accomplissement personnel et le seul moyen d'exercer son hégémonie dans le concert des humains. C'est du reste ce que A. Münster (1999, p.157) reconnaît : Les affinités de pensée entre ce représentant unique d'un anarchisme individualiste extrême et l'individualisme de Nietzsche sont telles qu'il nous paraît légitime de soutenir la thèse d'une ressemblance (dans certaines limites) des deux systèmes de pensée. Ressemblance qui s'établit notamment au niveau du refus radical de l'État, de la morale, du droit, de la pitié et de l'égalitarisme.

Au sens de Nietzsche par exemple, se forger une existence à hauteur d'homme revient à se placer du point de vue du dominateur, c'est extraire de soi toute velléité de dépendance, c'est courageusement prendre son destin en main : « Mieux vaut qu'il n'y ait aucun dieu ; mieux vaut qu'à la force de son propre poignet l'on fasse son destin ; mieux vaut être bouffon, être soi-même dieu » (F. Nietzsche, 1985, p.316). Comme Stirner, l'idéal humain nietzschéen se trouve exprimé dans l'idée de l'homme supérieur, de l'homme radicalement libre, dominateur, conquérant et créatif. C'est l'idéal du surhomme imbu de soi et déterminé par la volonté de puissance. Être le seigneur de ses propres vertus, le maître de ses propres sentiments, c'est se préserver de toute inféodation extérieure servile, c'est se placer dans une perspective d'autocréation illimitée. Sans détour, Nietzsche dénonce

la déraison dans la vertu, grâce à laquelle l'être individuel se laisse transformer en fonction de la collectivité. L'éloge de la vertu est l'éloge de quelque chose de nuisible dans le privé, l'éloge d'instincts qui enlèvent à l'homme son plus noble amour de soi et la force de la plus haute protection de soi-même. (F. Nietzsche, 2011, p.63).

Suivant Stirner comme Nietzsche, ce qui importe, c'est moins le point de vue d'autrui ou des valeurs sociales que l'activité intrinsèque de notre énergie vitale intérieure qui nous anime, qui nous procure satisfaction et bien-être. C'est en somme une vision quasi divine de l'individualité, faisant du moi la norme absolue et imprescriptible qui est entretenue dans la pensée de Max Stirner :

Au seuil de l'ère nouvelle se tient l'Homme-Dieu. À son issue le Dieu seul se réfugiera-t-il dans l'Homme-Dieu et l'Homme-Dieu meurt-il effectivement quand il

n'y a que leDieu qui meurt en lui ? On n'a pas pensé à cette question. Denos jours on a cru la tâche accomplie quand on eut mené àbonne fin l'œuvre d'éclairement et vaincu Dieu ; on n'a pasremarqué que l'homme a tué le dieu pour devenir à son tour le seul Dieu qui est aux cieus (M. Stirner, 1999, p.228).

Si l'anthropologie de Stirner repose ainsi sur la consécration de l'individualité absolue perçue sous l'angle d'un solipsisme radical, d'une unité triomphatrice, souveraine et exclusive, comment conçoit-il alors le vécu de l'individu vis-à-vis de l'entité sociale ?

La conscience de la liberté individuelle est une constante dans la pensée de Stirner pour qui l'esclavage est la source majeure de corruption de la vocation personnelle. Ce qui est caractéristique chez cet auteur, c'est que le fait que chaque individu aspire à la liberté ne traduit pas la disponibilité de cette valeur. La preuve est qu'à ses yeux, l'individu ne doit pas se faire l'illusion d'être un ayant droit passif de la liberté. Les hommes, estime-t-il, ne seront jamais disposés à en donner à l'individu. Elle doit se conquérir à coups d'efforts personnels. Stirner associe la liberté à la vocation humaine, au point de faire de sa quête une éthique strictement personnelle. C'est en cela qu'à ses yeux le fait éducatif doit, en définitive, être une culture de la volonté. En d'autres termes, les savoirs acquis ne serviront de nourriture spirituelle personnelle qu'à la condition qu'ils soient métabolisés en vouloir conquérant. C'est pourquoi selon lui, un savoir qui ne se purifie ni ne se concentre jusqu'à s'arracher vers le vouloir se réduit à n'êtrequ'un outil de servitude personnelle :

Si le besoin de notre temps, après la conquête de la liberté de pensée, est de poursuivre celle-ci jusqu'à l'achèvement qui la transformerait en liberté de la volonté et la réaliser comme le principe d'une nouvelle époque, alors le savoir ne peut plus être le but ultime de l'éducation ; mais ce rôle appartient au vouloir né du savoir et l'expression parlante de ce à quoi l'éducation doit tendre s'énonce : l'homme personnel ou libre (M. Stirner, 2012, p.12).

Le vouloir stirnrien est frappé d'un sceau particulier qui est celui de la possession égoïste. Cela est d'autant plus évident que Stirner est dans une logique de sacralisation de la notion de vie privée et de l'impératif de sa satisfaction. Bâtir et entretenir un Moi possessif, une personnalité boulimique capable de mobiliser les autres au service de son *desideratum* exclusif, relève ainsi d'une légitimité personnelle non négociable. C'est en cela que l'ardeur personnelle pour la cause privée est un défi que chacun est appelé à relever. Dans le raisonnement de Stirner, les concepts d'homme, d'humanité ne renvoient rien d'autre qu'à des notions épistémiques, c'est-à-dire qu'à des généralités qui diluent l'individualité et qui l'émoussent dans sa légitime soif de s'affirmer et de satisfaire son légitime égo. Chaque Moi incarne et exprime des pensées, des résolutions, des passions, bref une singularité, non pas dans le but de servir un quelconque idéal communautaire, social ou universel mais pour réaliser et assouvir l'appétence personnelle. Si Max

Stirner fait de l'éducation une question vitale, c'est moins pour perpétuer les vertus sociales de solidarité, de compassion que pour construire des îlots de personnalités hégémoniques, conscientes de l'unicité intrinsèque de leurs vocations, aguerries à la conquête et à la préservation de ce qui leur est propre et profitable. L'éducation qu'il prône est précisément celle de l'émancipation individuelle, celle de « l'unité et de la toute-puissance du moi qui se suffit à lui-même parce qu'il ne laisse subsister rien d'étranger hors de soi » (M. Stirner, 2012, p.7). Suivant Jean-Christophe Angaut, l'attachement de Stirner à la consécration d'une individualité possessive est en réalité la cristallisation d'un anarchisme de principe. Parce que Stirner est le prédicateur de l'unicité individuelle, sa pensée exprimée dans *L'unique* et sa propriété fait office d'un manifeste de l'individualisme absolu, une sorte d'idéologisation d'un personnalisme foncièrement égoïste et anarchique. Jean-Christophe Angaut fait de la pensée de Stirner une fixation théorique de l'individu-roi aux aspirations inavouables :

Ce à quoi peut négativement aspirer l'unique, au moins pour lui-même et peut-être dans certaines circonstances, c'est à l'absence de toute loi qui viendrait nuire au libre développement de sa particularité [...]. L'unique donne une idée de la centralité de cette thématique antihiérarchique dans la pensée de Stirner. (Jean-Christophe Angaut, 2017, pp.6-11).

Sinon, comment effectivement comprendre cette rhétorique antiétatique de ce philosophe ? Pourquoi se fait-il le défenseur d'une structure radicalement solipsiste du vivre, au-dessus de tout encadrement légal et de tout rapport symbiotique avec les autres ? Sans paraboles, il le dit :

C'est pourquoi nous sommes, l'État et moi, ennemis. Moi, l'égoïste, je ne m'inquiète guère du bien de < cette société humaine > ; je ne lui sacrifie rien, je l'utilise seulement ; mais pour pouvoir l'utiliser complètement, je la transforme aussitôt en ma propriété, en ma créature, c'est-à-dire que je l'annihile et crée à sa place une association d'égoïstes (M. Stirner, 1999, pp.259-260).

Coller une étiquette antisociale à cet auteur n'a rien d'excessif en ce que lui-même entend asseoir son propre bonheur sur les ruines et les cendres des autres. Sinon, comment avoir fait du crépuscule des peuples et de l'humanité la condition de l'apparition de son aurore ? Ou à l'inverse, comment voir dans le bonheur du peuple l'expression de son propre malheur ? Ou encore, pourquoi avoir estimé que servir l'humanité et la société, c'est gaspiller son énergie et sa force ? (M. Stirner, 1999, pp.329-341).

Max Stirner, c'est aussi la prédication anti-libéralisme et anti-religion. La trame de son raisonnement qui repose sur l'exaltation d'un individualisme triomphateur va non seulement avec la négation du droit comme source légitime des libertés, mais aussi avec la dénonciation de l'appareil religieux liquidateur de la vitalité individuelle. Le libéralisme comme tout ce qui est religieux, estime-t-il, tombe sous le coup du soupçon (M. Stirner, 1999, p.350).

Somme toute, la pensée de Max Stirner est la justification, la légitimation de la loi de la concurrence sociale, au moyen de l'apologie d'une virilité et d'une singularité individuelles, apologie qui rejette toute sujétion à un quelconque idéal extra-individuel. C'est ainsi une pensée qui ne légitime que l'unique, c'est-à-dire le moi-roi, comme réalité infatuée et indomptable. Comme le reconnaissent José Médina et ses collaborateurs (1985, p.267), à coup de cristallisation sur un individualisme forcené, Max Stirner finit par faire du monde, c'est-à-dire du reste des humains, l'aliment de son égoïsme. Si la pensée de ce philosophe est l'expression d'une liberté de pensée, une archéologie de ses implications éthiques pourrait toutefois révéler des préoccupations. Si l'ambition de l'auteur de *L'unique* et sa propriété est de transmettre à ses contemporains et à la postérité sa vision de la vie et des relations humaines, l'on est en droit de craindre une intoxication et une pollution de la conscience humaine. D'ailleurs, ne peut-on pas voir dans la métastase de l'individualisme égoïste actuel, désormais érigé en étalon de comportement, la résultante de cette pédagogie problématique ? Axel Honneth (2006) présente quant à lui des signes de scepticisme car selon lui, le ver est déjà dans le fruit. Il parle de pathologies sociales engendrées par l'hydre individualiste dans les conduites interhumaines actuelles. Ainsi, déplore-t-il « l'effet destructeur causé par le processus d'exacerbation de l'individualisme qui semble ne connaître aucune limite » (A. Honneth, 2006, p.51). En tout état de cause, dans l'hypothèse d'une adoption quasi universelle des idées stirneriennes, comment nourrir l'espoir d'une intersubjectivité féconde, d'une vie sociale apaisée et d'une humanité solidaire ? Si l'individualisme anarchiste semble donc en soi problématique, faut-il s'inscrire dans l'optique inverse ? En d'autres termes, l'option d'un solidarisme intégral résout-elle l'équation du vivre ensemble en paix ?

2. Qu'est-ce que le solidarisme de Léon Bourgeois ?

Léon Bourgeois (1851-1925) est perçu comme l'apôtre de la solidarité. Pour asseoir les bases de sa pensée, il dénonce la rhétorique individualiste qui prétend que c'est grâce à la témérité que les plus forts survivent, s'imposent par la suppression des plus faibles. C'est ainsi, disent-ils, que :

se fixent les qualités utiles de l'espèce et que les êtres qui la composent évoluent vers une forme toujours supérieure. En nous découvrant ainsi la loi du progrès des êtresvivants, la nature, dirent les individualistes, donne la solution du problème social. (L. Bourgeois, 2008, pp.19-20).

Contre une telle posture, Léon Bourgeois pense qu'une doctrine pratique de la solidarité est possible, voire nécessaire. La nécessité par rapport à laquelle la solidarité s'impose en impératif catégorique, estime Bourgeois, se justifie en ce que l'équipement intellectuel et moral des sociétés modernes présente des écueils d'ordre axiologique. Il s'agit d'une crise de nature structurelle qui crée un divorce entre les instances étatiques modernes et l'ensemble des foyers de valeurs qui sont censés régenter les schèmes de la pensée et de l'agir humains :

Le malaise moral et social dont nous souffrons n'est que le sentiment du désaccord qui s'est révélé entre certaines institutions politiques, économiques ou sociales et les idées morales que les progrès de la pensée humaine ont lentement transformées. (L. Bourgeois, 2008, p. 33).

Dans le contexte de la modernité ambiante, rompre avec un tel malaise n'est que nécessaire, car c'est la seule façon de rétablir l'ordre normal des choses. En effet, Léon Bourgeois est convaincu qu'il existe une dépendance originelle interhumaine à préserver nécessairement :

Les rapports de dépendance réciproque entre les parties des êtres vivants existent également entre les êtres eux-mêmes, et aussi entre l'ensemble de ces êtres et le milieu où ils sont placés. Les lois de l'espèce - lois d'hérédité, d'adaptation, de sélection, lois d'intégration et de désintégration - ne sont que les aspects divers de la même loi générale de dépendance réciproque, c'est-à-dire de solidarité, des éléments de la vie universelle (L. Bourgeois, 2008, p.21).

Si l'ordonnement moderne du vivre est bâti sur le mode de l'individualisme, c'est parce qu'il y a une introduction perverse d'autres références tendant à faire de chacun le seul architecte de sa vie et de son bien-être. Pour un analyste comme Pascal Bruckner, il n'y a pas à chercher loin. La rationalité capitaliste, au travers de l'idéologie libérale qui la sous-tend, est à l'origine de la crise morale et sociale ambiante. Il en est ainsi à cause de la préséance qui est désormais accordée à la recherche du profit et de l'intérêt personnel. Dans le prisme de Bruckner, la rationalité capitaliste qui repose sur la sacralisation du pouvoir de l'avoir a insidieusement imprégné et colonisé la conscience moderne, au point d'en faire l'objet d'un culte moderne :

Dans la débâcle générale des croyances et des idéologies, il en est une au moins qui résiste et dont la validité ne se dément pas : l'économie. Elle a depuis longtemps cessé d'être une science aride, une froide activité de la raison pour devenir la dernière spiritualité du monde développé. (P. Bruckner, 2002, p.13).

Maurice Flamant semble mettre de l'eau au moulin de Bruckner en reconnaissant que ce qui constitue la trame du capitalisme contemporain, c'est bien l'exacerbation de la rationalisation du profit. Il insiste sur le fait que la véritable signature capitaliste qui demeure, c'est de toujours associer à cette éternelle convoitise personnelle le calcul et les techniques, de sorte que le profit personnel est plus que jamais devenu la cible d'une poursuite raisonnée et calculée (M. Flamant, 1988, p.46).

Léon Bourgeois qui n'a pas ignoré cette réalité de son temps croit avoir découvert la formule définitive à l'équation de l'individualisme régnant : « le quasi contrat social ». Que revêt cette idée ? Quelles sont ses implications éthiques et sociales dans la construction des substrats sociaux contemporains ? Le préliminaire argumentaire du projet solidariste de Léon Bourgeois repose sur la thèse selon laquelle dans toute société humaine de fait, chaque membre est nécessairement un

séculaire débiteur de tous. En d'autres termes, il s'agit d'une dette historique dont la nature et l'étendue sont transgénérationnelles. Dans ces conditions, il existe une forme de lien de dépendance nécessaire qui rattache chaque personne non seulement à ses ascendants mais aussi à sa descendance. En bref, toute personne est inconditionnellement redevable à la communauté humaine en général :

L'homme ne devient pas seulement, au cours de sa vie, le débiteur de ses contemporains ; dès le jour même de sa naissance, il est un obligé. L'homme naît débiteur de l'association humaine. En entrant dans l'association, il y prend sa part d'un héritage accumulé par les ancêtres de lui-même et de tous ; en naissant, il commence à jouir d'un capital immense qu'ont épargné d'autres générations antérieures. (L. Bourgeois, 2008, p.47).

L'idée de dette sociale est si ancrée en Léon Bourgeois qu'il évoque, à la suite d'Auguste Comte, que chacun est d'autant chargé d'obligations tous azimuts qu'en définitive, on se trouve être le condensé de l'expérience sociale et humaine pérennisée à travers les différentes structures et institutions. Dit autrement, l'individu isolé, indépendant et autosuffisant, à l'image de Robinson Crusoé¹ ne relève que de la pure affabulation. Cette conviction s'est bien incrustée dans l'esprit de Bourgeois qu'à ses yeux c'est précisément en raison des liens d'interdépendance qui unissent les hommes, qui tissent l'étoffe sociale, qui créent la solidarité morale de l'humanité que la dynamique du progrès ne s'interrompt guère, qu'il y a de l'histoire :

Le capital commun de l'association humaine est un dépôt confié aux hommes vivants, mais ce dépôt n'est pas le dépôt d'une chose immobile et morte, qu'il s'agit de conserver dans l'état où elle est livrée. C'est une organisation vivante en perpétuel progrès et dont l'évolution ne peut se poursuivre sans la continuité de l'effort constant de tous (L. Bourgeois, 2008, p.54).

Comme le relève Jean-Fabien Spitz (2005, p.181), la grande contribution de Léon Bourgeois est le rappel à chacun que loin d'être une réalité insulaire, il est indissolublement dépendant d'un « nous » toujours interpellateur, toujours transcendant et exigeant. En raison de cet état de fait, Bourgeois semble résolument se démarquer de la maxime kantienne qui interdit de faire de l'humain un simple moyen. Au lieu d'une consécration du sujet humain et de son autonomie, Bourgeois estime que l'humain n'est plus seulement une fin pour lui-même et pour le monde : il est à la fois une fin et un moyen. Pour que l'impératif de solidarité ait un ancrage social, il estime nécessaire qu'il soit institutionnalisé dans le cadre de l'État de droit : « Le devoir social n'est pas une pure obligation de conscience,

¹Dans son ouvrage *Émile ou de l'éducation* (Livre III, p.291), Jean-Jacques Rousseau fait de Robinson Crusoé son héros, l'archétype de l'homme indépendant et autonome, car vivant dans une île isolée, il est « dépourvu de l'assistance de ses semblables et des instruments de tous les arts, pourvoyant cependant à sa subsistance, à sa conservation, et se procurant même une sorte de bien-être ».

c'est une obligation fondée en droit, à l'exécution de laquelle on ne peut se dérober sans une violation d'une règle précise de justice » (L. Bourgeois, 1999, p.55). L'idée de Bourgeois est que l'autonomie ou la liberté comprise comme une pure indépendance ne saurait être tolérée et protégée, au détriment du sacré principe de solidarité, car se convainc-t-il, seule la solidarité est garante d'une juste liberté. Subjugué par les idées de Bourgeois, Célestin Bouglé n'a pas hésité à y ajouter son suffrage personnel. Il estime que le solidarisme, dans sa détermination éthique, n'est pas une philosophie contre l'émancipation individuelle, mais relève plutôt d'une idéologie de la symbiose humaine, source vive d'une liberté véritable : « Bien loin d'enrayer d'un trait de plume, [le solidarisme] travaille à rendre la liberté réelle et universelle » (C. Bouglé, 1907, p.147). Cet enthousiasme est quelque peu nuancé par Emmanuel D'Hombres qui se préoccupe de la cristallisation, voire de la fixation presque obsessionnelle sur la notion d'interdépendance humaine. Il relève qu'en sacralisant le solidarisme, on risque de confisquer à l'être humain son droit élémentaire de personne émancipée, prenant son propre destin en main : « Être dépendant, c'est ne pas pouvoir compter sur ses seules ressources, c'est être obligé de faire appel dans telle ou telle circonstance de la vie » (E. D'Hombres, 2010, p.89). Cette réflexion de D'Hombres nous est une perche tendue, une passerelle qui nous permet de conduire de façon critique notre analyse en direction non seulement de Léon Bourgeois, mais surtout de Max Stirner. Qu'avons-nous de fondamental à leur reprocher et que proposons-nous ? Les pensées de Max Stirner et de Léon Bourgeois semblent se placer aux antipodes, l'une de l'autre. Nous sommes bien en présence de deux conceptions assez extrémistes qui méritent d'être nuancées, en vue non seulement de rendre possible la vie personnelle, mais aussi le vivre ensemble en paix.

3. Regard critique sur les approches de Max Stirner et de Léon Bourgeois, suggestions

Ce qui peut être reproché à Max Stirner, c'est bien cette constante dans sa pensée qui consacre ostensiblement un moi hégémonique, possessif et clairement égoïste. L'homme qu'Aristote (1994, p.216) qualifie d'injuste, c'est précisément celui qui possède, qui prend au-delà de son dû. Ce qui est aussi reprochable dans la pensée de Stirner, c'est sa propension à mépriser toute autorité extérieure, c'est-à-dire toute légitimité transcendante à sa personne. Encourager une telle structure mentale, c'est en définitive rendre improbable la vie en société. Notre inquiétude vis-à-vis de son modèle est d'autant plus fondée que si chaque personne se l'approprie et en fait un standard de vie, les sociétés humaines se réduiraient à des espaces de conflits permanents. Conjurant l'avènement d'une telle humanité, c'est se convaincre que nos individualités, bien qu'elles aient en soi une dignité, bien qu'elles aient droit au bien-être, ne sont pas des îlots solitaires verdoyants et florissants au milieu de l'océan. C'est en cela que cette autre pensée d'Aristote révèle tout son intérêt : « La cité fait partie des choses naturelles et que l'homme

est par nature un animal politique, et que celui qui est hors de cité, naturellement bien sûr et non par hasard des circonstances, est soit un être dégradé, soit un être surhumain ». (Aristote, 1990, p.90). Si nous sommes des êtres sociaux par essence, n'avoir que la vision de sa seule personne est une attitude nocive. D'ailleurs, Emmanuel Levinas fait une exhortation qui est d'un grand intérêt pour ceux qui sont tentés par l'idéologie de l'individualisme égoïste. Le message de Levinas est un plaidoyer pour la reconnaissance d'une humanité vivante au sens d'une communion interhumaine infaillible. Il invite à une réhabilitation du message humaniste dévoyé par les idéologies qui ont empesté le monde contemporain et qui ont engendré la seconde guerre mondiale. Tel qu'il le perçoit, le message humaniste se justifie dans cette idée qui reconnaît et honore autrui :

Entre l'un que je suis et l'autre dont je répons, bée une différence sans fond, qui est aussi la non différence de la responsabilité, signifiante de la signification, irréductible à un quelconque système. Non-in-différence qui est la proximité même du prochain, par laquelle se dessine seulement un fond de communauté entre l'un et l'autre, l'unité du genre humain, redevable à la fraternité des hommes (E. Levinas, 1972, pp.10-11).

La communauté humaine, lorsqu'elle sacrifie son substratum propre (cette substance vivante qui entretient l'unité et le continuum du genre humain) sur l'autel des idéologies de la division, de la méfiance et du mépris, que peut-on encore espérer du monde humain ? Dans un autre ouvrage, Emmanuel Levinas invite chacun à une nécessaire vigilance éthique. Le contenu d'une telle éthique repose sur l'aiguïssement de la conscience de responsabilité de chacun vis-à-vis d'autrui. Dans son raisonnement, la seule façon de cultiver en soi une signifiante éthique, c'est faire l'apprentissage du renoncement à l'accaparement possessif d'autrui :

L'altérité d'autrui est la pointe extrême du <tu ne commettras pas d'homicide > et, en moi, crainte pour tout ce que mon exister, malgré son innocence intentionnelle, risque de commettre de violence et d'usurpation. Risque d'occuper, dès le *Da du Dasein*, d'un autrui, ainsi, concrètement, de l'exiler, de le vouer à la condition misérable (E. Levinas, 2008, p.50).

Reconnaissons avec ces auteurs quel'humanité, parce qu'elle incarne la rationalité et la moralité, peut améliorer sa quotité synergique, à condition que chacun apprenne à convertir ses pulsions malsaines au service d'une humanité plus sociale ou des sociétés plus humaines. Mais cela pourrait-il justifier l'instauration d'un solidarisme intégral et phagocytant ?

L'idée de Léon Bourgeois d'une dette sociale et d'un quasi contrat social nécessitant semble aussi trainer une certaine tare. Si l'impératif solidariste est proportionnellement inverse à l'individualisme forcené, il aurait pour défaut de rappeler toute personne qu'elle est éternellement redevable des autres. Or la conscience par chacun d'une telle redevabilité sociale insolvable peut s'avérer

handicapante du point de vue de l'engramme des personnalités individuelles. Si chaque personne est condamnée à gésir sous le poids de la dette sociale sans en être capable de s'en acquitter, l'humanité ne se réduirait qu'à un amas de consciences malheureuses. Reconnaissons avec Emmanuel Mounier, que l'être humain est avant tout une personne, possédant une ipséité inviolable, aspirant à une liberté, à un mieux-être, mais devant communiquer et communier avec ses congénères dans le cadre de la vie sociale. Il estime nécessaire la libération de l'homme moderne de toutes les servitudes qui pèsent sur ses vocations de personne (E. Mounier, 2000, p.24). Ce philosophe est convaincu que si une destinée spirituelle et une responsabilité sont assignées à la personne humaine, il est évident qu'elle contribuera à féconder le monde par sa créativité et son dynamisme. L'idée de Mounier est que chaque être humain, parce qu'il est loin d'avoir épuisé ses ressources intrinsèques, a besoin d'un oxygène de liberté pour contribuer volontairement à faire briller le visage de la société et de l'humanité.

Pour surmonter les deux tendances développées par Max Stirner et par Léon Bourgeois, et pour épargner l'homme contemporain d'être pris en otage par l'un ou l'autre postulat, il n'y a que l'éducation bien pensée et bien conduite. Si Philippe Lucas fait de l'école une exigence éthique, c'est parce qu'il est bien conscient de son éminent rôle de thermostat humain et social. Cependant, la charge éducative de l'institution scolaire ne sera effective que dans la mesure où la problématique du sens, celle des valeurs dans les curricula est sérieusement abordée et résolue (P. Lucas, 1997, pp.150-151). Il constate, non sans frustration, que les structures scolaires modernes sont à l'épreuve de l'éducation, qu'elles ont besoin d'être recadrées pour ne pas faillir à leur vocation intrinsèque. Repenser l'école moderne, estime-t-il, est une question de survie individuelle et collective, car pour faire face au polythéisme de valeurs rendu possible par la fêrule mondialiste, il n'y a plus d'alternative que la réforme. C'est en cela que cette autre remarque n'est pas sans intérêt : « Il n'a pas d'école sans une pensée de l'école sur elle-même » (P. Lucas, 1997, p.27). Il s'agit d'une action réflexive de chaque institution éducative sur elle-même, c'est-à-dire sur ses principes axiologiques et praxéologiques, sur ses finalités et ses moyens. Dans un monde en mutation incessante, il est davantage question de donner du sens à l'école, à travers une redéfinition de ses priorités vocationnelles. Pour ce faire, il ne s'agirait plus d'accroître seulement en l'homme le quantum de ses capacités cognitives, au point d'étouffer son faciès moral ou de mettre en berne son sens social. Nous reconnaissons avec Philippe Meirieu que l'agir sensé se cultive, que l'école, à travers une pédagogie bien pensée peut contribuer à transfigurer le visage de toute société. Nous sommes d'avis avec lui que la réforme des systèmes éducatifs actuels doit aussi passer par des rénovations pédagogiques conséquentes, de sorte à rallumer l'indispensable flamme éducative de l'école :

Je crois que la pédagogie, en ce qu'elle s'efforce d'articuler en permanence la réflexion sur le type d'humains que l'on veut former, la prise en compte de la

situation inédite que nous vivons et la considération des cas concrets auxquels nous sommes confrontés au quotidien, peut permettre d'aiguiller la réflexion, de se forger un jugement et d'accéder, au moins de temps en temps [...] à l'action sensée (P. Meirieu, 2015, p.12).

La société comme l'individu sont des faits et des valeurs. Il appartient aux structures éducatives modernes de se réinventer sans cesse pour être des pépinières d'une citoyenneté responsable, susceptible d'engendrer des hommes et des femmescapables d'échapper au narcissisme nocif de Max Stirner, tout en évitant d'être des otages de l'idéologie fondée sur le postulat d'une dette sociale à solder. En tout état de cause, éviter que des philosophies problématiques polluent les consciences individuelles et collectives est une question de responsabilité et de défi que les sociétés contemporaines doivent s'atteler à relever. C'est pourquoi il ne sera pas vain de souscrire à l'idée d'une < morale des États > dont la vocation est d'impulser et de consacrer les ambitions éthiques de l'école républicaine (P. Lucas, 1997, p.108). Cette idée n'induit rien d'autre que cette volonté d'interpeller les pouvoirs publics à plus d'intérêt pour une saine direction de la pensée et de l'action humaines, au travers des politiques éducatives vertueuses. S'il convient de déplorer l'existence d'armes de destruction massive, il convient *a contrario* de célébrer l'action éducative en tant qu'arme de construction humaine massive.

Conclusion

La vie en société a ses contraintes et ses exigences propres. C'est ainsi qu'au-delà des diversités législatives et des disparités des croyances dans l'espace et dans le temps, il existe une constante proprement humaine qui se cristallise dans les notions de tribu, de communauté, de peuple, de nation, etc. Dans tout regroupement humain, il existe ainsi un minimum de règles qui empêchent que le vivre ensemble ne s'identifie au spectacle mortifère de la jungle.

C'est peut-être la soif excessive d'instaurer le sens social dans le cadre des sociétés modernes que Léon Bourgeois en est venu à faire du solidarisme le seul viatique d'une humanité harmonieuse. À l'opposé, Max Stirner ignore tous les implicites sociaux et n'a trouvé de *modus vivendi* que dans l'exaltation de l'individualisme égoïste, possessif et hégémonique. En tout état de cause, lorsque l'humanité ne s'abreuve qu'à la source du modèle individualiste ou lorsque la conscience humaine se trouve assujettie au devoir d'une dette sociale impossible à solder, il y a matière à s'inquiéter.

C'est pourquoi l'hypothèse du juste milieu dans les rapports intrasubjectifs paraît soutenable. Elle consiste à assurer les métabolismes humains et sociaux, au travers de la culture d'une responsabilité individuelle et collective, matérialisant ainsi l'idéal de sociétés véritablement humaines et d'une humanité résolument sociale.

Références bibliographiques

Ouvrages généraux

- ARISTOTE, 1990, *Les politiques*, Paris, Flammarion.
- ARISTOTE, 1994, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin.
- BOUGLÉ, Célestin, 1907, *Le solidarisme*, Paris, Giard et Brière.
- BRUCKNER, Pascal, 2002, *La misère de la prospérité, la religion marchande et ses ennemis*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- BOURGEOIS Léon, 2008, *La solidarité*, PDF, Québec, les Classiques des sciences sociales, Internet média <http://classiques.uqac.ca/classiques/bourgeois_leon/solidarite/bourgeois_solidarite.pdf>consulté le 29 décembre 2021.
- FLAMANT Maurice, 1988, *Histoire du libéralisme*, Paris, PUF.
- HONNETH, Axel, 2006, *La société du mépris*, Paris, La Découverte.
- LEVINAS, Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana.
- LEVINAS, Emmanuel, 2008, *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana.
- LUCAS, Philippe, 1997, *L'école délibérée*, Paris, Stock.
- MEDINA José et al., 1985, *La philosophie comme débat entre les textes*, Paris, Magnard.
- MEIRIEU, Philippe, BIDEAULT, Anne, 2015, *Comment aider nos enfants à réussir à l'école, dans leur vie, pour le monde ?* Paris, Bayard.
- MOUNIER, Emmanuel, 2000, *Écrits sur le personnalisme*, Paris, Seuil.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1985, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich, 2011, *Le gai savoir*, traduction de Die Fröhliche Wissenschaft, Édition électronique (ePub) v. : 1,0 : Les Échos du Maquis.
- SPITZ, Jean-Fabien, (2005), *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard.
- STIRNER Max, 2019, *L'unique et sa propriété*, PDF exporté de Wikisource, Internet média <[https://philo-labo.fr/fichiers/Stirner%20-%20L%E2%80%99Unique%20et%20sa%20propri%C3%A9t%C3%A9%20\(traduction_Lasvignes\).pdf](https://philo-labo.fr/fichiers/Stirner%20-%20L%E2%80%99Unique%20et%20sa%20propri%C3%A9t%C3%A9%20(traduction_Lasvignes).pdf)>, consulté le 13 avril 2021.

Articles, thèses

- ANGAUT Jean-Christophe, Janvier 2018, « Stirner et l'anarchie », PDF, Internet média <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01685183/document>>, consulté le 29 décembre 2021.
- D'HOMBRES, Emmanuel, 2010, « Le solidarisme. De la théorie scientifique au programme de gouvernement », Revue d'éthique et de théorie morale n°260, PDF, Internet média <file:///C:/Users/USER/AppData/Local/Temp/RETM_260_0081.pdf>, consulté le 28 avril 2021.
- GAUCHET Marcel, (Mars-avril 1998), « Essai de Psychologie contemporaine.1. Un nouvel âge de la personnalité ». Le Débat n°99.

Etienne KOLA / Individualisme de Max Stirner, solidarisme de Léon Bourgeois : quelle éthique pour le citoyen contemporain ? / revue *Échanges*, n° 020, juin 2023

PEYRAT Didier (septembre-octobre 2003), « La citoyenneté et ses conditions d'expression ». Cahiers français n°316.

LEVY Albert, 1904, « Stirner et Nietzsche », Thèse de doctorat, PDF, Internet média<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k74428v.image> > consulté le 29 décembre 2021.

MÜNSTER Arno, 1999, « Le moi, l'unique et le néant : Nietzsche et Stirner. Enquête sur les motifs libertaires dans la pensée nietzschéenne », Revue germanique internationale, 11 | 1999, 157-172.