

NGUEFACK Eugène Gabin
Université de Dschang

La sociabilité sélective de Max Stirner: un éloge du darwinisme social

Résumé

L'insociabilité apparente que laisse entrevoir *l'Unique* inique de Max Stirner est, en effet, une sociabilité sélective construite sur le modèle de l'association des Uniques, c'est-à-dire de ceux qui émergent du lot, tout en se situant au-dessus de la mêlée, en raison de leurs aptitudes naturelles. Cette modalité vitale et existentielle se veut à la solde d'une certaine sélection de l'espèce, au plan social, qu'on pourrait appeler darwinisme social. Les Institutions de Bretton Woods, substrat matriciel sur lequel repose l'esprit qui gouverne la mondialisation néolibérale et qui constituent un creuset des inégalités sociales, à l'échelle mondiale, se veut un champ d'opérationnalité par excellence du projet de société entrevu par Max Stirner. La présente réflexion se propose d'établir que cet état de choses instaure, sur les plans socio-culturel et politico-économique, une rationalité darwinienne qui expose les plus faibles à la disparition, dans un monde que nous voulons commun et sans exclusion sociale, bien qu'il soit pluriel.

Mots-clés : Elitisme, sociabilité sélective, Darwinisme sociale, mondialisation néolibérale

Introduction

Parler de sociabilité sélective, chez Max Stirner, revient à établir les aspects élitistes sur fond de darwinisme social, qui caractérisent sa philosophie de l'existence. Le darwinisme social désigne toute philosophie qui consiste en l'idée que l'une des lois les plus importantes de la nature est la lutte pour la vie. C'est l'idée d'une compétition entre individus à l'intérieur d'un même groupe, chacun tendant à s'affirmer compétitivement au mépris des autres, toutes choses qui se révèlent inductrices d'un eugénisme social certain. L'eugénisme social, pour sa part, renvoie à cette sélection exhaustive, exclusive et surtout aristocratique des espèces hypersophistiquées, comme étant douées, dans l'exclusivité, du droit à l'existence. Voilà pourquoi, « l'eugénisme [...] est une forme de purification sociale » (Tsala Mbani, 2015 : 167). Quoi qu'il en soit, l'auteur de *L'Unique et sa propriété* témoigne son attachement quasi délirant au mode d'existence compétitif et déloyal, encore qu'il ne croit pas en l'idée d'une certaine égalité entre les hommes, entretenue par la philosophie des

Lumières. Se faisant proche du « surhomme nietzschéen »¹ et du « héros bergsonien »², l'Unique stirnérien se montre inique et, par ricochet, contestataire de toute politique égalitariste sous-tendue par la philosophie des Droits de l'Homme de 1789. Un tel inégalitarisme correspond à l'émergence de ce qu'il convient d'appeler, aujourd'hui, dans le cadre des relations internationales, « les nouveaux Maitres du monde » (Jean Ziegler, 2002). Le profil existentiel de l'Unique stirnerien qui cadre, en effet, avec la rationalité darwinienne du monde actuel invite, chacun, à vivre selon ses capacités ; et tant pis pour les faibles et les moins doués : « Quiconque a de l'argent mange et vit. Quiconque n'en a pas souffre, devient invalide ou meurt » (Jean Ziegler, 2002 : 15).

Ces inégalités ne sont aucunement condamnées par Max Stirner ; bien au contraire, surtout qu'il œuvre à la promotion d'un darwinisme social. Stirner, dans sa pensée politique, postule une inégalité réelle entre les hommes tout en légitimant la domination guerrière des « biens-nés », bien structurés ou bien engendrés: « ne dois-je donc pas, dit-il, moi qui suis capable de beaucoup avoir l'avantage sur ceux qui peuvent moins ? Nous voici devant l'abondance : vais-je m'abstenir de me servir de mon mieux et attendre ce qui me viendra d'un partage égal ? » (Max Stirner, 1844 : 313). Si l'individu de Max Stirner n'accorde aucune place aux considérations sociales, c'est précisément parce que son narcissisme égocentré le conduit inéluctablement à une apparente insociabilité absolue qui, à la vérité, est une sociabilité sélective, en ce sens qu'elle ne reconnaît que les espèces rares, comme l'Unique de Max Stirner. Le groupe et le collectif sont, à cet effet, bannis ; surtout s'ils ne s'accommodent pas des principes élitistes qui sont le propre de l'Unique. Max Stirner ne s'accommode, eu égard à tout ce qui précède, que d'une compagnie soigneusement sélectionnée. Pour cette raison, dans la logique stirnérienne, ce n'est pas l'union en tant que telle qui fait la force. Seule l'union des forts peut être génératrice de force.

C'est le problème de la promotion anti-humaniste des politiques sociales hégémonistes, doublées de la caution de la domination instinctive et pulsionnelle de « moins doués » par les « plus doués », qui constitue le fil conducteur de cette réflexion. Autrement dit, n'existe-t-il pas, au fond du stirnérisme, un « darwinisme social » acquis à la cause des formes d'exclusions sociales caractéristiques de la mondialisation capitaliste ? Mieux, n'y aurait-il pas lieu d'envisager les vellétés hégémoniques du Nord sur le Sud, dans le cadre de la mondialisation néolibérale, comme excroissance de la légitimation des inégalités sociales entretenues par Max Stirner ?

¹ « Le Surhomme nietzschéen » désigne le personnage de la philosophie de Nietzsche qui symbolise l'étape supérieure dans la dynamique existentielle d'accomplissement de soi. Il est l'incarnation axiologique de la « morale des forts » que Nietzsche oppose à la « morale des faibles ».

² Le « Héros bergsonien » est le personnage de la philosophie d'Henri Bergson. Au plan axiologique, il milite pour « la morale ouverte » au mépris de « la morale close ».

La résolution du problème sus-évoqué suppose un détour par les précurrences antiques et modernes de l'idée de sociabilité sélective (1), suivie d'une exploration des méandres d'une telle démarche gnoséologique (2), après quoi nous rendrons l'élitisme social de Max Stirner responsable des velléités impérialistes et hégémonistes du Nord sur le Sud, dans le cadre de la nouvelle forme de mondialisation à laquelle nous sommes, aujourd'hui, confrontés (3).

1. Les précurrences antiques et modernes de l'idée d'une sociabilité sélective chez Max Stirner

Il s'observait déjà, depuis l'Antiquité grecque et romaine, et aussi au tout début de la Modernité, des velléités sélectivistes de l'espèce, telles qu'elles apparaissent, d'une part, chez Platon dans le livre V de *La République* et, d'autre part, dans certaines politiques modernes proposées par Jean-Baptiste Lamarck, Charles Darwin et la transposition au plan social de cette démarche sélectiviste par Hebert Spencer.

1.1. « L'eugénisme de Platon » ou le type d'homme pour la cité idéale

Platon, dans le livre V de *La République*, adoptait lui aussi déjà tout comme Max Stirner, une posture eugéniste. Il se veut, en effet, sélectif des espèces dans le choix des personnes qui constitueront la cité qu'il entrevoit, lorsqu'il prône un eugénisme sociologique qui consiste à stratifier la société, en fonction des qualités naturelles des éléments qui la constituent :

« Il faut, affirme Platon, selon nos principes, rendre les rapports très fréquents entre les hommes et les femmes d'élite, et très rares, au contraire, entre les sujets inférieurs de l'un et l'autre sexe ; de plus, il faut élever les enfants des premiers, et non ceux des seconds, si l'on veut que le troupeau atteigne à la plus haute perfection » (Platon, 1966 : 459b-460a).

Il y a là, on le voit, une volonté avouée et dévoilée d'incliner vers une véritable politique sociale de sélection de l'espèce, qui est très proche de l'élitisme de l'Unique Stirnérien. Dans le même ordre d'idées, Platon préconise, dans l'optique d'améliorer le genre humain, des naissances au sein des couples à la fleur de l'âge, et, d'après lui, « la fleur de l'âge est de vingt ans pour la femme et trente ans pour l'homme » (Platon, 1966 : 460a-461b). La politique eugéniste de Platon a « pour rôle essentiel de gérer correctement les naissances humaines, dans la perspective d'un renouveau de l'homme et de la cité » (Ajavon, 2001 : 67), en « faisant du « nombre nuptial » la base métaphysique et pythagoricienne même de tout le système eugénique » (Platon : *ibid.*). La notion de « nombre nuptial » à laquelle Platon fait allusion remonte à la secte pythagoricienne qui accordait une place de choix au nombre. Platon, on le sait, préconise les mariages entre jeunes gens pour des raisons sélectivistes de l'espèce. Il estime que les

vieillards qui continuent d'enfanter courent le risque d'engendrer des enfants débiles et moribonds. Ceux-ci sont à mille lieux du type d'homme dont a besoin la cité idéale pour son rayonnement.

Les enfants issus de la catégorie des couples jeunes peuvent jouir, plus que les autres, des qualités physiques, psychologiques, intellectuelles et émotionnelles indispensables à la construction de la cité heureuse qu'il projette à l'horizon. Cela suppose donc que chaque marié, dans le couple, aura environ vingt à vingt-cinq ans pour effectuer ses actes de procréation. C'est dans cette optique qu'il précise : « la femme [...] enfantera pour la cité de sa vingtième à sa quarantième année, l'homme, après avoir franchi la plus vive étape de sa course, engendrera pour la cité jusqu'à cinquante et cinq ans » (Platon, *op.cit.* : 460a-460a). Cette tranche d'âge constitue, pour Platon, « le temps de la plus grande vigueur de corps et d'esprit » (Platon, *op.cit.* : 460a-460a). Cette loi sur le mariage et la procréation constitue un principe fondateur de piété et de justice dans la cité que Platon projette à l'horizon.

Toute forme de procréation en dehors de ce découpage temporel, « introduit dans la cité, un bâtard dont la naissance n'a été ni autorisée, ni sanctifiée » (Platon, *op.cit.* : 461a-462a). Tout ceci, faut-il le rappeler, n'a pas d'autres buts que de promouvoir un darwinisme sociologique avant la lettre, qui ambitionne de bâtir un monde des meilleurs, c'est-à-dire un univers d'aristocrates, battant ainsi en brèche la philosophie du principe d'égalité entre les hommes entretenue par la pensée des Lumières. Sur ce point précis, Max Stirner se veut platonicien. On aura alors compris, eu égard à tout ce qui précède, que « la position fondamentale de Platon est aristocratique » (Ajavon, *op.cit.* : 11), en ce qui concerne le type d'homme qu'il faut pour la cité idéale.

Au demeurant, il existe un pan eugéniste et sélectif de l'espèce dans la pensée politique de Platon que François-Xavier Ajavon prend sur lui d'appeler « L'Eugénisme de Platon ». Ces jalons posés par Platon constitueront un terreau fertile pour la construction, près de vingt siècles plus tard, du darwinisme social.

1.2. Jean-Baptiste Lamarck, Charles Darwin, Hebert Spencer, Hitler et le projet de sélection de l'espèce

Le nationalisme allemand entretenu par le nazisme hitlérien ambitionne la purification de la race allemande au travers d'un ensemble de politiques d'exclusion sociales dites eugénistes. À la suite de Max Stirner, Hitler croyait, en effet, que le bassin des gènes humains pouvait être amélioré par l'utilisation d'un élevage sélectif, semblable à celui que les éleveurs pratiquent afin de produire des races de bétails supérieurs. Ce procédé correspond à ce que Charles Darwin avait appelé en son temps la « sélection inconsciente » (Darwin : 46). Celle-ci consiste, en effet, en « le désir que chacun éprouve de posséder et de faire reproduire les meilleurs individus de chaque espèce » (Darwin : 48), le but étant de promouvoir

« des races utiles » (Darwin : 44). En référence à Max Stirner, l'Unique en fait partie ; ce d'autant plus que « Stirner pose que le Moi est Unique, irréductible aux réalités et aux catégories dans lesquelles on cherche à l'enfermer » (Normand Baillargeon, 1999 :31).

L'évolutionnisme biologique de Jean-Baptiste Lamarck et de Charles Darwin, tout comme l'évolutionnisme culturel de Jean-Jacques Rousseau³, se fonde sur un *leitmotiv* constant : l'homme est perfectible, il suffit de le mettre dans un conditionnement adéquat. À la vérité, « derrière la théorie lamarckienne et darwinienne, qui rend compte de l'évolution des espèces, est blotti le mythe de la régénération » (Tsala Mbani, 2013 : 74), dont l'ambition est de promouvoir des espèces génétiquement puissantes, entièrement restaurées dans leur somptuosité originelle, qui seraient largement au-dessus des déboires vitaux et existentiels inhérents à l'existence des humains ordinaires. C'est dans cette veine analytique que Max Stirner met l'humanité de l'Unique hors des limites des humains ordinaires. L'Unique stirnerien est un bien-né ou un bien engendré. C'est un être qui tutoie la perfection divine. Il est, pour ainsi dire, un demiurge, sorte de demi-Dieu qui brille par ses prétentions perfectionnistes.

Sur le plan agricole, un tel procédé « permet à l'agriculteur, non seulement de modifier le caractère de son troupeau, mais de le transformer entièrement. C'est la baguette magique au moyen de laquelle il peut appeler à la vie les formes et les modèles qui lui plaisent » (Darwin : 44). Seuls les modèles les plus sophistiqués, génétiquement et morphologiquement parlant, peuvent logiquement lui plaire. Il s'agit là précisément des espèces rares, largement au-dessus de la mêlée, à peu près comme l'Unique de Max Stirner.

Dans la formulation de ses politiques raciales, le gouvernement hitlérien reposait en grande partie sur le darwinisme, c'est pourquoi l'une des politiques centrales de l'administration hitlérienne était le développement et l'implantation des politiques visant à protéger la race supérieure. Le but de cette politique était d'empêcher les « races inférieures » de se mêler aux « races supérieures », dans l'optique de réduire les risques de contamination du bassin de gènes des races dites supérieures. Une telle démarche était déjà perceptible chez Stirner, lorsque, stigmatisant les politiques égalitaires de nivellement par le bas, il déclare : « dans la société des travailleurs, [...] le partage égal aura pour effet de dépouiller le fort au profit du faible » (Stirner, *op.cit.* : 227).

Max Stirner croit, on vient de le démontrer, à l'idée d'une race ou d'une espèce supérieure, fondée sur la théorie de l'inégalité des individus à l'intérieur de chaque espèce. Ceci coïnciderait avec la théorie darwinienne de l'exclusivité de la survie des plus forts. D'après Stirner, en effet, le principe de la dynamique sociale est réductible à la rationalité autocrate et autocentrée d'obédience darwinienne dont le principe fonctionnel est en parfaite cohérence avec les logiques de lutte pour la survie. Dans cette

³ Pour Jean-Jacques Rousseau, l'Homme est perfectible au moyen de l'éducation et de la culture.

course concurrentielle, voire compétitive vers l'appropriation de ce qui pourrait, au terme être considéré comme la propriété privée, seuls les meilleurs, c'est-à-dire les « bien nés », pourraient tirer leur épingle du jeu. Cette rationalité sociologique est une exhortation à la domination des espèces inférieures par les espèces supérieures, trait caractéristique le plus saisissant de l'élitisme hégémoniste de Max Stirner.

2. De l'apparente insociabilité à l'idée d'une sociabilité sélective chez Max Stirner

Max Stirner milite, comme on sait, pour une association des individus par opposition à la société, choix qui révèle son inclination sélectiviste de l'espèce. Il est donc question dans cette articulation de notre réflexion de mettre cela en lumière et nous appesantissant sur le sens que Max Stirner donne à l'association, étant entendu qu'il pose celle-ci en l'opposant à la société.

2.1. De la négation de la société à l'affirmation de l'association des « Uniques » : vers un élitisme sur fond darwinien aux relents eugénistes ?

Dans son sens premier et en référence aux considérations biologiques, « l'eugénisme représente une théorie et des méthodes concrètes qui visent à améliorer l'espèce humaine en transformant son patrimoine génétique. L'eugénisme consiste, poursuit l'auteur, à réaliser des recherches afin de découvrir comment obtenir le meilleur de la race humaine et à pratiquer des méthodes de production qui permettent de sélectionner les individus »⁴. Il y a, on le voit, dans les principes de base de l'eugénisme, quelque chose qui épouse les contours du mode d'existence de l'Unique. Max Stirner désavoue la société tout en marquant son adhésion à l'association des Uniques. Il se montre, par-là, très attaché à l'idée d'association -tout en stigmatisant la société- en raison du mode d'existence de celle-ci. L'association que promeut Max Stirner, par opposition à la société, est une association éminemment sélective, réservée exclusivement aux sujets existentiels dont le profil vital et le profil existentiel cadrent nettement avec celui du Moi. Ainsi, celui qui s'en écarte perd, du même coup, son droit de cité. Max Stirner se veut donc élitiste et sélectif dans le choix de ses compagnons vitaux et existentiels.

L'association n'est rien d'autre que la manifestation d'une volonté délibérée d'individus qui prennent l'initiative de partager ou de défendre un ensemble d'idéaux. La notion d'association évoque l'idée de liberté. L'association n'est pas un fait supérieur et nécessaire qui nous tombe du

⁴ <https://www.linternaute.fr/eugenisme>. Consulté le 25/06/2022.

ciel. C'est plutôt une contingence, fruit artificiel de l'œuvre individuelle. Si l'homme est le produit de la société, l'individu, pour sa part, est celui qui produit l'association. C'est dire qu'il y a une marge de liberté reconnue à l'individu par l'association, ce qui est inexistant dans la société où les règles de coexistence sont d'ores et déjà établies et codifiées. La société est antérieure, extérieure et supérieure à l'individu, tandis que l'association est immanente à l'individu. Dans le cadre de l'association dont parle Max Stirner, il n'y a ni extériorité, ni antériorité, ni transcendance par rapport à l'individu. Tandis que la société s'impose aux citoyens indépendamment d'eux, l'association découle de la volonté délibérée des Uniques. Stirner prend position en faveur de l'association au détriment de la société :

« Dans l'association, dit-il, tu fais valoir toute ta puissance, tes capacités et toi-même, dans la société par contre, on exploite ta force de travail ; dans celle-là tu vis en égoïste, dans celle-ci en homme, c'est-à-dire religieusement. L'association existe pour toi et par toi, la société par contre, te réclame comme son bien et elle existe même sans toi, bref, la société est sacrée, et l'association ton bien ; la société te consomme, mais c'est toi qui consommes l'association » (Stirner, *op.cit.* : 201).

Comme on le voit, l'anarchisme sélectiviste de l'espèce stirnérien, dans sa quête effrénée de la liberté individuelle, rejette la société et adopte l'association. Il serait impensable d'envisager une société sans lois intangibles et infranchissables qui exposeraient tout contrevenant à une sanction proportionnelle à la faute commise. La vérité c'est que les prétentions démiurgiques de l'Unique lui confère une arrogance qui le coupe du contexte relationnel et l'élève au-dessus de la mêlée ; voilà pourquoi son profil psychologique le rapproche fort opportunément du « Surhomme » nietschéen et du « héros » bergsonien.

2.2. « Surhomme » nietschéen, « héros », bergsonien et « Unique » stirnérien : vers un projet de société commun ?

« Le Surhomme », « le Héros » et « l'Unique » sont aristocrates. Leurs attributs ontologiques témoignent de ce qu'ils appartiennent à la catégorie des hommes extraordinaires, surtout qu'ils sont en marge de l'ordinaire. Il y a là une « orientation sélective...réservée à une élite » (Jean-Marc Ela, 2011 : 9), du droit de cité. Ces trois personnages prennent position en faveur d'une modalité existentielle compétitive et guerrière ; « *la guerre est une école de la liberté* » (Nietzsche : 1888 : 83), au détriment d'une égalité décrétée et trop idéaliste que garantit l'État démocratique. Les sociétés égalitaristes sont inhibitrices du fort potentiel dont sont investis ces personnages exceptionnels.

En effet, tout comme chez Nietzsche, il s'observait déjà chez Stirner une dichotomie sociale riches/pauvres qui deviendra, chez l'auteur de *La généalogie de la morale*, une bipolarisation forts/faibles. Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche montre comment les faibles, mus par un esprit de ressentiment, tendent à donner aux forts une mauvaise impression d'eux-mêmes, en leur faisant croire que la force c'est le mal, le

péché le plus répugnant. Et la tolérance, la béatitude paradisiaque : « et l'impuissance qui ne riposte pas est transmuée en " bonté" ; la bassesse craintive en "humilité" » (Nietzsche, 1996 : 58). Ce faisant, on assiste à une logique suivant laquelle « il faut transmuter la faiblesse en mérite » (Nietzsche : *ibid.*).

Chez Stirner, par exemple, la dualité riches/pauvres obéit au même rythme de fonctionnement dans la mesure où « la richesse se trouve dépréciée, et la pauvreté satisfaite, la gueuserie insouciant devient le séduisant idéal » (Stirner : 318). L'auteur prend clairement position, tout comme son acolyte, en faveur des « forts » au détriment des « faibles ». Ainsi, partant de ces parentés relevées plus haut, nous pouvons conclure que Max Stirner a été le précurseur inavoué de Nietzsche, aussi bien du point de vue épistémologique que du point de vue politique.

De plus, entre le Moi stirnérien, le Surhomme nietzschéen⁵, et le héros bergsonnien, la différence est davantage au niveau des déclinaisons nominales plutôt qu'au niveau des modalités existentielles. Tous trois ont un projet de société commun : construire un monde élitiste et aristocratique, fondé sur des liens d'association qui promeuvent le talent et le mérite individuel. Une telle modalité vitale est en rupture de référence avec toutes formes de justice commutative⁶ dans la mesure où elle ouvre la voie à une philosophie de l'individualisme compétitif à visage aristocrate et darwinien, qui sonne le glas de toutes formes de transcendance. C'est un monde où l'individu-dieu règne, de façon impitoyable et sans concession, en maître absolu. Son univers axiologique correspond à celui que décrit André Liboire Tsala Mbani en ces mots, parlant du surhomme nietzschéen :

⁵ La notion de surhomme, chez Nietzsche, employée dans le but de caractériser les individus libres et créateurs, fait son apparition dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Le prologue présente ainsi Zarathoustra qui, à l'âge de trente ans, décida de dispenser publiquement la sagesse qu'il avait acquise, sagesse ainsi formulée : *Je vous en conjure, mes frères, restez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrrestres ! Ce sont des empoisonneurs qu'ils le sachent ou non* ». Ce passage inaugural, et où apparaît pour la première fois le surhomme dans son sens définitif, révèle d'emblée le sens à accorder à ce surhomme : il apparaît d'abord comme le négatif de l'homme, c'est-à-dire comme ce que l'homme n'est pas. Or, dans ce passage, l'homme est précisément décrit comme cet être incapable de sortir de lui-même, se glorifiant lui-même d'être homme, allant jusqu'à fonder une pensée exaltant son humanité : l'humanisme désigne en effet cette reconnaissance de l'homme par l'homme, ce dernier se satisfaisant de sa condition sans jamais chercher à s'en extraire pour s'élever. L'homme apparaît donc chez Nietzsche comme *cet être foncièrement content de soi, et célébrant ce qu'il est*, sclérosant de ce fait toute tentative d'aller au-delà de lui-même, et de se dépasser lui-même. L'homme est cet être repus de sa propre condition, la fierté qu'il en tire lui interdisant de voir la médiocrité de celle-ci. Cette invitation à surmonter l'homme doit inviter à la prudence quant à l'interprétation faisant du nietzschéisme un prométhéisme : ce dernier se définit d'abord comme une célébration de l'homme dans un cadre humaniste, si bien qu'il ne nous semble pas pertinent, en toute rigueur sémantique, de caractériser la pensée de Nietzsche par un tel terme

⁶Chez Aristote, il s'agit de la justice « particulière » qui règle les échanges, selon le principe de l'égalité arithmétique, entre des personnes elles-mêmes considérées comme égales. A la différence de la justice distributive, qui se préoccupe de la valeur respective des personnes et de leurs mérites inégaux, elle établit une équivalence entre choses. La justice distributive est une justice au mérite, selon l'effort de chacun.

« [il] Crée ipso facto son petit monde axiologique à lui ; il pose son système de valeurs individuelles, voire individualistes, en s'opposant aux valeurs culturelles, religieuses, intellectuelles et morales communément partagées » (Tsala Mbani, 2005 : 79).

Dieu (Moyen Âge), l'État (Modernité), la Raison (Lumières), ont cessé d'asservir l'individu. Il est de bon ton qu'ils le servent maintenant. Stirner, tout comme Nietzsche et Bergson, pense que l'esprit doit cesser de posséder l'individu. Tous deux invitent, par conséquent, leurs personnages démiurgiques⁷ à posséder l'esprit.

D'après Henri Bergson, en effet, le « héros » est celui qui s'insurge contre la « morale close », et se prononce, sans réserve, en faveur de la « morale ouverte ». La « morale close » renvoie aux « valeurs conventionnelles, notamment les valeurs morales, culturelles, traditionnelles, et religieuses » (Tsala Mbani, 2005 : 77). Ces valeurs sont de nature à inhiber la liberté et l'initiative créatrice de l'homme. Pour permettre à celui-ci d'être en harmonie avec lui-même, il lui faut exister suivant un code normativo-moral taillé sur mesure, qui émane de lui-même, et non d'une quelconque macro-structure totalisante et dirigiste, dont la vocation première serait de tracer la voie que doit suivre l'homme durant son parcours vital et existentiel. À ce propos, Bergson peut, de façon conjecturale, se représenter

L'obligation comme pesant sur la volonté à la manière d'une habitude, chaque obligation traînant derrière elle la masse accumulée des autres et utilisant ainsi, pour la pression qu'elle exerce, le poids de l'ensemble : vous avez le tout de l'obligation, poursuit Bergson, pour une conscience morale simple, élémentaire. C'est l'essentiel ; et c'est à quoi l'obligation pourrait à la rigueur se réduire, là même où elle atteint sa complexité la plus haute » (Bergson, 1932 : 14).

Une société où prévaut cette sorte d'obligations est en déphasage avec les aspirations du « moi-individuel », qui ne trouve son bonheur théorique qu'au terme d'une démarche anarchiste, voire iconoclaste. Il faut donc éviter que ce soit « la société qui trace à l'individu le programme de son existence quotidienne » (Bergson, *ibid.* : 11). En guise de palliatif à la « société close », Bergson propose la « société ouverte » qui seule peut favoriser l'émergence du « héros », surtout qu'on sait que c'est en « cette société ouverte que serait l'humanité de l'homme » (Bergson, *ibid.* : 17).

Au demeurant, force est de constater que du Moi Stirnérien au Héros bergsonien, en passant par le Surhomme nietzschéen, on a affaire à des personnages singuliers, qui brillent par le caractère atypique et exceptionnel de leurs catégories existentielles. Ce sont des êtres entièrement à part. L'Unique stirnérien l'est davantage, surtout que sa disposition ontologique et génétique est « à la solde de l'idéologie inégalitariste » (Tsala Mbani, 2013 : 154) des sociétés, dont la dynamique fonctionnelle respecte les principes de base des idéologies capitalistes, voire individualistes, où

⁷ Le personnage de Max Stirner s'appelle « L'Unique » ou encore le « Moi ». Celui de Nietzsche s'appelle, bien entendu, « Le Surhomme ».

prévaut une forme de compétitivité, semblable à la lutte pour la survie. Seuls les meilleurs pourront résister. Stirner veut ainsi biologiser les comportements individuels, le but étant de légitimer cette rationalité darwinienne de dénigrement des plus faibles soumis, pour ainsi dire, à une extinction progressive programmée. C'est précisément ce visage que présente la mondialisation néolibérale contemporaine, dans sa promotion antihumaniste de l'impérialisme occidental doublé de la légitimation de l'hégémonie du Nord sur le Sud.

3. Mondialisation néolibérale et inégalité sociale : un champ d'opérationnalisation des politiques sélectivistes de l'espèce ?

Dès l'aube du XIX^{ème} Siècle, le capitalisme qui était jusque-là intranational sort, au moyen de la mondialisation, des frontières nationales tout en se mondialisant : c'est la mondialisation néolibérale. L'un de ses traits caractéristiques les plus saisissants seraient alors la caution qu'elle donne à la doctrine impérialiste, qui justifie la domination des « Etats forts » sur les « Etats faibles ». Une telle démarche est également perceptible dans les modes opératoires des politiques mondiales actuelles relatives à la gestion des questions globales d'ordre planétaire. Le néolibéralisme caractéristique de la mondialisation impérialiste actuelle prône une forme de darwinisme sociologique qui suppose la sélection exhaustive, exclusive et surtout aristocratique des Etats économiquement et technologiquement puissants comme étant ceux à qui revient l'exclusivité de la mission de pilotage des questions globales d'ordre planétaire. L'idée impérialiste tacitement fonctionnelle dans cette logique suffit à démontrer que

les efforts massifs pour développer le tiers-monde n'ont pas été motivés par des considérations purement philanthropiques, mais par la nécessité de placer celui-ci dans l'orbite du système commercial occidental, afin d'élargir le marché de [leurs] biens et services et de procurer à [leurs] industries une main d'œuvre et des matières premières à moindre coût (Goldsmith, 1995 : 51).

Cette forme de mondialisation constitue, faut-il le souligner, un creuset des inégalités sociales, surtout qu'elle approfondit le fossé entre l'Occident riche et le Tiers-monde pauvre. C'est dire en d'autres mots qu'avec la mondialisation néolibérale actuelle, « l'écart entre riches et pauvres se creuse de plus en plus vite » (Korten, 1995 : 88). La rationalité fonctionnelle de la mondialisation néolibérale part d'un principe Stirnérien à visage impérialiste sur fond darwinien tout à fait curieux. On légitime la domination des « Etats forts » sur les « Etats faibles », pour ensuite soumettre les seconds à un conditionnement qui les oblige à y demeurer ; en favorisant, en revanche, la possibilité des premiers à persévérer dans leur être. C'est fort de ce mode opératoire que les inégalités se creusent,

de façon flagrante, remettant allègrement en cause le principe éthique de justice sociale et d'équité.

Le problème qui se pose est celui du maintien des déséquilibres sociaux, dans le cadre de l'économisme néolibéral, au sein duquel l'appât du gain, dans son versant inique, a tendance à perpétuer subrepticement l'ancien ordre colonial. Autrement dit, néolibéralisme et colonialisme ont, en dépit de leur démarcation temporelle, pour mission commune d'affirmer l'hégémonisme des puissances occidentales sur le reste du monde. Il s'agit, en termes clairs, de favoriser le plus fort, en lui offrant plus les moyens de persévérer dans son être, à telle enseigne que périssent les faibles. C'est cette rationalité sélectiviste des espèces qui est le propre du monde actuel. La philosophie de Max Stirner s'inscrit en droite ligne de ces considérations. S'il faut établir un rapport causal entre la philosophie de Max Stirner et l'ordre darwinien de la mondialisation actuelle, nous dirons que la théorie stirnérienne constitue la cause, et la mondialisation, l'effet.

L'esprit qui gouverne la démarche des Institutions financières internationales que sont le Fonds Monétaire International, la Banque Mondiale et aussi l'Organisation Mondiale du Commerce, a pour but de faire triompher, quoi qu'implicitement, un ordre impérial acquis à la cause des plus forts, qui présente des accointances notoires avec la structure vitale et existentielle de « L'Unique » stirnérien. Le désir prononcé qu'a celui-ci de ne s'associer qu'avec les espèces puissantes comme lui, est une preuve que sa pensée sociologique est intégratrice des plus forts, et exclusive des plus faibles. Il résulte de cette logique une dégradation flagrante du tissu relationnel social, les uns se posant comme les maîtres, et les autres, comme des sujets, c'est-à-dire des êtres réduits à la servitude⁸.

Faisant le point sur la logique impérialiste au service duquel se trouvent les Institutions financières internationales dans le cadre de la mondialisation néolibérale, André Liboire Tsala Mbani précise :

une image célèbre que nous rappelle, Joseph E. Stiglitz a fait le tour de la planète et a scandalisé les pays du Sud qui ploient sous le joug des impératifs du FMI : on y voit le président du FMI debout, le regard sévère, dominant de la taille le président indonésien qui, humblement soumis, paraphe les conditionnalités rigoristes et drastiques qui lui sont imposées en vue de pouvoir bénéficier de l'octroi d'un prêt. Le contraste est saisissant : arrogance de l'un et soumission de l'autre (Tsala Mbani, 2013 : 143).

Les pays riches du nouvel ordre mondial se comportent, sur le plan politique, comme l'Unique de Max Stirner. La mondialisation néolibérale obéit à une logique hégémonique sur fond impérialiste aux relents darwiniens qui prédispose les plus faibles à une mort silencieuse

⁸ Cette description correspond à l'attitude de soumission qu'adopte le Tiers-monde vis-à-vis de l'Occident dans le cadre de la mondialisation, comprise ici, dans une posture altermondialiste, comme occidentalisation du monde, c'est-à-dire imposition des paradigmes économiques, politiques et culturels de l'occident au reste de la planète. Ceci implique une sorte de métonymie qui consiste à prendre la partie (l'Occident) pour le tout (reste du monde).

programmée. Seuls les Etats qui incarnent les figures de « L'Unique » pourraient par conséquent participer activement à la gestion des affaires du monde. Les plus faibles doivent se constituer en victimes résignées. Un tel univers renvoie à un monde où « celui qui a pour lui la force a pour lui le droit ; si l'une vous manque, vous n'avez pas l'autre » (Stirner : 226). La réglementation est loin d'être au rendez-vous dans cette sphère guerrière et infernale où « ce que me permet ma puissance, personne d'autre n'a besoin de me le permettre ; elle me donne la seule autorisation qu'il me faille » (Stirner : 246).

Au demeurant, la philosophie élitiste de Max Stirner, qui fait coïncider la cause théologique avec la réalité ontologique de son être, en raison de laquelle il méconnaît toutes causes motrices pouvant constituer le principe, du fait pour lui d'exister, constitue une preuve que ce penseur allemand est athée. Cet athéisme lui interdit, du moins du point de vue logique, d'avoir recours aux réalités cachées.

Conclusion

Il était question, dans la présente étude, du problème de la promotion anti-humaniste des politiques sociales hégémonistes, doublées de la caution de la domination instinctive et pulsionnelle de « moins doués » par les « plus doués », dans le schéma conceptuel et existentiel du philosophe allemand du XIX^{ème} Siècle Max Stirner. Cela nous a donné d'établir qu'il existe, au fond du stirnérisme, un « darwinisme social » avéré qui se déploie en rupture de référence des politiques d'inclusion sociale et d'égalité parmi les hommes. Plus encore, il y a lieu d'envisager les vellétés hégémoniques du Nord sur le Sud, dans le cadre de la mondialisation néolibérale, comme excroissance de la légitimité des inégalités sociales entretenues par Max Stirner.

Au total, force est de constater que le choix porté par Max Stirner sur une compagnie soigneusement sélectionnée est l'expression de la sélection des espèces, sorte de lutte pour la survie, car la philosophie de l'excellence qui fonde l'éthique coexistentielle du Moi stirnérien rend problématique la communication des consciences dans un rapport symétrique et bienveillant. La configuration géopolitique et géostratégique du monde actuel, qui se donne à voir dans une bipolarité Nord/Sud, riches/pauvres, forts/faibles, et au sein duquel les forts doivent vivre de telle enseigne que périssent les faibles, est construite suivant le modèle darwinien de Max Stirner. Nous concluons donc en admettant que dans le monde mondialisé d'aujourd'hui, qui se déploie sur fond stirnérien et aux relents darwiniens, « des mercenaires dévoués servent l'ordre des prédateurs au sein de l'Organisation mondiale du commerce, de la banque mondiale, du Fonds monétaire international ». (J. Ziegler, 2002 : quatrième de couverture).

Bibliographie

AJAVON, F-X. (2001), *L'Eugénisme de Platon*, Paris, L'harmattan.

- ARENDDT, H. (1958), *Condition de l'homme moderne*, Paris, coll. « Agora », Calmann – Levy.
- ARVON, H. (1958). *Aux sources de l'existentialisme : Max Stirner*, Paris, P.U.F.
- BAILLARGEON, N. (1999), *L'ordre moins le pouvoir*, Paris, Mémoires.
- BASCH, V. (1990), *L'individualisme anarchique, Max Stirner*, Paris, P.U.F,
- BECET, J-M et COLLARD, D. (1982), *Les droits de l'Homme. Dimensions nationales et internationales*, Paris, Economica.
- BERGSON, H. (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Vrin.
- BEZBAKH, P. (1989), *L'Histoire de la France*, Paris, Bordas.
- DARWIN, C. (*Sine data*), *De l'origine des Espèces*, Collection Sciences Humaines, [http://: ww.inlibroveritas.net](http://ww.inlibroveritas.net).
- ELA, J-M. (2011), *La plume et la pioche*, Yaoundé, CLE.
- KEMOGNE, J-B. (2014), *L'éthique des liens*, Yaoundé, CLE, 2014.
- KORTEN, D. (1995), « L'échec des Institutions de Bretton Woods », in Edward Goldsmith et Jerry Mender (Dir.), *Le Procès de la mondialisation*, Paris, Fayard.
- HABERMAS, J.
- (1992), *De l'éthique de la discussion*, Paris, CERF.
 - (2002), *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard.
- SPENCER, H. (*Sine data*), *Les premiers principes*, Traduit par Guymiot, Document produit en version numérique par Jean-Marc SIMONET, Site web [http : //Classique.Ucac.Ca](http://Classique.Ucac.Ca).
- ISRAËL, J. (2005), *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Édition Amsterdam.
- KI-ZERBO, J. (2018), *Repères pour l'Afrique*, Panafrika Silex/Nouvelles du Sud.
- OLOUM, C. (2012), *Max Stirner : contestataire et affranchi*, Paris, L'Harmattan.
- PLATON, (1966), *La République*, Paris, G-Flammarion.
- STIRNER, M. (1889), *l'Unique et sa propriété*, Paris, Palais-Royal.
- TSALA MBANI, A.L., (2016), *L'ingénierie procréatique et l'émergence d'une génération bâtarde des droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan.
- (2012), « La question éthique de la fin de la vie à la lumière de l'eschatologie et de la thanatologie traditionnelle africaine », in *Ethiopiennes*, n° 88, premier semestre, p.p. 02-08.
 - (2015), « Francophonie et mondialisation : Enjeux et perspectives », *Revue annuelle d'Etudes Africaines*, N°1, Dakar, Sénégal, p.p. 289-304.
 - (2015), « biomédecine et néolibéralisme comme actants de nouveaux paradigmes d'inégalités », in *Intel'Actuel*, N°14.
 - (2014), « Les gènes déterminent-ils notre destin ? », in *Intel'Actuel*, N°13.
 - (2005), « Ebénézer Njoh-Mouellè : un philosophe humaniste ? » in *les philosophes du Cameroun*, Yaoundé, PUY, 2005.

ZIEGLER, J. (2002), *Les Nouveaux maitres du monde et ceux qui leur résistent*, Paris, Fayard.
-- (1980), *Main basse sur l'Afrique. La recolonisation*, Paris, Seuil.