



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

LN 005 / 31-1 bis

Université Nancy 2
Ecole doctorale « Langage, temps, société »

Jean-Christophe ANGAUT

Liberté et histoire chez Michel Bakounine



Thèse de Doctorat en Philosophie

**Sous la direction de
M. le Professeur Michel SENELLART**

Octobre 2005

REPRODUCTION INTERDITE

Université Nancy 2

Ecole doctorale « Langage, temps, société »

Jean-Christophe ANGAUT

**Liberté et histoire
chez
Michel Bakounine**

Thèse de Doctorat en Philosophie

**Sous la direction de
M. le Professeur Michel SENELLART**

REPRODUCTION INTERDITE

Octobre 2005

Remerciements

*Je tiens à exprimer ma reconnaissance à Michel Senellart,
qui a accepté la direction de cette thèse, en a suivi le
développement avec vigilance et n'a cessé de me prodiguer ses
encouragements.*

*Je remercie Etienne Balibar d'avoir dirigé, il y a quelques
années déjà, les prémises de ce travail.*

*Il me faudrait écrire un autre volume pour exprimer ma
gratitude à celles et ceux qui m'ont entouré d'une attention
sans laquelle ce travail n'aurait pu voir le jour. J'y songe...*

Sommaire

<u>Sommaire</u>	3
<u>Abréviations utilisées</u>	8
<u>Introduction : Bakounine et la philosophie</u>	9
<u>1^{ère} partie – De la philosophie à la révolution</u>	<u>23</u>
<u>Chapitre I – Entre Fichte et Hegel : l'itinéraire philosophique du jeune Bakounine</u>	25
1. Un contexte hostile à la philosophie	26
1.1. Doctrine de la Nationalité officielle, slavophilie et occidentalisme	26
1.2. Bakounine et le cercle de Stankevitch	27
2. Une philosophie à usage privé : Bakounine et Fichte	30
2.1. Fichte dans la correspondance des années 1835-1837	30
2.2. Le fichtéisme du jeune Bakounine	33
2.3. Fichte et les premiers combats de Bakounine	35
3. Un jeune hégélien de droite ?	41
3.1. La conversion au hégélianisme	41
3.2. <i>L'Avant-propos</i> de 1838	44
3.3. <i>De la philosophie</i> (1839-40)	49
4. La fuite d'un homme de trop	59
<u>Chapitre II – La Réaction en Allemagne : une sortie de la philosophie</u>	64
1. Voie française et voie allemande	66
1.1. Un article français	66
1.2. Bakounine et Moses Hess	67
2. Un tableau de la Réaction : le positif	70
2.1. La Prusse de Frédéric-Guillaume IV	70
2.2. La philosophie positive de Schelling	73
2.3. Les réactionnaires par défaut	76
2.4. Stahl et l'École historique du droit	78
2.5. Conséquents et médiateurs	80
3. Le principe démocratique et son parti : le négatif	82
3.1. De la moralité à l'éthicité	82
3.2. Parti et principe : la religion de la liberté	84
3.3. Le parti comme organe historique du principe	88
3.4. Le parti du négatif : une logicisation du politique	91
4. Positif et négatif : une dialectique du conflit	93
4.1. Contexte de la discussion	93
4.2. De la différence à l'opposition	96

4.3. « L'opposition et son développement immanent »	99
4.4. De l'opposition à la contradiction	102
5. L'histoire comme réalisation de la liberté	104
5.1. Le temps de la réflexion – Médiation et contradiction	104
5.2. Une vision apocalyptique de l'histoire	111
6. De la théorie à la pratique : sortir de la philosophie	118
6.1. La sortie de la philosophie	118
6.2. Démocratie, socialisme et communisme	121
<u>2^{ème} partie – La liberté des peuples : Bakounine et la question slave</u>	<u>126</u>
<u>Chapitre 3 – Révolution et liberté des peuples</u>	<u>129</u>
1. De la question sociale à la question slave	131
1.1. La rencontre manquée avec le socialisme	131
1.2. La cause polonaise	139
2. Nationalisme et révolution : l'Appel aux Slaves	144
2.1. De la révolution parisienne à la révolution européenne	144
2.2. Le premier projet panslaviste	148
2.3. L'Appel aux Slaves et ses rédactions successives : une analyse en situation	157
2.4. Engels et l'Appel aux Slaves : entre hétéronomie du politique et slavophobie	163
3. La liberté entre politique et géopolitique	170
3.1. Le tsar et le peuple : la <i>Situation</i> de 1849	171
3.2. De l'Etat oppresseur et l'Etat conquérant : la Russie dans <i>Ma défense</i>	178
3.3. L'unité allemande : nationalité et liberté	181
<u>Chapitre 4 – Les impasses de la question slave</u>	<u>186</u>
1. Bakounine et la Russie d'Alexandre II	187
1.1. Le prisonnier, l'exilé	187
1.2. La Russie d'Alexandre II	189
2. La question sociale dans la question slave	193
2.1. La question du servage et la tentation libérale	193
2.2. Un socialisme slave ?	195
2.3. Socialisme et liberté	201
3. La Russie entre réforme et révolution	203
3.1. L'impossible quête de l'homme providentiel	203
3.2. Un tsar révolutionnaire ?	205
3.3. Le peuple entre développement autonome et action indirecte	210
3.4. Un projet politique étatique ?	213
4. Vers un dépassement de la question nationale	222
4.1. « Agir sur son sol » ou pourquoi reprendre la question slave	222
4.2. Panslavisme et germanophobie : impasses théoriques du nationalisme	225
4.3. L'insurrection polonaise de 1863 et l'abandon du rêve slave	229

3^{ème} partie - Une philosophie de l'émancipation : antithéologisme et liberté 236

Chapitre 5 – L'antithéologisme : Dieu contre la liberté 240

1. La reconnaissance du théologico-politique	241
1.1. Bakounine religieux ?	241
1.2. La polémique contre Mazzini	244
1.3. Le schème théologique de l'autorité	247
2. Religion et développement de l'humanité	254
2.1. Un point de vue généalogique	254
2.2. Abstraction, projection et inversion : genèse du fantôme divin	258
2.3. Histoire et religion	267
2.3.1. <i>Les religions dans l'histoire</i>	267
2.3.2. <i>L'histoire des religions</i>	271
3. La lutte contre l'idée de Dieu	274
3.1. « Dieu, c'est le mal »	275
3.2. La science rationnelle contre Dieu	279
4. L'antithéologisme comme religion	286
4.1. La religion comme puissance pratique	286
4.2. La religion de l'humanité	290

Chapitre 6 : Une philosophie matérialiste de la liberté 293

1. La science et la vie	293
1.1. Matérialisme et idéalisme	293
1.2. Le matérialisme scientifique	300
1.2.1. <i>Une philosophie de la nature ?</i>	300
1.2.2. <i>La science et les sciences</i>	310
1.2.3. <i>Matérialisme historique et matérialisme scientifique</i>	316
1.3. La science et ses limites	322
2. La liberté entre révolte et reconnaissance	329
2.1. Contre le libre arbitre	330
2.2. L'instinct de révolte	336
2.3. La liberté contre l'animalité : la science et le travail	344
2.3.1. <i>L'émancipation par la connaissance</i>	344
2.3.2. <i>Travail et humanisation</i>	350
2.4. La reconnaissance	355
2.5. Le dépassement du patriotisme	360

4^{ème} partie – Le projet libertaire avant l'Internationale 364

Chapitre 7 – L'internationalisme avant l'Internationale 368

1. La minoration des luttes nationales	368
1.1. L'Italie des années 1860 entre fin du <i>risorgimento</i> et éveil de la question sociale	368
1.2. La critique du patriotisme italien, matrice du rejet du culte de l'unité nationale	372
1.3. Le patriotisme d'Etat comme culte de l'unité nationale	377

1.4. La critique du panslavisme	380
1.5. La révolution comme voie pratique	389
2. Les sociétés secrètes : fraternité et action souterraine	393
2.1. Charbonnerie et babouvisme : des modèles revisités	394
2.2. Le rôle des sociétés secrètes	399
2.3. Le recrutement et la capacité politique des différentes classes sociales	404
2.4. Une organisation hiérarchique pour en finir avec l'autorité ?	410
<u>Chapitre 8 – Socialisme et fédéralisme</u>	419
1. Philosophie et révolution	420
1.1. Bakounine proudhonien ?	420
1.2. La justice : liberté et égalité	423
1.3. Contre le principe d'autorité	426
2. Fédéralisme et anarchisme	429
2.1. Etat et centralisation	429
2.1.1. Principe d'autorité et mécanisme	429
2.1.2. Jacobins et Girondins	431
2.1.3. Conquête et exploitation : l'essence de l'Etat	432
2.2. Le fédéralisme et ses sources proudhoniennes	439
2.2.1. Les principes du fédéralisme	439
2.2.2. L'organisation fédérale	446
2.3. Du fédéralisme au socialisme : contre le socialisme d'Etat	451
3. Un socialisme libertaire	453
3.1. Travail et propriété	453
<i>Le travail et son exploitation</i>	453
<i>Propriété et héritage</i>	457
<i>Travail et association</i>	460
3.2. Le socialisme comme fédéralisme intégral	463
3.2.1. Fédéralisme politique et fédéralisme économique	463
3.2.2. Famille et société	466
3.3. Socialisme et révolution	471
<u>5^{ème} partie : L'Internationale et la liberté</u>	479
<u>Chapitre 9 – Etat et révolution : un politique anarchiste ?</u>	481
1. Guerre nationale et guerre révolutionnaire	483
1.1. Bakounine et la guerre franco-allemande	483
1.2. Guerre nationale et guerre civile : dialectique de la guerre franco-allemande	486
1.3. Signification historique de l'unité allemande	492
2. La politique révolutionnaire	496
2.1. Une situation extraordinaire	496
2.2. Bourgeois, ouvriers et paysans	503
2.3. La doctrine des « faits révolutionnaires » et l'opposition à la Terreur	507
2.4. Des mesures extraordinaires	511

3. La Commune de Paris et la question politique	518
3.1. De la guerre à la Commune, et retour	518
3.2. La Commune et l'Etat	521
3.3. La liberté contre la politique	527
<u>Chapitre 10 : L'Internationale, la politique et l'histoire</u>	533
1. L'Internationale et la politique	533
1.1. Le conflit politique avec Marx	535
1.2. Politique et dictature	545
1.2.1. <i>Statut des questions politiques dans l'Internationale</i>	545
1.2.2. <i>Les relations avec Netchaïev : organisations secrètes et dictature</i>	553
1.3. Contre le pouvoir constitué	564
2. Histoire, classes et nations : l'internationalisme en question	571
2.1. Retour de la question germano-slave et antisémitisme	571
2.2. Bourgeoisie et impérialisme : le paradigme allemand	577
2.2.1. <i>Pangermanisme et domination impériale</i>	577
2.2.2. <i>L'histoire exemplaire de la bourgeoisie allemande</i>	585
2.3. Slaves, jeunes, paysans et Lumpenprolétariat	597
2.4. La liberté contre l'histoire	606
<u>Conclusion : Actualité de Bakounine</u>	612
<u>Bibliographie</u>	620
<u>Index</u>	629

Abréviations utilisées

SISEH : *Société internationale secrète de l'émancipation de l'humanité* (1864), texte établi par Michel Mervaud et édité dans Jacques Catteau (dir.), *Bakounine – Combats et débats*, Paris, Institut d'Etudes Slaves, 1979, p. 185-226.

FSAT : *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* (1867-68), d'après le texte établi par Max Nettlau pour Michel Bakounine, *Œuvres I*, Paris, Stock, 1980, p. 41-238.

Afin de ne pas alourdir l'appareil de notes, je renvoie dans le corps du texte aux volumes des *Œuvres complètes* parues aux éditions Champ Libre entre 1973 et 1982 (qui reprennent les *Archives Bakounine* éditées à Amsterdam chez E. J. Brill entre 1961 et 1982) : le chiffre romain renvoie au numéro du volume, le chiffre arabe simple à la page de ce volume et le chiffre arabe entre crochets à la pagination du manuscrit, lorsque celui-ci est disponible. Ainsi pour le début de la 2^{ème} livraison de *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale* : VIII, 83 [138].

- Volume I : *L'Italie (1871-1872 – 1^{ère} partie)* – 1973
- Volume II : *L'Italie (1871-1872 – 2^{ème} partie)* – 1974
- Volume III : *Les conflits dans l'Internationale (1872)* – 1975
- Volume IV : *Etatisme et anarchie (1873)* – 1976
- Volume V : *Relations avec Sergueï Netchaïev (1870-1872)* – 1977
- Volume VI : *Relations slaves (1870-1875)* - 1978
- Volume VII : *La guerre franco-allemande et la révolution sociale en France (1870-71)* – 1979
- Volume VIII : *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale (1870-71)* – 1982

Les textes pour lesquels ne sont mentionnés en note que le titre, la date de composition et la page du manuscrit ne sont disponibles que sur le CD-Rom édité par l'Institut International d'Histoire Sociale d'Amsterdam : Michel Bakounine, *Œuvres complètes*, Amsterdam, IISG, septembre 2000, ISBN 90 6984 303 X.

Introduction : Bakounine et la philosophie

1. Un inconnu en philosophie

Etudier Bakounine en philosophie ne va pas de soi. Absent des programmes officiels de philosophie, pas ou peu étudié à l'Université, l'anarchiste russe n'est considéré ni comme un philosophe (ce qui en soi n'a rien de rédhibitoire), ni comme l'auteur d'une œuvre théorique qui mériterait l'intérêt des chercheurs en philosophie. Si l'on met de côté les quelques ouvrages qui traitent de la philosophie russe ou de l'histoire des idées en Russie¹, il a fallu attendre les travaux pionniers d'Henri Arvon pour qu'une littérature secondaire spécifiquement philosophique soit consacrée à l'ensemble de l'œuvre de Bakounine, et force est de constater que ces travaux, non exempts de nombreux défauts², n'ont guère contribué à lancer les études bakouniniennes en philosophie. Commencer à combler cette lacune, si préjudiciable à la connaissance de l'œuvre de Bakounine, est la première ambition de ce travail. Bien que l'itinéraire politique et personnel du théoricien russe soit désormais mieux connu³, grâce aux travaux de biographes et de spécialistes en histoire sociale ou en histoire de la Russie, ces derniers travaux manifestent en général une méconnaissance de la dimension proprement philosophique de l'activité de Bakounine.

Avant même qu'il soit question d'en aborder les problématiques spécifiques, mais aussi les difficultés, on ne peut manquer de relever que l'œuvre de Bakounine, sans appartenir au champ de la philosophie, entretient avec ce dernier des rapports multiples et complexes. Bakounine a été initié à la philosophie allemande au sein du cercle de Stankevitch à partir du milieu des années 1830. En 1840, alors âgé de 26 ans, il est parti poursuivre à Berlin sa formation philosophique. A partir de 1841, il est partie prenante des débats internes à la gauche hégélienne, au sein de laquelle il signe une brillante contribution. Cette formation mériterait à elle seule que l'on s'interroge sur

1. En langue française, le meilleur ouvrage de ce type reste l'*Histoire de la philosophie russe* de Basile Zenkovsky, Paris, Gallimard, 1953, p. 276-287. Sur Bakounine, l'*Introduction à la philosophie russe* d'Alexandre Papadopoulo (Paris, Seuil, 1995, p. 114-125) ne s'appuie que sur des renseignements de seconde main et contient de nombreuses erreurs historiques. Quant au chapitre du livre d'Isaiah Berlin, *Les penseurs russes* (Paris, A. Michel, 1984, p. 119-153), consacré en partie à Bakounine, son contenu est essentiellement vindicatif. En langue étrangère, on retiendra le premier chapitre de l'ouvrage de Mazaryk, *Zu russische Geschichts und Religions Philosophie*, Iéna, 1913, le livre en russe de Tchijevski, *Hegel en Russie*, Paris, 1939, et plus récemment d'Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought – From the Enlightenment to Marxism*, Oxford, 1980.

2. La monographie *Bakounine, absolu et révolution* (Paris, Editions du Cerf, 1972) présente ainsi une problématique qui est davantage propre au commentateur qu'à l'auteur étudié. Quant à la présentation du recueil *Bakounine, ou la vie contre la science* (Paris, Seghers, 1966), son titre même, qui repose sur une citation tronquée de Bakounine, est pour le moins problématique. En langue anglaise, il faut cependant signaler le *Bakunin, the Philosophy of Freedom* de Brian Morris (Montréal, 1933).

3. Outre la *Biographie* écrite par Max Nettlau, dont il sera question plus bas et qui est bien plus qu'une biographie, on retiendra le *Bakounine* de Madeleine Grawitz (Paris, Calmann-Lévy, 1990) et encore la réédition récente du livre écrit en 1938 par Hans-Erich Kaminski, *Bakounine : la vie d'un révolutionnaire*, Paris, La Table Ronde, 2003. Pour les travaux historiques sur Bakounine, la meilleure référence en français reste Arthur Lehning, et notamment les introductions dont il a doté les huit volumes des *Œuvres complètes*, Paris, Champ Libre, 1973-1982. On retiendra cependant pour les années de jeunesse l'ouvrage déjà ancien de Benoît P. Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, Paris, Marcel Rivière, 1950. En anglais, il faut signaler, bien qu'il ne porte que sur un aspect particulier de l'activité de Bakounine, le très bon livre de T.R. Ravindranathan, *Bakunin and the Italians*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1989.

l'influence qu'ont pu exercer les philosophies de Kant, Fichte, Schelling, Hegel et Feuerbach (tous auteurs que Bakounine a fréquentés avec passion) sur la formation des idées anarchistes.

Mais Bakounine ne s'en est pas tenu à cette formation initiale. Au moment où il a commencé à s'éloigner des rivages philosophiques, à partir de 1843, il a également développé une réflexion sur le statut de la philosophie, plus précisément sur ses limites et sur l'opportunité qu'il y avait pour un révolutionnaire de les franchir. Cette réflexion, qui s'inscrit dans les débats qui mèneront à l'éclatement de la gauche hégélienne, mérite de figurer pour son originalité aux côtés de celles développées à la même époque et sur les mêmes questions par des auteurs comme Moses Hess ou le jeune Marx. Il y a donc une période de l'activité théorique de Bakounine que l'on peut qualifier de philosophique, qu'il s'agisse de ses premiers articles en Russie ou de la manière dont il cherche à penser sa rupture d'avec le champ philosophique.

On ne peut pourtant s'en tenir aux cinq maigres années qui virent Bakounine écrire de la philosophie, se poser des questions de philosophe et penser le statut de la philosophie, fût-ce depuis son dehors. Il y a à cela deux raisons, dont la première est interne à l'œuvre de Bakounine. Si ce dernier s'est très vite détourné de la carrière philosophique qu'il avait un temps envisagée, cela ne signifie pas pour autant que la philosophie ait cessé aussitôt de jouer un rôle dans son œuvre, ni même qu'il ait abandonné toute ambition théorique. Et s'il est vrai qu'au cours des deux décennies qui suivent sa sortie de la philosophie, ses écrits se raréfient et sont exclusivement tournés vers la pratique révolutionnaire, il n'en reste pas moins que la philosophie opère un retour en force à partir de 1864, précisément au moment où Bakounine commence à forger les théories anarchistes qui l'ont rendu célèbre. Quoique d'une technicité moindre que leurs homologues du début des années 1840, les textes que produit alors Bakounine n'en sont pas moins nourris de philosophie et en constante confrontation avec des thèses philosophiques contemporaines, qu'il s'agisse de celles de Feuerbach, de Comte ou de Marx. Ce rapport renouvelé à la philosophie ne fait pas pour autant de Bakounine un philosophe, et on peut souscrire au moins partiellement à l'opinion d'Henri Arvon, lorsque celui-ci suggère que l'œuvre de Bakounine gagne en teneur théorique lorsqu'on la confronte aux systèmes constitués dont elle se nourrit.

Il y a chez Bakounine une forme d'éclectisme philosophique, que l'on ne saurait confondre avec la « vinaigrette philosophique » (VIII, 144 [247]) qu'il dénonçait chez Victor Cousin et ses successeurs, mais qui consiste à entretenir un rapport dynamique avec les auteurs qui alimentent sa réflexion pour les intégrer à une problématique qui lui est propre, et qui découle en droite ligne de sa formation philosophique à la fois fichtéenne et hégélienne. De ce point de vue, étudier en philosophe l'œuvre tardive de Bakounine permet de porter un éclairage inédit sur l'histoire de la philosophie au XIX^{ème} siècle. L'anarchisme bakouninien est en effet le lieu de rencontre théorique de traditions philosophiques auxquelles il n'a guère été donné de dialoguer, bien qu'elles fussent contemporaines les unes des autres. Le même itinéraire erratique qui l'a empêché de donner

naissance à une œuvre en bonne et due forme lui a permis d'être l'un des rares intellectuels de son siècle à confronter héritage hégélien et matérialisme « scientifique », positivisme et marxisme. Ce qu'il y a de philosophique dans l'anarchisme bakouninien résulte de ces confrontations.

Il est vrai par ailleurs que cette œuvre tardive, au même titre que la période exclusivement pratique qu'elle a précédée, est loin de ne présenter que des textes à teneur philosophique. Mais une interrogation philosophique peut très bien être menée sur des textes qui n'ont strictement rien de philosophique, et c'est là la deuxième raison pour laquelle il paraît intenable, si l'on veut étudier Bakounine en philosophie, de ne retenir que les années où celui-ci s'est pensé comme philosophe. On trouve en effet, dans l'abondant et foisonnant corpus bakouninien, à côté d'une correspondance plus que fournie, des textes de natures les plus diverses : projets de conspiration, appels à la révolution, analyses de situations politiques, programmes et règlements de sociétés secrètes... Mais la philosophie, et tout particulièrement la philosophie politique, n'a pas à exiger de son objet qu'il soit déjà un objet philosophique. On peut au contraire attendre qu'elle produise une réflexion proprement philosophique sur un dehors qui ne l'est pas. Tout un aspect de ce travail consistera précisément à interroger d'un point de vue philosophique des textes qui ne le sont pas, ou qui n'offrent en guise de philosophie que le lointain souvenir de quelques formules suggestives.

Une approche de cette nature apparaît d'autant plus nécessaire que l'œuvre de Bakounine pose des questions à la philosophie, notamment à la philosophie politique, dont elle remet en question certains attendus. La relative ignorance dans laquelle la philosophie politique a tenu l'œuvre de Bakounine est d'autant plus déconcertante que celle-ci constitue l'une des rares tentatives pour donner à l'anarchisme une consistance philosophique et que Bakounine est l'un des rares anarchistes pour lesquels on dispose d'un corpus aussi fourni. La suite de cette introduction reviendra sur les contraintes matérielles, mais aussi sur les raisons historiques et politiques qui ont pu motiver un tel silence. Je me contenterai ici de relever qu'à l'heure où l'œuvre de Carl Schmitt connaît un regain d'intérêt, où ses écrits font l'objet de débats parfois passionnés, la place particulière qu'y tiennent la figure de Bakounine et les thèses qu'il défend n'a guère été soulignée. Il est pourtant frappant qu'une théorie politique qui fait de la discrimination de l'ami et de l'ennemi le critère de définition du politique comme champ autonome, voie en Bakounine la figure de l'ennemi par excellence¹. En raison de l'investigation qu'il mène, aussi bien par sa pratique que par ses écrits théoriques, sur la nature de la politique et du politique, l'anarchisme bakouninien apparaît comme une étape obligée pour qui veut mettre en perspective et soumettre à un examen critique certaines des catégories dominantes de la philosophie politique.

1. Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p. 87 : « C'est seulement avec les Russes, notamment avec Bakounine, qu'apparaît l'ennemi proprement dit de toutes les idées reçues de la culture européenne. »

2. Un corpus anarchique

La nature et l'histoire du corpus bakouninien ne sont pas étrangères au peu d'intérêt que lui ont prêté les philosophes. Le rapport que le révolutionnaire russe a très tôt entretenu avec l'écriture et le comportement de ceux à qui ses écrits ont été confiés ont pour le chercheur quelque chose de déroutant et, faut-il l'avouer, de parfois désespérant.

Un constat s'impose d'emblée : Bakounine a énormément écrit mais n'a jamais achevé le moindre texte de grande envergure. Avant la période proprement anarchiste, l'œuvre de Bakounine constitue un ensemble disparate de brefs manifestes philosophiques, d'articles de presse, de proclamations diverses et de courtes brochures. Mais lors même que ses conceptions politiques anarchistes et la philosophie libertaire qui en constitue comme le noyau avaient atteint leur formulation définitive, Bakounine n'est jamais parvenu à les réunir dans un grand écrit systématique. Deux hypothèses sont à écarter si l'on veut comprendre cet inachèvement. La première consisterait à soutenir que les idées défendues par Bakounine n'avaient pas la cohérence suffisante pour pouvoir être présentées d'une manière complète¹. En particulier sur le terrain philosophique, il apparaît en effet que les conceptions bakouniniennes, qu'il s'agisse de la philosophie de la religion qu'il développe sous le nom d'antithéologisme ou de sa philosophie de la liberté, atteignent assez vite une cohérence suffisante pour que le révolutionnaire russe se permette de reprendre des pans entiers de manuscrits antérieurs pour nourrir de nouvelles tentatives de présentation de ses idées.

La seconde hypothèse consisterait précisément à arguer d'une réticence de Bakounine à se lancer dans une telle entreprise². Or à partir de 1867, Bakounine a tenté à quatre reprises de rassembler toutes ses conceptions politiques et philosophiques dans un même grand écrit. C'est d'abord la troisième partie de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* (hiver 1867-68), dont Bakounine déclare lui-même qu'elle est l'occasion de « développer toute [sa] conception du monde »³. C'est ensuite le projet de seconde livraison pour *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale* (1870-71), pour lequel Bakounine a rédigé un long manuscrit, de nombreux fragments et même un *Appendice* expressément philosophique. C'est encore *La théologie politique de Mazzini* (automne 1871), dont seule la première partie fut publiée et dont la seconde ne consiste qu'en un ensemble de fragments. C'est enfin *Etatisme et anarchie*, écrit et publié en 1873, mais dont le titre ambitieux ne doit pas faire oublier qu'il ne s'agissait que de la première partie de

1. Voir notamment cette déclaration d'Isaiah Berlin : « Ce n'est pas un penseur sérieux. Il n'est ni un moraliste, ni un psychologue. Il ne faut chercher chez lui ni théorie sociale, ni doctrine politique, mais une façon de voir et un tempérament. Point d'idées cohérentes à extraire de ses écrits, en aucune de ses périodes. » (*Les penseurs russes*, édition citée, p. 152). Ou encore : « Bakounine, l'ami officiel de la liberté absolue, n'a pas légué une seule idée qui mérite d'être considérée en elle-même » (*ibid.*, p. 154). On ne peut en revanche reprocher à Isaiah Berlin son manque de cohérence, puisqu'il s'abstient de tout examen des textes de Bakounine.

2. Cette hypothèse peut se prévaloir de l'opinion de James Guillaume, ami et compagnon de lutte de Bakounine, qui chercha à décourager les recherches entreprises par Max Nettlau en soulignant que Bakounine lui-même aurait accordé peu d'importance à ses écrits théoriques.

3. Lettre à Vyubov du 7 mars 1868.

l'introduction d'un ouvrage beaucoup plus vaste que Bakounine n'a pas eu la force de mener à bien¹. D'une certaine manière, Bakounine n'a donc cessé de remettre sur le métier le grand ouvrage qu'il projetait et il n'y a aucune raison de supposer qu'il ait eu la moindre réticence à l'entreprendre.

Si l'on examine de plus près ces quatre tentatives successives, on ne peut manquer toutefois de relever qu'aucun de ces écrits ne s'est d'emblée présenté comme le grand écrit théorique de Bakounine. Le manuscrit de l'hiver 1867-68 n'est que le développement démesuré d'une brochure de circonstance, par laquelle Bakounine souhaitait faire la propagande de ses opinions au sein de la Ligue de la Paix et de la Liberté dont il faisait alors partie. *L'Empire knouto-germanique* (dont le titre initial était *La Révolution sociale ou la Dictature militaire*) entendait proposer une analyse de la guerre franco-allemande et de ses conséquences politiques pour le mouvement ouvrier européen. Comme son titre l'indique, *La théologie politique de Mazzini* se présentait d'abord comme un écrit polémique contre les théories défendues par le patriote italien Mazzini et comme une réponse à ses attaques contre la Commune et l'Internationale. Enfin, *Etatisme et anarchie* s'inscrivait dans le conflit qui venait de faire exploser l'Association Internationale des Travailleurs. En somme, ces grands traités inachevés se présentaient d'abord comme des écrits de circonstance, répondant aux nécessités immédiates de la lutte politique. Les *Carnets* dans lesquels Bakounine consigne son activité quotidienne voient ainsi les articles se transformer en brochures, et les brochures en livres. D'une manière générale, on retiendra que rien de ce qu'a écrit Bakounine ne peut se comprendre indépendamment des circonstances dans lesquelles cela a été rédigé. C'est pourquoi, dans le cours de ce travail, je serai souvent amené à faire référence au contexte historique et personnel qui a entouré la naissance des textes de Bakounine. Nés des circonstances, tous ces grands manuscrits en sont aussi les victimes. Bakounine a probablement renoncé à achever *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* afin d'écrire (et pour une fois d'achever) une brochure de polémique contre le général Mieroslawski, qui l'avait attaqué ; les anathèmes de Mazzini sur la Commune et l'Internationale le poussent à renoncer à achever *L'Empire*, et lorsqu'il est en passe de réunir les fragments de *La théologie politique de Mazzini* en un livre, il doit y renoncer pour mener le combat contre Marx et son entourage au sein de l'Internationale. On ne saurait mieux suggérer que les écrits théoriques de Bakounine viennent simplement combler les périodes d'inactivité pratique de l'auteur.

Outre la misère matérielle qui a poursuivi Bakounine toute sa vie, et qui ne cesse d'envahir sa correspondance et même ses écrits, le primat accordé par le révolutionnaire russe aux exigences immédiates de l'action politique permet de comprendre pourquoi il n'a jamais été capable de produire quelque chose comme une œuvre. Le style de ces écrits dérobés à une vie aventureuse s'en ressent : Bakounine écrit souvent au fil de la plume, sans plan préétabli, et dans des

1. Pour ces trois derniers textes, voir respectivement les volumes VIII, I et IV des *Œuvres complètes* publiées aux éditions Champ Libre.

conditions matérielles qui ne lui permettent pas d'utiliser une bibliographie bien abondante. Le type de textes auquel est confronté habituellement le chercheur en philosophie fait ici défaut : pas de plan, pas ou peu de références doctrinales précises, des manuscrits dont il manque parfois le début, parfois la fin, parfois les deux, tout cela ne favorise guère l'accès aux théories bakouniniennes. Tout indique par ailleurs que leur auteur était dépourvu de toute ambition littéraire, raison pour laquelle il n'hésite pas à confier ses manuscrits à des compagnons partageant ses idées afin qu'ils les réécrivent à leur goût, quitte à s'en plaindre par la suite. Ainsi, ayant confié en septembre 1870 à son ami James Guillaume l'édition de sa *Lettre à un Français*, Bakounine regrettera avec quelque amertume que son manuscrit ait été « châtré » pour que paraissent des *Lettres à un Français sur la crise actuelle*. Si les écrits de Bakounine se déroberont d'une manière définitive à la philosophie, c'est finalement parce que leur auteur cherche avant tout à produire un effet à travers eux. Ces textes ne valent pour lui que par l'effet qu'ils visent. Ses appels et ses analyses politiques sont autant d'actes qui entendent reconfigurer une situation ou déclencher une insurrection. Quant à ses textes théoriques, il les pense comme des textes de propagande, destinés à un certain public qu'ils doivent faire évoluer dans une direction déterminée.

L'histoire du corpus bakouninien, qu'il s'agisse de la conservation des manuscrits ou de leur édition, n'a en rien corrigé ces lacunes de départ. Du vivant même de Bakounine, un grand nombre de lettres et de manuscrits a disparu, brûlé par de prudents correspondants, quand ce ne fut pas par l'auteur lui-même. Après la mort du révolutionnaire russe en 1876, sa veuve confia à plusieurs de ses amis intimes (parmi lesquels Elisée Reclus, Carlo Cafiero et James Guillaume) la tâche de s'occuper de l'abondante masse de manuscrits qu'il conservait chez lui. Or James Guillaume, lors d'une dépression consécutive au décès de l'un de ses enfants, en brûla un certain nombre... De même, les manuscrits conservés à Naples, témoignages de l'activité de Bakounine au cours de son séjour en Italie (1864-67), furent détruits lors de la seconde guerre mondiale avec la bibliothèque où ils avaient été entreposés.

L'histoire de l'édition des écrits de Bakounine semble n'être qu'une répétition du chaos qui présida à l'élaboration et à la conservation de ces textes. Plusieurs tentatives d'édition des œuvres de Bakounine ont ainsi été entreprises au cours du XX^{ème} siècle, mais aucune n'a pu être menée à bien. L'édition Stock du début du siècle comporte six volumes, dont deux ont été réédités il y a une vingtaine d'années, mais elle ne comporte que des manuscrits de la dernière période. Pour la période qui précède l'emprisonnement, l'exil et le retour en Europe de Bakounine, une édition russe fut entreprise par Youri Steklov, mais celui-ci fut victime des purges staliniennes et ne put mener le projet à bien. Enfin, l'édition en huit volumes des *Œuvres complètes* de Bakounine (transposition française des *Archives Bakounine* éditées à Amsterdam par l'IISG – acronyme néerlandais pour l'Institut International d'Histoire Sociale d'Amsterdam) n'est même pas complète pour les années qu'elle couvre (1870-73). Parallèlement à ces tentatives de grande envergure, une multitude de textes plus courts de Bakounine a été éditée de la manière la plus

désordonnée qui soit, dans des anthologies anarchistes, des journaux et revues à tirage confidentiel ou des brochures évoquant par ailleurs un tout autre sujet. Cette situation fait le bonheur du fouineur et du bibliomane, mais, encore une fois, elle a longtemps rendu pour le moins délicat l'accès au corpus bakouninien. On comprend mieux pourquoi la question de la diffusion de l'œuvre de Bakounine a pu faire à elle seule l'objet d'une thèse, celle de Pierre Péchoux, qui constitue un outil précieux à qui est en quête d'éditions papier.

Ce n'est finalement que depuis 2000 que les chercheurs disposent de l'intégralité des écrits et de la correspondance de Bakounine sous la forme d'un CD-Rom distribué par l'IISG¹. Cette dernière institution est en effet parvenue à rassembler ou à copier l'intégralité des manuscrits connus de Bakounine dispersés à travers le monde, forgeant ainsi un instrument de travail d'autant plus irremplaçable que tous les textes qui n'avaient pas rédigés en français ont été traduits dans cette langue². L'existence de ce nouveau support a en outre permis la relance de l'édition sur papier de textes de Bakounine, comme en témoignent quelques parutions récentes³. La somme de textes proposée par l'IISG constitue l'aboutissement de plus d'un siècle de travail dévoué d'éditeurs et de chercheurs. Deux noms sont associés à cette vaste entreprise : ceux de Max Nettlau et d'Arthur Lehning. Le premier doit être considéré comme le véritable initiateur des études bakouniniennes, à laquelle il consacra une grande partie de sa vie. On mesure l'ampleur de la tâche, le peu d'intérêt qu'elle suscitait chez ses contemporains et l'impossibilité pour un seul homme de la mener à bien à la lecture de son grand ouvrage sur la question, *Michael Bakounin : eine Biographie*⁴. Véritable mine de renseignements, c'est bien plus qu'une biographie, puisque Nettlau y a inclus des manuscrits inédits qu'il avait recueillis au cours de ses recherches. Cela confère à cet ouvrage monumental, par ailleurs manuscrit et ronéotypé en seulement trois exemplaires, un abord difficile, comme en témoigne la complexité du système de notes, de renvois et de suppléments. Ce n'est véritablement que grâce au travail collectif entrepris par l'équipe d'Arthur Lehning à l'IISG qu'une étude tant soit peu scientifique de l'œuvre de Bakounine est devenue possible.

Quelle attitude adopter cependant face à un corpus aussi disparate ? On l'a vu, après sa mort, les manuscrits de Bakounine furent confiés à quelques compagnons anarchistes. Deux d'entre eux, Carlo Cafiero et Elisée Reclus, utilisèrent une partie du manuscrit de *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale*, qu'ils réagencèrent et corrigèrent pour fabriquer ce qui allait

1. Bakounine, *Œuvres complètes*, Amsterdam, IISG, septembre 2000, CD-Rom, ISBN 90 6984 303 X.

2. La plupart des grands textes de Bakounine ont été écrits en français, langue dans laquelle était élevée la noblesse russe. Bakounine a cependant rédigé de nombreux écrits en russe, dont le plus fameux est *Etatisme et anarchie*, et quelques-uns en allemand. Enfin, certains ne sont disponibles que dans la traduction italienne qu'en avaient faite des compagnons de Bakounine. Sauf mention contraire, les traductions des textes présents exclusivement sur le CD-Rom de l'IISG sont celles assurées par l'équipe de l'Institut. Tous les textes pour lesquels je ne mentionne pas d'éditeur ne sont actuellement accessibles que sur ce support.

3. Voir notamment Michel Bakounine, *Le sentiment sacré de la révolte*, Paris, Les Nuits Rouges, 2004. Cette édition rassemble des textes de Bakounine inédits en français, ou difficiles à trouver.

4. Max Nettlau, *Michael Bakounin : eine Biographie*, Londres, 3 volumes, 1896-1900. Il n'existe qu'une seule édition accessible, en 2 volumes, Milan, Feltrinelli, 1971.

devenir le plus grand succès de librairie de Bakounine, *Dieu et l'Etat*. Quelque surprenante que puisse paraître cette pratique, elle signifie simplement que pour Reclus et Cafiero, l'œuvre de Bakounine devait avant tout continuer à vivre comme un instrument de propagande pour la cause et qu'il n'y avait pas lieu de se soucier de la littéralité du texte d'origine. La démarche adoptée par les deux éditeurs de *Dieu et l'Etat* répond à une tentation bien naturelle pour toute personne confrontée à la fois au chaos qui règne dans le corpus bakouninien et à la cohérence thématique des écrits qui le composent : donner enfin à l'anarchisme bakouninien la présentation ordonnée qu'il mérite. C'est à une tentation de cet ordre que répond l'édition récente d'une *Théorie générale de la révolution* dont Bakounine n'a jamais eu le projet mais qu'il est possible de recomposer à partir de ses textes¹.

Du point de vue de la propagande des idées anarchistes, cette démarche a bien entendu sa légitimité, mais d'un point de vue scientifique, elle présente quelques défauts majeurs. Tout d'abord, elle conduit à nier l'historicité propre à l'œuvre de Bakounine pour focaliser l'attention exclusivement sur la dernière période, qui est censée présenter l'anarchisme bakouninien sous sa forme la plus aboutie. Si l'un des résultats de mon travail est qu'il y a bien une continuité dans l'œuvre de Bakounine, conclure de là à son unité est chose beaucoup plus délicate. En second lieu, ces tentatives de compilation résultent nécessairement d'un choix, qui épure même la genèse des textes de la dernière période pour n'en présenter que le résultat final : est ainsi gommée, non seulement la manière spécifique qu'a Bakounine de se confronter à l'écrit, mais aussi son évolution propre dès lors que ses positions politiques peuvent être qualifiées d'anarchistes. Or, on le verra, les convictions fédéralistes et socialistes de Bakounine seront soumises à une nette évolution, en particulier au contact de l'Internationale. Enfin, ces recueils reposent nécessairement sur l'idée que Bakounine a encore quelque chose à nous dire aujourd'hui et par conséquent privilégient ce qui en lui continue de nous parler : il s'agit moins de progresser dans la connaissance de l'anarchisme bakouninien que d'en perpétuer les effets. Cette pratique, qui a son utilité relative et témoigne d'une fidélité à la manière dont Bakounine lui-même concevait ses propres écrits, est cependant étrangère à toute approche de la pensée bakouninienne qui voudrait prétendre à un minimum de scientificité.

Mais quand même l'on se refuserait à proposer une simple compilation des idées de l'auteur, le caractère fragmenté et fragmentaire du corpus bakouninien pousse qui veut l'étudier à un dilemme que l'on peut résumer de la façon suivante : est-il légitime de s'appuyer sur des fragments non publiés pour illustrer tel aspect supposé des conceptions défendues par Bakounine, et ne faut-il pas dès lors distinguer ce qui était destiné à la publication de ce qui ne correspond qu'à une étape d'élaboration ? inversement comment ne pas les prendre en compte, si cela conduit à ignorer la plus grande partie du corpus ? Ce dilemme, les études bakouniniennes

1. Michel Bakounine, *Théorie générale de la révolution*, textes choisis et présentés par E. Lesourd, Paris, Les Nuits Rouges, 2001. Dans ses grandes lignes, ce volume correspond à l'anthologie éditée outre-atlantique par G.P. Maximoff sous le titre *The Political Philosophy of Bakunin : scientific anarchism*, Glencoe, FreePress, 1953.

n'en ont pas le monopole, et il n'est finalement pas certain qu'il se pose pour elles de la manière la plus aiguë qui soit. On sait par exemple les problèmes que posa aux éditeurs de Nietzsche¹ l'existence de nombreux fragments, attenants aux œuvres publiées et rédigés sur les supports les plus divers : était-il opportun de publier des textes que son auteur ne destinait pas à la publication ? Pour des raisons paradoxales, la difficulté est finalement moindre s'agissant de Bakounine. En effet, le révolutionnaire russe a peu publié, mais ce qu'il écrivait était destiné à être lu – que ce soit par sa famille, par son cercle d'amis politiques ou par le public. C'est ce dont témoigne notamment le tri qu'il a lui-même opéré parmi les fragments qui étaient destinés à nourrir *La théologie politique de Mazzini* et dont il ne reste plus que ce qu'il songeait effectivement à utiliser. En outre, quand bien même Bakounine n'aurait pas eu l'intention de publier certains de ses écrits – et il va de soi par exemple qu'un programme ou un règlement de société secrète, un projet d'insurrection sont par nature destinés à demeurer confidentiels – ceux-ci doivent être pris en compte, ne serait-ce qu'à titre de documents à interroger de l'extérieur.

Ces précisions sur les difficultés que présente le corpus bakouninien permettront peut-être de mieux comprendre la démarche à laquelle je me suis résolu. En premier lieu, j'ai choisi de ne laisser de côté aucun texte *a priori*, tout en tenant compte du statut des différents écrits : lettres, brouillons, fragments non utilisés, manuscrits non publiés, textes édités. De la masse considérable de textes rédigés par Bakounine, je n'ai finalement écarté que ceux qui avaient trait à ses difficultés matérielles ou conjugales. En second lieu, j'ai ressenti la nécessité de prendre acte de l'historicité du corpus, de l'accompagner dans sa genèse parfois heurtée. C'est ce qui commande le plan d'ensemble de cette étude, où, mis à part la troisième partie, qui présente les conceptions philosophiques auxquelles s'arrête Bakounine à partir de 1864, je me suis appuyé sur les moments bien délimités que présente l'activité politique et théorique de Bakounine. Il est toutefois apparu d'emblée que seule une approche philosophique de cette œuvre permettrait de dégager le fil directeur thématique qui guidait son développement et faisait d'elle un ensemble continu et cohérent.

3. La réalisation de la liberté dans l'histoire

« Liberté, réalisation de la liberté – qui peut nier que cette formule figure maintenant en tête de l'ordre du jour de l'histoire ? » Ces paroles, par lesquelles s'ouvre en 1842 *La Réaction en Allemagne*, premier article révolutionnaire écrit par Bakounine, contiennent déjà la problématique centrale de son œuvre. A partir de cette date, tous les écrits politiques de Bakounine, toutes ses tentatives révolutionnaires s'inscriront dans cette exigence théorique et pratique de penser à la fois la liberté de l'homme et la réalisation de cette liberté dans l'histoire. Tout porte à croire cependant que cette thématique s'enracine chez Bakounine dans un souci plus fondamental de

1. Il s'agit de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, éditeurs des œuvres de Nietzsche (traduction française : *Œuvres philosophiques complètes*, 18 volumes, Paris, Gallimard, 1968-1997).

penser l'émancipation de l'homme, indépendamment même de toute histoire et de toute politique. Comme il l'avoue en 1851 dans la *Confession* qu'il adresse au tsar, « chercher mon bonheur dans le bonheur d'autrui, ma dignité personnelle dans la dignité de tous ceux qui m'entouraient, être libre dans la liberté des autres, voilà tout mon credo, l'aspiration de toute ma vie. »¹ Qu'il faille prendre cette déclaration au sérieux, c'est ce dont témoignent les écrits de Bakounine avant son passage dans le camp de la révolution. Alors qu'il se trouve encore en Russie et se tient éloigné de tout engagement politique, transparaît notamment dans sa correspondance privée, imprégnée de philosophie allemande, une première manifestation de ce souci d'émancipation générale de l'humanité. C'est pourquoi il est nécessaire, pour suivre le développement de cette problématique centrale, de prendre en compte les textes de jeunesse de Bakounine, quand bien même ils apparaissent fort éloignés de toute perspective révolutionnaire, et à plus forte raison anarchiste.

La question de la réalisation de la liberté dans l'histoire, qui inaugure l'œuvre politique de Bakounine, se perpétue tout au long de cette œuvre. Bien qu'elle soit née sous les auspices de la gauche hégélienne et doive être confrontée à ce qu'on qualifie d'Idéalisme allemand, elle n'en reste pas moins présente au cœur des textes de la dernière période, dans lesquels Bakounine manifeste pourtant son adhésion à une conception matérialiste de la nature et de l'histoire. Contrairement à ce que pourrait laisser penser sa biographie, tout entière consacrée, et pour une part sacrifiée, à l'action révolutionnaire, l'œuvre écrite de Bakounine n'est pas d'abord une confrontation à l'histoire, mais une philosophie de la liberté, dont il s'agira d'interroger la cohérence par-delà les fluctuations multiples que connaissent les conceptions philosophiques de Bakounine. C'est parce que cette conception de la liberté contient en elle-même l'exigence de sa réalisation qu'elle pousse celui qui la professe à se confronter à l'extériorité historique, à affronter tout ce qui nuit à la réalisation de la liberté (entourage patriarcal, organisation féodale ou capitaliste de la société, hiérarchie, Eglise, Etat...), c'est-à-dire toutes les formes de domination.

Mais dans cette confrontation à l'histoire, il va de soi que la théorie et la pratique bakouniniennes de l'émancipation ne sont pas exemptes de tensions, sinon de contradictions. La principale, que l'on ne cessera de rencontrer au cours de ce travail, porte sur la prise en compte par Bakounine du fait national. L'œuvre écrite, mais aussi la pratique politique de Bakounine peuvent être lues comme une succession d'allers et retours entre un socialisme démocratique à vocation universelle et une réflexion sur l'émancipation nationale. Ainsi, les premiers pas de Bakounine dans le camp de la révolution se font au nom des principes énoncés par la Révolution française et avec le pressentiment du renouvellement radical que constitue l'apparition des mouvements socialistes et communistes. Mais dès le milieu des années 1840, on voit le révolutionnaire russe se tourner vers son pays d'origine, puis vers la question slave, avec l'espoir d'y faire triompher ses principes. Après la longue période d'emprisonnement et d'exil (1849-

1. Michel Bakounine, *Confession*, traduit du russe par Paulette Brupbacher, Paris, P.U.F., 1974, p. 125.

1861), c'est à nouveau vers la question slave que se porte l'activité révolutionnaire de Bakounine, avant que l'échec de l'insurrection polonaise de 1863 et des dissensions politiques avec ceux qui partagent ses engagements nationaux ne le poussent à tourner le dos aux questions nationales pour tenter de penser la révolution comme un phénomène nécessairement international. On pourrait croire ce revirement définitif, d'autant qu'en 1868, Bakounine inscrit son action et sa réflexion dans celles de l'Association Internationale des Travailleurs, créée quatre ans plus tôt à Londres. Or il est frappant qu'au cœur même du conflit qui opposera Bakounine à Marx au sein de l'Internationale, la question germano-slave tiendra une place de première importance, jusqu'à pousser Bakounine à produire quelques textes antisémites bien éloignés de tout internationalisme.

Ces derniers, isolés et surdéterminés par un contexte polémique, vont d'une manière fâcheuse à l'encontre des perspectives esquissées par l'écrasante majorité des écrits de Bakounine, mais ils n'en ont pas moins le mérite de suggérer que la liberté doit se frayer un chemin dans l'histoire non seulement contre toutes les formes de domination, mais aussi contre ces passions nationales dont Bakounine reconnaît par ailleurs qu'elles expriment l'animalité de l'homme. D'une manière générale, les textes les plus étroitement nationaux composés par Bakounine constituent la transcription dans le corpus de la lutte que le révolutionnaire russe entend mener à l'extérieur pour l'émancipation de tous les individus. A la lutte pour la réalisation de la liberté dans l'histoire semble ainsi répondre une lutte, interne aux écrits théoriques de Bakounine, entre cette problématique et l'exaltation des passions nationales slaves.

Le choix, pour lire Bakounine en philosophie, de la problématique des rapports entre liberté et histoire ne résulte pas seulement du constat que cette problématique constitue la pierre de touche de l'activité théorique et pratique de l'auteur. Il apparaît également qu'elle permet de poser des questions pertinentes à la philosophie, notamment à la philosophie politique. S'il est vrai que la spécificité de l'œuvre de Bakounine réside dans cette composante libertaire qui en constitue comme le leitmotiv, cela implique que tous les développements théoriques, mais aussi tous les engagements pratiques de l'auteur lui soient référés. En cela, l'œuvre de Bakounine interroge d'une manière particulièrement aiguë le statut de la politique et du politique. L'enracinement de la politique bakouninienne, comme politique de l'émancipation, dans un certain nombre de principes philosophiques qui la fondent, permet d'interroger en particulier l'autonomie de l'activité politique, sa capacité à être détachée d'un fondement pratique qui donnerait sens à la conflictualité. De ce point de vue, il y a une logique très forte qui pousse Bakounine vers l'anarchisme de ses dernières années, si l'on comprend l'anarchisme comme ce courant idéologique qui ne fait de la politique que pour détruire le politique. La philosophie politique ne peut ignorer cette figure extrême de la politique que constitue l'anarchisme bakouninien lorsqu'il en postule la nécessaire résorption. Plus fondamentalement encore, la politique bakouninienne pose la question suivante : toute politique de l'émancipation ne vise-t-elle que sa propre suppression ?

Ces questions, en ce qu'elles engagent à la fois les écrits théoriques de Bakounine et sa pratique politique (qui consiste aussi dans des textes), ont commandé la double approche à laquelle j'ai soumis le corpus bakouninien. En premier lieu, ce dernier, en tant qu'il est nourri de philosophie et appartient partiellement à son champ, justifie une approche interne, qui consiste d'une part à repérer les enjeux philosophiques intrinsèques à l'œuvre en question, et d'autre part à la situer dans l'histoire des idées et de la philosophie, notamment en en repérant l'environnement théorique. En second lieu, dans la mesure où de nombreux textes écrits par Bakounine sont exclusivement pratiques, n'existent que dans l'effet qu'ils visent à produire, ils appellent une approche externe, qui consiste à mobiliser à leur propos les outils théoriques forgés par la philosophie, afin notamment de déterminer le statut de la pratique politique bakouninienne. Ces deux approches ne sont évidemment pas exclusives l'une de l'autre : dès lors qu'il s'est engagé politiquement, Bakounine a en effet cessé d'écrire des textes purement théoriques, et inversement ses écrits les plus pratiques ne cessent de faire appel aux principes dégagés par les œuvres à prétention plus théoriques.

4. L'anarchisme au XXI^{ème} siècle

On pourrait s'interroger sur l'intérêt qu'il y a à étudier Bakounine au début du XXI^{ème} siècle. Dans toute la littérature anarchiste, l'œuvre du révolutionnaire russe est celle qui se rapproche le plus d'une pensée systématique, en ce qu'elle représente une tentative pour fonder un positionnement (sur le) politique sur une conception originale de la liberté, sur une philosophie de l'histoire et même sur une philosophie de la nature. En cela, elle est sans doute celle qui se prête le mieux à une réhabilitation de la pensée anarchiste, sans pour autant qu'elle condense toutes les dimensions de cette dernière.

Une première précision s'impose toutefois : bien que le nom de Bakounine soit, à juste titre, étroitement associé à l'anarchisme, je n'aurai de cesse de rappeler au cours de ce travail que la période proprement anarchiste de Bakounine ne couvre en fait que ses dix dernières années d'activité et que la revendication d'anarchisme n'intervient chez lui qu'en 1867¹. Avant cette période, Bakounine, après s'être détourné de la carrière philosophique, a embrassé pendant plus de deux décennies la cause révolutionnaire, dans laquelle il a d'emblée identifié les deux composantes démocratique et socialiste, sans pour autant se réclamer de l'anarchisme. Pour des raisons multiples, cette préhistoire de l'anarchisme bakouninien a été plus largement ignorée encore que cet anarchisme lui-même. Chez les militants libertaires, cette attitude est compréhensible, puisqu'il s'agit avant tout, dans une optique de propagande, de présenter sous sa forme la plus accomplie (ou supposée telle) la pensée de l'auteur. Chez les quelques rares auteurs qui ont approché l'œuvre de Bakounine dans une optique plus scientifique, cette ignorance est plus gênante. En particulier, elle semble impliquer que l'anarchisme apparait en Europe d'une manière soudaine et inopinée, sans

1. C'est en 1864 que Bakounine rédige ses premiers programmes politiques qui méritent d'être qualifiés d'anarchistes ou de socialistes libertaires (bien qu'ils ne se proclament pas encore tels), et c'est en 1874 que, malade et désabusé, il renonce à toute activité révolutionnaire.

relation aucune avec les grands courants de pensée qui l'ont précédé ou qui apparaissent en même temps que lui. Souligner au contraire qu'une partie importante de l'œuvre de Bakounine précède ses engagements anarchistes – ce à quoi sont consacrées les deux premières parties de ce travail – permet de suivre *in vivo* la genèse des idées libertaires et de montrer leur insertion dans le paysage politique et intellectuel de l'Europe du XIX^{ème} siècle.

L'ignorance dans laquelle est tenue l'œuvre pré-anarchiste de Bakounine participe d'une méconnaissance plus générale de l'anarchisme, sur laquelle il est nécessaire de s'attarder quelque peu. Les obstacles matériels qui se sont longtemps opposés à la connaissance de l'œuvre de Bakounine n'expliquent pas à eux seuls le peu de cas qu'il en a été fait, notamment en philosophie. L'anarchisme traîne derrière lui une mauvaise réputation, et l'opinion des philosophes en la matière ne s'élève que rarement au-dessus du sens commun. Qui sait par exemple aujourd'hui que Bakounine, *en tant qu'anarchiste*, s'opposait expressément au fait que les révolutionnaires usent de la violence contre les personnes, parce qu'il voyait dans cette violence exercée consciemment le fondement d'une nouvelle autorité et d'une nouvelle forme de réaction ? La représentation de l'anarchisme la plus courante, y compris dans les milieux instruits, ne va pas bien au-delà de l'image d'Epinal, construite à la fin du XIX^{ème} siècle à la suite de quelques attentats dont les relations exactes avec l'anarchisme méritent d'être interrogées¹, et Bakounine a fait les frais de cette construction rétrospective de l'anarchiste en poseur de bombes exalté et ivre de destruction². A suivre cette imagerie savante, l'anarchisme relève davantage de la psychopathologie que de la théorie sociale et politique, et ses pratiques de la criminalité que de la transformation révolutionnaire.

Mais le maintien d'une représentation traditionnelle n'explique pas à lui seul le silence qui se fait autour des théories anarchistes en général et de Bakounine en particulier, notamment dans le champ de la philosophie, et il importe de replacer ce silence dans l'histoire des idées libertaires et de leur diffusion. Depuis plusieurs années, ces dernières connaissent un regain d'intérêt et jouent un rôle de plus en plus important dans les mouvements de contestation sociale, que ce soit en Europe ou dans les deux parties de l'Amérique, même si cette vitalité ne se reflète guère dans les organisations qui s'en réclament. Ce phénomène doit être rapporté plusieurs phénomènes concomitants : effondrement des Etats se réclamant du socialisme, déclin des organisations qui

1. Sur ce point, voir Jean Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, vol. I, *Des origines à 1914*, Paris, Maspéro, 1975, p. 206-261 et Jean Préposiet, *Histoire de l'anarchisme*, Paris, Tallandier, 1993, p. 385-403. Les attentats anarchistes en France au cours des années 1892-94 firent moins d'une dizaine de morts (sans compter les poseurs de bombes eux-mêmes, tués par leurs engins ou par la machine pénale). C'est à tort qu'on y inclut les forfaits accomplis par des individus se situant à la limite de l'anarchisme et de la criminalité, comme Ravachol ou plus tard la bande à Bonnot.

2. On regrettera à nouveau qu'Isaiah Berlin ne dépasse pas cette caricature lorsqu'il voit dans Bakounine « un homme qui, dans son amour abstrait pour l'humanité, était prêt, tel Robespierre, à patauger dans des fleuves de sang », un homme qui en cela « représente un maillon dans la tradition du terrorisme cynique et de l'indifférence totale pour les êtres humains, pris individuellement » (*Les penseurs russes*, édition citée, p. 155), et cela bien que les textes et la pratique politique de Bakounine nous disent exactement le contraire. Le seul fait qu'un auteur se réclame de l'anarchisme semble dispenser le commentateur de la lecture des textes et lui permettre d'identifier d'emblée l'auteur en question à un partisan du déchaînement irrationnel de la violence.

les soutenaient et qu'ils soutenaient, discrédit jeté sur la version du marxisme que ces dernières colportaient, enfin renouveau de la contestation sociale et politique. Le présent travail ne prétend pas s'exclure de ce contexte.

S'interroger sur l'intérêt que présente l'étude de Bakounine au début du XXI^{ème} siècle, c'est aussi questionner le monopole idéologique du marxisme au XX^{ème} siècle, tout du moins à partir des années 1920, sur les mouvements qui se proposaient de transformer la société et de l'émanciper du capitalisme. Il est tentant de considérer la faillite des régimes qui se sont proclamés socialistes comme la fermeture d'une funeste parenthèse ouverte en octobre 1917 et consistant à faire d'une certaine lecture de Marx la doctrine officielle de la révolution, avec toutes les conséquences sclérosantes que cela a pu avoir, sur le marxisme lui-même. Une telle vision de l'histoire aurait certes le mérite de faire sortir de l'oubli les traditions anarchistes, anarcho-syndicalistes et syndicalistes-révolutionnaires, si puissantes au sein du socialisme européen d'avant 1914, notamment dans ses versions française, italienne et espagnole. Malheureusement, l'histoire n'est pas un lieu où les parenthèses se referment. S'il est vrai que le succès d'une certaine version du marxisme a été surdéterminé par l'histoire et ne doit pas tout à la supériorité intellectuelle de Marx sur les autres théoriciens du socialisme révolutionnaire, il demeure nécessaire de prendre acte de la défaite des autres options révolutionnaires, qu'elles fussent marxistes de gauche ou libertaires, et de s'interroger sur les raisons de cette défaite qui fut aussi celle du mouvement ouvrier tout entier au XX^{ème} siècle. Une telle interrogation, qui a valeur de remise en question, est d'autant plus importante que l'avènement puis la chute du « socialisme réel » ont, sans doute pour longtemps, discrédité toute idée de transformation sociale, y compris celle promue par les premières victimes dudit socialisme réel. S'il est vrai que la fin du « socialisme réel », qui est aussi celle du « court XX^{ème} siècle », constitue une occasion inespérée de redécouvrir les traditions révolutionnaires du « long XIX^{ème} siècle »¹, elle doit aussi permettre de s'interroger sur l'échec de ces dernières.

En inscrivant cette étude sur Bakounine dans un contexte qu'on qualifierait sans doute abusivement de post-marxiste, mon propos n'est donc pas de prétendre qu'il suffirait de remonter en deçà de la période soviétique, vue comme un simple incident de parcours, pour rejoindre la source immaculée du véritable socialisme démocratique. Mais il ne consiste pas davantage à rechercher dans les écrits de Bakounine quelque vice originel qui permettrait *in fine* de comprendre pourquoi l'histoire de l'anarchisme est essentiellement l'histoire de ses défaites. L'œuvre de Bakounine, jusque dans ses insuffisances et ses tensions internes, présente précisément cet intérêt d'être définitivement rétive à toute promotion au rang de doctrine officielle du mouvement révolutionnaire. A la différence du marxisme, l'anarchisme ne manifeste pas d'allégeance à la doctrine d'un auteur particulier et doit bien plutôt être considéré comme une tradition qui pose des questions qui sont celles de toute théorie et de toute pratique de l'émancipation.

1. Ces expressions ont été forgées par l'historien Eric John Hobsbawm, dans la trilogie que constituent *L'ère des révolutions*, *L'ère du capital* et *L'ère des empires*, consacrée à la période 1789-1914, et dans *L'âge des extrêmes : le court vingtième siècle (1914-1991)*.

1^{ère} partie

De la philosophie à la révolution

Quelle fut la formation théorique de Bakounine ? Comment le jeune noble russe en est-il venu à adopter, au début des années 1840, des positions révolutionnaires ? Telles sont les questions auxquelles cette première partie entend répondre. Pour cette raison, son propos peut sembler, au moins partiellement, extérieur aux problématiques qui seront ensuite celles de Bakounine, en particulier si l'on songe aux écrits qui firent ensuite la célébrité de l'anarchiste russe. Bakounine s'essaie en effet à la carrière philosophique avant de s'intéresser aux questions politiques et sociales, et lors de sa formation philosophique, à laquelle l'intégralité du premier chapitre et une partie du deuxième sont consacrées, il se tient éloigné de tout engagement politique. Si l'organisation d'ensemble de cette étude sur Bakounine accompagne les étapes de formation de sa pensée politique et sociale, sa première partie en décrit donc surtout la préhistoire.

Outre qu'il est toujours intéressant de savoir d'où vient un auteur, un travail philosophique sur la pensée de Bakounine ne peut faire l'impasse sur cette phase initiale de formation philosophique. En premier lieu, on ne peut comprendre l'origine ni la nature des problématiques qui alimenteront les écrits et les engagements ultérieurs de Bakounine si on ne les saisit pas à leur source, dans l'itinéraire personnel et philosophique qui est le sien à partir de la Russie. A la lecture des textes rédigés en Russie et destinés aussi bien à son entourage qu'au public russe, il apparaît que plusieurs thématiques de ses écrits ultérieurs sont déjà esquissées dans la deuxième moitié des années 1830. La problématique de l'émancipation mutuelle, même si elle n'est encore envisagée qu'au sein de la famille et dans des rapports entre individus, connaît une première concrétion. Surtout, ces thématiques sont étroitement associées aux auteurs pour lesquels se passionne Bakounine lors de son apprentissage philosophique. Ce dernier est dominé successivement par les deux figures de Fichte et de Hegel, deux auteurs qui exerceront sur Bakounine une influence si profonde qu'elle pourra encore être éprouvée dans ses derniers écrits.

D'autre part, cette tentative pour saisir à la source la formation des thématiques bakouniniennes est aussi un essai pour comprendre comment cet itinéraire philosophique et personnel a pu mener le jeune Bakounine de la philosophie à la révolution. Il n'est pas indifférent de ce point de vue que Bakounine s'éveille aux questions politiques et adopte un credo révolutionnaire hors de Russie. On ne peut comprendre la manière dont il se rapportera ultérieurement à la question slave s'il l'on ne prend pas en compte cet exil antérieur au début de sa carrière révolutionnaire. Cet exil permettra en effet d'expliquer à la fois l'importance et le

caractère problématique de l'idée de révolution russe, mais aussi la relative méconnaissance de son pays natal par Bakounine.

Ce premier moment de l'activité théorique de Bakounine constitue aussi une bonne introduction à la manière dont le futur révolutionnaire se rapporte à l'écriture. Tout d'abord, il permet d'apprécier l'importance de la correspondance dans la masse de textes qui nous est parvenue. Dès le milieu des années 1830, Bakounine rédige de nombreuses lettres à l'attention de ses frères et sœurs et de ses amis, dont la longueur semble annoncer celles qu'il enverra toute sa vie à des dizaines de correspondants à travers l'Europe et qui feront le désespoir des espions chargés de surveiller son activité¹. Ce goût pour la forme épistolaire signale d'emblée l'un des traits de l'écriture bakouninienne, où les textes sont le plus souvent indissociables de celui auquel ils s'adressent – qu'il s'agisse du public ou d'un correspondant particulier. Dans une moindre mesure, cette première période d'activité de Bakounine introduit également aux rapports délicats que ce dernier entretient avec la publication. Dès cette époque, le flux de l'éloquence bakouninienne peine à être canalisé dans des articles aux dimensions publiables, et avant même son départ pour l'Allemagne, le futur révolutionnaire doit laisser inachevée la deuxième partie d'un article, déjà deux fois plus longue que la première. C'est pourtant au cours de cette première période qu'il fait paraître ses seules tentatives sur le terrain de la philosophie : deux écrits en russe et un article en Allemagne, ce dernier annonçant déjà les thématiques révolutionnaires des années suivantes.

1. « Bakounine [...] ne peut écrire brièvement ; il est bon que vous le sachiez », signale l'espion Postnikov, de la III^{ème} Section, dans son rapport du 22 septembre 1870 (cité par Arthur Lehning, VII, 439), pour expliquer à ses supérieurs qu'il ne peut leur restituer le contenu du courrier de Bakounine. Quelques jours plus tôt, le même se plaignait également de ce que ce dernier lui empruntât d'importantes sommes d'argent (VII, 387-388). Cette propension de Bakounine à dépenser l'argent des autres ne se manifeste guère avant son arrivée en Allemagne en 1840.

Ch. 1 – Entre Fichte et Hegel : l'itinéraire philosophique du jeune Bakounine

Les textes à teneur philosophique de la période russe de Bakounine couvrent une période qui va de 1835 à 1840 et appartiennent à trois catégories distinctes¹ :

- des notes prises par Bakounine sur les textes de philosophie qu'il étudie – pour l'essentiel sur Hegel ; on peut rattacher à ce premier ensemble les notes de cours prises au début du séjour en Allemagne ;
- une correspondance privée abondante et saturée de références philosophiques, fichtéennes puis hégéliennes ;
- deux textes destinés à la publication : un *Avant-propos du traducteur* pour la traduction en langue russe des *Discours du gymnase* de Hegel (1838), et l'article *De la philosophie* (1839-1840), dont seule la première partie fut publiée mais dont on possède la seconde, plus longue quoique inachevée.

Ces textes ne laissent pas de surprendre un regard rétrospectif, familiarisé avec les thématiques qui structurent la pensée du Bakounine de la maturité, par leur caractère à la fois apolitique et philosophant à l'extrême. C'est sans doute ce qui explique que les sources critiques qui évoquent cette période de l'activité théorique de Bakounine, sources souvent anciennes et entrant toujours dans le cadre plus général d'études sur la philosophie en Russie, ne s'intéressent pas à ce qu'a ensuite écrit Bakounine, sinon pour lui dénier toute valeur théorique. Et inversement, les auteurs qui s'intéressent aux écrits politiques de Bakounine passent sous silence la période russe ou n'en retiennent que l'étrangeté eu égard à ce qui suit². On verra toutefois qu'il existe un certain nombre d'éléments de continuité entre l'armature théorique de ces premiers textes et les combats futurs de Bakounine.

Outre l'intérêt qu'ils présentent pour retracer la pénétration de la philosophie allemande dans la Russie des années 1830, les « écrits russes » de Bakounine (expression approximative pour désigner des textes souvent rédigés en français, langue dans laquelle était éduquée la noblesse russe, et bardés de concepts allemands) méritent l'attention dans la mesure où ils permettent de

1. Aucun de ces textes n'est publié en français sur papier. Je me référerai donc à la traduction française que propose la précieuse édition électronique des *Œuvres complètes* de Bakounine par l'Institut d'Histoire Sociale d'Amsterdam, et à la pagination de l'édition originale, et à défaut à celle du manuscrit.

2. Sur cette période, on peut se référer à l'étude classique de Basile Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, Paris, Gallimard, 1953 (sur Bakounine, voir le t. 1, ch. V, p. 276-287) qui s'appuie elle-même sur les travaux plus anciens de Tchijevski, *Hegel en Russie* (Moscou, 1939, en russe) et de Masaryk (futur président de la république de Tchécoslovaquie), *Zu russische Geschichts und Religions Philosophie*, Iéna, 1913. Plus récemment, dans l'*Introduction à la philosophie russe* d'Alexandre Papadopoulo (Paris, Seuil, 1985) les pages consacrées à Bakounine (p. 114-125) se contentent d'empiler les énormités en tous genres. Parmi ces ouvrages généraux, la seule exception à cette règle se trouve dans l'excellent ouvrage d'Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought – From the Enlightenment to Marxism*, Oxford, 1980 (voir p. 117-120 pour les écrits de jeunesse et p. 273-280 pour ceux de la maturité), qui s'en tient toutefois à une démarche documentaire, sans chercher à faire le lien entre les différentes périodes.

suivre, pour ainsi dire au jour le jour, la formation fichtéenne puis hégélienne d'un aspirant philosophe que rien ne destinait *a priori* à entrer dans l'histoire comme une figure révolutionnaire. Ces écrits de jeunesse permettent d'apercevoir un autre lien entre ce qu'on réunit sous le vocable d'Idéalisme allemand et la pensée révolutionnaire du XIX^{ème} siècle. A la question de savoir comment on devient révolutionnaire dans la Russie des années 1830-40, c'est Bakounine lui-même qui apportera une réponse en devenant révolutionnaire hors de Russie.

1. Un contexte hostile à la philosophie

1.1. Doctrine de la Nationalité officielle, slavophilie et occidentalisme

Devenir philosophe dans la Russie du deuxième quart du XIX^{ème} siècle ne va pas davantage de soi. Si la philosophie fait bien partie du paysage intellectuel russe, elle n'appartient pas à sa partie officielle. Au moment où Bakounine s'initie à la philosophie, la vie intellectuelle en Russie est traversée par trois courants de pensée assez distincts. Elle est d'abord dominée par une idéologie officielle, celle de l'autocratie impériale, qui, telle qu'elle est formulée en 1833 par le comte Serge Ouvarov, alors ministre de l'Instruction publique, s'articule autour de trois notions : l'orthodoxie, l'autocratie et la nationalité (*narodnost*, que l'on traduit également par « génie national »). Ces trois principes affirment respectivement la prédominance de l'Eglise officielle, la nécessité du pouvoir absolu du souverain et l'affection supposée naturelle que le peuple russe lui porte. Cette doctrine est au centre de la politique russe tant à l'intérieur qu'à l'extérieur et constitue une description correcte des trente ans de règne de Nicolas 1^{er}, ce tsar qui ne se sentait bien que parmi les soldats car dans l'armée, selon ses propres termes, « l'ordre règne, une loi stricte s'impose inconditionnellement à tous, aucun impertinent ne prétend avoir réponse à tout, pas de contradictions, les choses s'enchaînent logiquement. » Mû par de tels sentiments, le nouveau tsar, à peine monté sur le trône en 1825, a commencé par écraser dans le sang l'insurrection des Décembristes, ces jeunes officiers libéraux issus de la noblesse qui souhaitaient établir un régime constitutionnel en Russie. L'échec de l'insurrection de décembre 1825 est en même temps la défaite des derniers libéraux russes inspirés par les Lumières et la Révolution française devant un pouvoir qui ne cessera quant à lui de s'arc-bouter sur le passé¹.

Indépendamment de la doctrine de la « Nationalité officielle », doctrine ouvertement réactionnaire qui séduit une partie des milieux instruits et prend des colorations romantiques chez certains de ses sectateurs, la vie intellectuelle russe est dominée, à partir de la fin des années 1830, par les débats entre slavophiles et occidentalistes, deux groupes informels composés surtout de

1. Sur la période de l'histoire russe que concerne ce travail, on consultera les ch. XXVI à XXIX de l'*Histoire de la Russie* de Nicholas V. Riasanovsky, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1987. Pour la citation du tsar Nicolas 1er, p. 351.

ces jeunes nobles qu'on ne tardera pas à désigner comme des « hommes de trop ».¹ Ces deux courants, sans avoir d'existence officielle, n'ont pas pour autant nécessairement d'intentions réformatrices, mais cela ne les empêche pas d'être surveillés étroitement par la tristement célèbre Troisième section du Secrétariat particulier de Sa Majesté (la police politique). Dans ces deux écoles la philosophie allemande la plus récente, avec Fichte, Schelling et Hegel, joue un rôle important. Pour autant elles ne peuvent être qualifiées d'écoles philosophiques et la philosophie allemande constitue plutôt le *Zeitgeist* dans lequel se forment les théories des slavophiles et des occidentalistes. Ce qui compte davantage, on le verra, c'est que cette domination de la philosophie allemande succède à celle de la philosophie française. Pour les slavophiles, dont certains sont des lecteurs de Schelling et qui forment un groupe relativement homogène, la culture russe traditionnelle est dotée d'une mission historique de régénération du monde sur la base de l'amour et de l'harmonie, et elle est vouée à tourner le dos au rationalisme des Lumières qui a plongé l'occident dans le déclin. Mais la slavophilie n'est pas la version « indépendante » de la pensée officielle puisque la plupart des slavophiles réclament l'émancipation des serfs et la liberté de conscience, de parole et de la presse.

Il est plus difficile de considérer les occidentalistes comme un mouvement homogène, car ce terme ne décrit pas tant un groupe cohérent qu'une constellation de cercles informels et d'individus qui, sans avoir de doctrine commune, partage le fait de n'être pas slavophiles. Certains, comme Alexandre Herzen, sont déjà progressistes et considèrent que la Russie doit prendre exemple sur l'évolution politique de l'occident, mais ce n'est pas le cas immédiatement de tous ceux qu'on rattache à ce courant. Le jeune Bakounine en est sans doute l'un des meilleurs exemples (surtout si l'on considère son évolution ultérieure), lui dont on a coutume de rattacher la formation intellectuelle à celle d'un occidentaliste et qui pourtant demeure très éloigné, au cours de sa période russe et au début de son séjour en Allemagne, de tout ce qui touche à la politique.

1.2. Bakounine et le cercle de Stankevitch

Bakounine, à partir de 1835, est en effet membre du cercle de Stankevitch dont les membres se consacrent exclusivement à l'étude de la philosophie allemande. Depuis 1826, l'enseignement de la philosophie, jugé potentiellement subversif a été supprimé de l'Université et ce n'est que dans ces cercles informels qu'il subsiste. En 1835, Bakounine est âgé de 21 ans et l'on pourrait s'étonner du caractère relativement tardif de sa vocation pour la philosophie. Mais à cette date, le jeune Michel appartient depuis sept années déjà aux armées du tsar. Sa famille, qui appartient à la noblesse terrienne, l'a en effet destiné à la carrière des armes et c'est à ce titre qu'il a été envoyé dès l'âge de quatorze ans à l'école d'artillerie de Saint-Petersbourg. En août 1835, bravant les avertissements de ses parents, il leur annonce qu'il démissionne de l'armée (où, mal noté et

1. Sur les hommes de trop, voir le point 4 de ce même chapitre.

s'ennuyant à mourir, il n'était de toute façon parvenu qu'au grade de lieutenant) pour s'installer à Moscou et étudier la philosophie. Il a fait quelques mois auparavant la rencontre, déterminante pour lui, de Nicolas Stankevitch, d'un an son aîné et animateur à Moscou du cercle qui portera son nom. Même au terme d'une évolution qui l'aura mené aux antipodes de l'idéalisme allemand, Bakounine ne cessera de souligner ce que cette rencontre a eu de décisif pour lui. C'est ainsi qu'en décembre 1870, rédigeant *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, il écrira de Stankevitch qu'il « le considère en quelque sorte comme [son] créateur. »¹ (VIII, 277 [238] n.)

Sous l'influence de Stankevitch, le jeune lieutenant démissionnaire est d'emblée la proie, comme tous les autres membres du cercle (dont Vissarion Belinski, qui deviendra le premier grand critique littéraire russe avant de disparaître prématurément en 1848), d'une véritable boulimie de lecture. Très vite il lit Kant mais, comme Stankevitch, c'est à Fichte qu'il se convertit avec passion, au point qu'on peut parler de l'année 1836 comme de l'année fichtéenne de Bakounine. Puis à partir de l'été 1837, et toujours à la suite de Stankevitch, Hegel commence à prendre durablement le relais dans les lectures des membres du cercle, et Bakounine n'échappe pas plus à la règle que son camarade Belinski, même si la lecture qu'ils en font va les diviser durablement. C'est aussi en 1837 que Bakounine relaie Stankevitch, malade et parti se reposer dans le Caucase, comme animateur de ce petit groupe.

Lorsqu'il évoque le climat intellectuel de la Russie de Nicolas 1^{er}, Benoît Hepner, auteur de ce qui reste à ce jour le seul et donc le meilleur livre écrit sur le jeune Bakounine², insiste sur le rôle que jouait Schelling parmi les courants slavophiles. Ceux-ci étaient en effet sensibles à la réaction que cette philosophie manifeste à l'encontre des Lumières, et en particulier à la *Naturphilosophie*. Par ailleurs, il semble que Bakounine ait découvert la philosophie à partir de l'opuscule de Venivitinov *Lettre à la comtesse N. N. sur la philosophie*. Or Venivitinov était membre d'un cercle schellingien, celui des « Jeunes des Archives », au sein duquel a été élaboré nombre d'idées slavophiles. Pour autant, on ne peut guère tirer parti de cette lecture de jeunesse pour soutenir que les premiers pas enthousiastes de Bakounine au sein de la philosophie auraient été schellingiens³. Si l'on se rapporte en effet à tout ce qui nous est parvenu de Bakounine jusqu'en 1840 (date de son départ de Russie), le nom de Schelling y apparaît aussi rarement que celui de Kant, et il y est toujours signalé comme une étape entre Kant et Hegel, ou encore comme l'ultime étape avant Hegel. Il n'en est pas de même de Fichte, pour lequel on peut parler d'un véritable engouement de la part de Bakounine. Et si Schelling apparaît plus souvent sous la plume de Bakounine après 1840, c'est parce qu'il suit son enseignement à Berlin, sur lequel il exprimera d'ailleurs très vite de nettes réserves. En revanche, la première fois qu'il évoque la philosophie,

1. De son côté, Stankevitch ne cessera d'affirmer avec modestie que Bakounine surestime son rôle dans sa destinée, comme en témoigne l'une de ses dernières réponses à Bakounine que celui-ci cite dans sa lettre de 13 juin 1840.

2. Benoît P. Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, Paris, Marcel Rivière, 1950 ; voir les ch. II et III pour la période russe de Bakounine.

3. Contrairement à ce que soutient par exemple Henri Arvon dans *Bakounine, absolu et révolution*, ouvrage cité.

dans une lettre de juin 1834¹, Bakounine parle de son « éclat fallacieux », or cette période est précisément celle où il lit les poèmes schellingiens de Venivitinov.

Que Bakounine préfère Fichte à Schelling, cela n'a d'ailleurs rien d'étonnant si l'on considère que c'est en fait l'ensemble du cercle de Stankevitch, à commencer par son principal animateur, qui préfère se tourner vers Fichte et sa doctrine de la science plutôt que vers la philosophie de la nature de Schelling. Mais la manière dont les jeunes philosophes lisent ces auteurs importe davantage que ces auteurs eux-mêmes. Ce que les jeunes membres du cercle de Stankevitch retiennent de Fichte, ce n'est pas le défenseur de la Révolution française mais celui qui a entrepris de fonder une *Wissenschaftslehre*, une doctrine de la science, à partir de la seule identité du moi. Cette lecture de Fichte est orientée par le goût exclusif des membres du cercle pour les questions touchant à la pensée pure. Paradoxalement, dans un contexte où la philosophie est mal vue par le pouvoir, ces jeunes gens qui pratiquent la philosophie en marge de tout enseignement universitaire (mais qui s'y initient collectivement, ce qui les distingue de simples autodidactes) et se procurent à l'étranger des ouvrages parfois interdits en Russie, ne sont pas tant sensibles à la signification politique de l'œuvre de Fichte qu'à ce qu'elle a apparemment de plus éloigné de tout enjeu politique. Au point qu'on peut se demander si ce n'est pas le réalisme affiché de la *Naturphilosophie* qui tient les jeunes philosophes russes à l'écart du premier Schelling, alors que les considérations de Fichte sur le moi et le non-moi satisfont davantage leur penchant pour l'introspection et la vie intérieure. L'une des premières lettres de Bakounine à Stankevitch témoigne de ce penchant :

« Je sens que je ne trouverai pas dans le monde extérieur de quoi satisfaire ce dont j'ai besoin. Qu'est-ce qui peut satisfaire des désirs enflammés ? Se peut-il que ce soient des forces inanimées, des plaisirs bestiaux ? Non, je rejette tout cela, je veux des pensées et des sentiments, de la philosophie et de la poésie. »²

Auprès de ses amies, les sœurs Alexandra et Nathalie Beer, mais aussi auprès de ses propres sœurs, Varvara, Lioubov, Tatiana et Alexandra, Bakounine se livre à une propagande intensive en faveur de Fichte et ne cesse de vanter la richesse de la vie intérieure et la pauvreté d'une vie extérieure qui n'en serait pas la production. « En dehors de la vie spirituelle, il n'est pas de vie véritable³ », lance-t-il ainsi à Tatiana et Varvara.

Il est difficile de ne pas voir dans cette attitude philosophique une conséquence paradoxale de l'hostilité manifestée par le pouvoir russe envers l'enseignement, jugé dangereux, de la philosophie – à moins qu'elle ne soit tout simplement la preuve désespérante de l'efficacité des mesures répressives. Comment ne pas considérer, en effet, cette volonté délibérée de se tenir à l'écart de toute réalité extérieure (systématiquement dénigrée comme morte et vide), et à plus forte raison de la réalité sociale et politique de la Russie, comme l'acquiescement involontaire

1. Lettre du 20 juin 1834 à sa famille.

2. Lettre du 10 décembre 1835 à Stankevitch.

3. Lettre du 28 février 1836 à Tatiana et Varvara.

donné par ces jeunes philosophes, souvent issus de la noblesse russe, à la volonté du pouvoir impérial de voir l'élite intellectuelle abandonner toute idée de réforme politique ? L'hiver intellectuel et politique qui règne dans la Russie de Nicolas 1^{er} semble avoir détourné la jeunesse instruite de la réalité extérieure vers des considérations métaphysiques, sans lui faire vivre son engagement dans la philosophie comme une forme de dissidence. Si les sciences positives, la littérature et la musique connaissent sous le règne de ce tsar autoritaire des développements importants (Herzen parlera à leur propos d'émancipation intellectuelle, au sens d'un substitut intellectuel d'émancipation), en revanche la philosophie russe ne fleurira d'abord qu'à travers des figures émigrées.

Ce contexte politique difficile pour la philosophie et pour l'implication des élites intellectuelles dans des projets de réformes a pour principal effet de renforcer la situation d'exception qui est celle de la Russie sur le continent européen. La Russie est en effet l'un des rares États à ne pas avoir été soulevé par la tourmente révolutionnaire qui a déferlé depuis la France, et l'attitude du pouvoir impérial est de maintenir à tout prix le pays loin des influences délétères venues de l'ouest. Dans une telle configuration, il n'est peut-être pas étonnant que les jeunes membres du cercle de Stankevitch ne soient tout simplement pas en mesure de saisir les enjeux politiques qui sous-tendent des œuvres comme celles de Kant, Fichte ou Hegel, ni d'entendre les échos qu'elles renvoient à l'histoire contemporaine. Dans aucun des écrits russes de Bakounine, qu'il s'agisse de la correspondance, des notes personnelles ou des textes publiés, on ne trouve l'idée que la philosophie de l'un quelconque de ces auteurs aurait des implications politiques, sociales, ou s'inscrirait dans quelque mouvement historique d'émancipation. Mais il est vrai, on le verra, qu'à part quelques idées réactionnaires convenues, les textes de ces années n'expriment à peu près rien de politique.

2. Une philosophie à usage privé : Bakounine et Fichte

2.1. Fichte dans la correspondance des années 1835-1837

Cela posé, il est peut-être moins étonnant que ce ne soit pas l'histoire, la société ou la politique, mais son entourage privé, qui se propose au jeune Bakounine comme premier champ d'investigation philosophique. La nature de cet entourage mais aussi la place que Michel y occupe ne sont pas étrangers à l'intérêt exclusif que leur porte le jeune philosophe. Bien que la mère de Bakounine ait compté un frère parmi les insurgés de décembre 1825, Michel a en effet grandi dans un milieu forclus sur lui-même et il se remémorera longtemps le domaine de Premoukhino, auquel son père Alexandre a choisi de se consacrer après un mariage tardif et où Michel fait de fréquents séjours lorsqu'il n'est pas à Moscou, comme une sorte de paradis originel tenu soigneusement à l'abri des influences extérieures. Dans la famille Bakounine, Michel a de surcroît le statut d'aîné des enfants de sexe masculin, ce qui lui vaut d'exercer une influence manifeste non

seulement sur ses suivants immédiats (particulièrement sur Tatiana et Alexandra et dans une moindre mesure sur Pavel), mais aussi sur ses deux sœurs aînées (Varvara et Lioubov).

L'apprentissage philosophique de Bakounine se lit dans les longues lettres qu'il adresse aux sœurs Beer et à ses propres sœurs. Sa lecture de Fichte y est teintée d'une exaltation conforme à l'image que l'on peut se faire de la sentimentalité russe. Elle est en outre au service d'une célébration des relations fusionnelles qu'entretient ce cercle d'intimes. Lire cette correspondance et en tirer des enseignements sur les conceptions philosophiques du jeune Bakounine est un exercice délicat pour un lecteur qui appartient à l'Europe occidentale du début du XXI^{ème} siècle. Comment faire la part en effet de ce qui relève de l'expression exaltée mais presque convenue d'une sensibilité romantique et de ce qui correspond à un exposé philosophique ? Si l'on prend dans son ensemble la correspondance privée du jeune Bakounine, qui est alors un lecteur passionné de la poétesse allemande Bettina von Arnim, on peut avancer l'hypothèse que cette expression excessive et philosophante des sentiments constitue une sorte de code dans les relations entre Michel et son entourage, notamment féminin. On pourrait d'ailleurs émettre les mêmes réserves prudentes à propos de la relation entre Michel et sa jeune sœur Tatiana, relation supposée incestueuse par plusieurs commentateurs et biographes¹. Incite également à la prudence le reste de la correspondance de Bakounine, qui laisse supposer des relations épistolaires consistantes au cours de ces années 1835-1840, notamment avec Stankevitch, Herzen et Belinski, même si peu de lettres nous sont parvenues. Cette partie de sa correspondance nous montre en effet un Bakounine beaucoup moins exalté que dans les lettres qu'il envoie à ses sœurs et amies.

Si l'on observe ces quelques précautions, que nous enseigne la correspondance intime de Bakounine en Russie sur ses options philosophiques ? Quelles leçons tirer de cet exercice philosophie privée ? Essentiellement deux choses : d'une part la préoccupation exclusive du jeune Michel pour la dimension spirituelle de l'existence, y compris dans les relations interpersonnelles, d'autre part une tentative, inspirée de Fichte, pour bâtir une théorie de la liberté et de l'émancipation au sein de la famille.

La lettre que Bakounine écrit (en français) à Alexandra Beer au début du mois d'avril 1836 constitue une bonne illustration du premier de ces deux aspects. Bakounine, désireux de « manifester toute [sa] foi, toute [sa] philosophie pratique » et d'exposer son « monde intérieur » à sa correspondante, y affirme d'emblée l'identité de Dieu et de l'amour absolu et assigne comme destination à l'homme de faire tendre sa nature passionnée vers l'amour absolu et de suivre en cela l'exemple de Jésus-Christ. La passion est le lieu d'un déchirement, propre à l'humanité, entre l'amour et l'égoïsme, entre la divinité et l'animalité. « Il ne faut donc pas tuer la passion, mais la

1. Deux lettres de Bakounine peuvent laisser supposer une relation de cette nature : celle du 15 avril 1836 est effectivement débordante d'amour, mais Michel la conclut en demandant à sa sœur si elle a un amoureux ; celle du 4 juillet 1840, écrite sur le bateau qui emporte Michel vers l'Allemagne contient quant à elle cette phrase ambiguë, explicitement adressée à Tatiana : « les lois condamnent l'objet de mon amour », mais cette lettre était censée pouvoir être lue par toute la famille.

diriger, la purifier, en écartant de l'amour qui s'y trouve, l'égoïsme qui l'enchaîne», affirme Bakounine dans cette lettre, et c'est précisément la tâche de la philosophie que de procéder à cette ascèse de la passion au sein de la pensée, la religion assumant cette mission du côté du sentiment. C'est pourquoi « le contenu de la philosophie et de la religion est le même – les formes seulement sont différentes – car l'une a pour organe la pensée et l'autre le sentiment. » Malgré l'invocation du Christ, les conceptions qu'expose ici Bakounine ne sont pas orthodoxes (dans tous les sens du terme) puisqu'il estime dans le même temps que la religion du Christ « n'a pas encore eu lieu » et d'ajouter : « il paraît cependant qu'elle arrivera bientôt, et peut-être la philosophie allemande depuis Kant (Fichte, Schelling) jusqu'à Hegel en a été le précurseur. » Bakounine retient cependant du christianisme un certain éloge de la souffrance. Une lettre de la même époque enseigne ainsi que cette ascèse de la passion est douloureuse, au point qu'« aimer dans la souffrance, et souffrir dans l'amour – voilà le véritable bonheur, le seul bonheur digne de l'homme. »¹

Ce caractère purificateur de la souffrance, véritable serpent de mer de la correspondance du jeune Bakounine, ressurgira sous une forme dialectique comme travail du négatif dans l'article de 1842. Dans les lettres de 1836-1837, il s'articule à une philosophie du renoncement. Tendre vers Dieu, c'est tendre vers un amour absolu qui n'est relatif à rien d'extérieur, c'est accomplir sa vie intérieure, d'où le dénigrement des formes sociales de l'amour, amour de la patrie, de la science, de la famille, de Dieu même². Comme Michel l'écrit encore à Varvara le 15 décembre 1836, « il faut vivre dans l'absolu, il faut se délivrer de toutes ces conditions relatives qui nous enchaînent par des petites choses » et « vivre dans la vie absolue, c'est vivre dans Dieu. » Mais cette vie dans l'absolu implique aussi que soient combattues les tendances à l'égoïsme, propres à notre nature partiellement animale. Ce douloureux combat va jusqu'à la négation de l'individualité : « pour moi il n'y a qu'une sorte de réforme possible, qu'une seule voie de salut : c'est de tuer entièrement mon *moi* individuel. »³

Le deuxième temps de la lettre d'avril 1836 à Alexandra Beer expose la primauté de la vie intérieure sur la vie extérieure, un autre leitmotiv de ses écrits russes : « la vraie philosophie et la vraie religion doivent venir de l'intérieur de l'âme », et le devoir, qui ne vaut que comme « sentiment intérieur », consiste tout entier à « seconder l'amour, Dieu, de toute la force de sa volonté contre l'égoïsme de l'animal. » On trouve de semblables considérations, sur un mode plus personnel, dans une lettre à Tatiana :

« je ne suis pas fait pour une vie extérieure, pour le bonheur extérieur – et je n'en veux pas ; je suis content de mon sort ; ma vie est tout intérieure ; je ne suis pas hors de *moi*, je suis tout absorbé dans *moi* et ce n'est que ce *moi* qui me lie avec Dieu, et ce n'est que Dieu qui me lie avec tous les autres

1. Lettre du 26 mai 1836 à Nathalie Beer.

2. Lettre du 29 février 1836 à Tatiana et Varvara.

3. Lettre du 22 décembre 1836 à Varvara.

hommes – toute ma religion, tous mes devoirs sont dans mon *moi* ; je n'ai pas de religion, pas de devoirs extérieurs – je les reconnais pour nuls. »¹

Pour le Bakounine de cette époque, la vie extérieure ne peut tenir sa valeur que d'être produite par la vie intérieure. C'est en ce sens qu'il écrit que la vocation de l'homme consiste à exprimer à l'extérieur son monde intérieur², ou encore qu'il expose la dualité du monde extérieur, obstacle lorsqu'il est indépendant de la vie intérieure, mais divin lorsqu'il est produit par elle³. Ce rejet de la vie extérieure, qui s'apparente dans la correspondance à une fuite hors du monde présent (« la Terre n'est plus notre patrie, notre bonheur est céleste »⁴, écrit-il), sera paradoxalement l'un des fondements philosophiques des premiers combats de Bakounine au sein de sa famille, en particulier lorsqu'il s'agira de se soulever contre toute forme de devoir imposée de l'extérieur (à ses sœurs comme à sa propre personne).

2.2. Le fichtisme du jeune Bakounine

Si Bakounine estime « verser [son] âme » dans celle de ses correspondantes en leur faisant « part de toute [sa] vie intérieure »⁵, on reconnaît aisément derrière ces formules ronflantes l'influence du Fichte de *l'Initiation à la vie bienheureuse*, que Bakounine lit et traduit en compagnie de Stankevitch depuis la fin du mois de février 1836. Cet ouvrage, recueil de leçons tardivement professées par Fichte, est le dernier qui fut publié de son vivant. Il présente sa philosophie sous son jour le plus religieux. Pour autant, les commentateurs les plus récents de l'œuvre de Fichte ont montré que *l'Initiation à la vie bienheureuse* ne représentait pas nécessairement un infléchissement religieux de la pensée fichtéenne mais peut-être son point d'aboutissement⁶. Même si l'on peut songer que Bakounine a été attiré par cet ouvrage de Fichte en raison de sa propre quête d'absolu, on peut tout aussi bien avancer que c'est la forme religieuse que revêt dans cet ouvrage la philosophie de Fichte qui confère cette coloration aux conceptions philosophiques que développe alors Bakounine. Un parcours de *l'Initiation à la vie bienheureuse* permet de repérer ce qu'il lui emprunte, mais aussi les infléchissements qui lui sont propres.

Bakounine retient de Fichte l'identité entre vie et amour, affirmée dès l'ouverture de la première des onze leçons qui composent *l'Initiation*, mais aussi la distinction, qui apparaît dans la même leçon, entre une vie apparente, qui correspond à la dimension égoïste de l'amour, et une vie véritable qui consiste dans l'anéantissement de l'amour pour notre moi. A l'instar de Fichte qui l'affirme dans la huitième leçon de *l'Initiation*, Bakounine considère d'ailleurs cet anéantissement de l'égoïsme comme la véritable liberté, celle dans laquelle la volonté de notre

1. Lettre à Tatiana du 20 avril 1836 (Bakounine souligne).

2. Lettre à ses frères du 11 septembre 1836.

3. Lettre à ses sœurs du 11 février 1837.

4. Lettre à ses sœurs du 10 août 1836.

5. Lettre aux sœurs Beer du 7 mai 1836.

6. Voir en particulier Jean-Christophe Godard, *La philosophie fichtéenne de la vie – Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999.

moi se confond avec celle de Dieu : « le plus grand degré de la liberté, n'est rien autre chose que l'identité de la volonté humaine avec celle de Dieu. »¹ On trouve également chez les deux auteurs l'affirmation selon laquelle ces conceptions philosophiques correspondent à l'enseignement véritable du christianisme : dans la sixième leçon de *l'Initiation*, Fichte tentait ainsi de montrer qu'il était possible de retrouver, à partir de l'Évangile de Jean, la doctrine immédiate de Jésus. Par ailleurs, l'idée exprimée par Bakounine dans la lettre d'avril 1836 selon laquelle philosophie et religion accomplissent une même mission, la première du côté de la pensée, la seconde du côté du sentiment, peut se prévaloir des remarques de Fichte dans la cinquième leçon de *l'Initiation* sur les cinq types possibles de conception du monde, depuis l'attitude naturelle, qui attribue au monde extérieur une réalité pleine et entière, jusqu'à l'attitude scientifique (au sens où chez Fichte il y a une doctrine de la science), en passant par l'attitude morale (elle-même divisée entre la morale ordinaire, celle du devoir, et la morale véritable) et l'attitude religieuse.

C'est toutefois en matière religieuse que Bakounine s'écarte le plus sensiblement de l'orthodoxie fichtéenne, s'il en est une. Si la destination de l'homme, ainsi que l'enseigne Fichte dans la première de ses *Conférences sur la destination du savant*, est de tendre indéfiniment vers Dieu, de s'identifier toujours davantage à Dieu, de devenir Dieu sans pour autant jamais parvenir à ce but, on trouve chez Bakounine une divinisation directe de l'amour : c'est l'amour qui est lui-même divin, alors que Fichte, dans la dixième leçon de *l'Initiation*, affirmait simplement que l'amour introduisait à Dieu. La seule manière, selon Bakounine, de tendre vers l'homme-Dieu, c'est de devenir tout amour. Qui plus est, on ne retrouve pas chez lui cette idée de progrès asymptotique qui constitue la destination de l'homme. Il est plutôt question dans la correspondance des années 1836-37 d'anticiper sur cette destination, de s'y établir et de tenter de s'y maintenir. En ce sens, on pourrait soutenir que Bakounine, davantage que Fichte (qui se prémunit d'ailleurs de cette accusation dans la troisième leçon de *l'Initiation*), est un mystique : plus qu'un idéaliste, quelqu'un qui vit d'emblée dans un état idéal². Cette distinction pourrait aussi bien s'appliquer au Bakounine de la maturité, à qui importe tout autant ce pour quoi il se bat que l'anticipation du but poursuivi. Dès la correspondance de jeunesse, Bakounine fait montre d'une attitude explicitement religieuse. C'est ainsi qu'il peut dire de ce monde extérieur qui découle de la vie intérieure qu'il est « celui dans lequel [il] cherche l'expression de ces sentiments, de ces idées qui constituent [sa] religion, toutes [ses] croyances. »³ Vivre dans l'amour, ce n'est pas tendre vers Dieu, c'est directement mener une vie divine. Le statut différent que se voit accordé la souffrance chez Fichte et le jeune Bakounine est ici exemplaire : à la fin des *Conférences sur la destination du savant* (que Bakounine a lues en compagnie de Stankevitch en même temps que *l'Initiation à la vie*

1. Lettre à ses sœurs du 24 avril 1837.

2. On pourrait reprendre à ce propos la distinction proposée par Robert Musil dans *L'homme sans qualités* entre la vie-pour et la vie-dans (trad. Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, t. II p. 776-782, 1995) dans un chapitre ironiquement intitulé « Pourquoi les hommes, à être bons, beaux et véridiques, préfèrent simplement vouloir l'être. »

3. Lettre du 24 avril 1837 à ses sœurs.

bienheureuse)¹, Fichte accorde en effet un rôle positif à la souffrance, mais il inscrit cette positivité dans le mouvement de perfectionnement et de culture qui constitue la destination de l'homme. C'est en effet la douleur du besoin qui pousse les hommes à agir et à se perfectionner, à développer des sciences et des arts (la fin des *Conférences* est dirigée contre le premier *Discours* de Rousseau). Pour le Bakounine de cette époque au contraire, la souffrance ne joue pas tant un rôle qu'elle n'est elle-même le résultat d'une ascèse, d'une résistance au monde extérieur auquel on tâche d'imposer sa vie intérieure. Il faudra attendre la lecture intensive de Hegel pour que la souffrance, comme figure de négativité, se voit attribuée une fonction dialectique.

Mais dans la mesure même où Bakounine prétend vivre dans l'idéal et non simplement y aspirer, la correspondance qu'il entretient avec son cercle d'amies intimes au cours des années 1836-37 ne se résume pas à une récupération, ou au mieux à une adaptation de Fichte : elle possède cette originalité irréductible de se prendre le plus souvent elle-même pour objet, comme une manifestation de cette philosophie de l'amour absolu que le jeune philosophe expose au printemps 1836 et qu'il semble conserver intégralement au moins jusqu'à ce qu'il se mette à lire assidûment Hegel au cours de l'été 1837. Sur le fond de cette philosophie de l'amour, les lettres philosophiques ne peuvent être que des lettres d'amour, et les lettres d'amour que des lettres philosophiques. On trouve en effet dans la correspondance privée d'interminables développements où le jeune Michel célèbre et analyse l'amour qu'il porte à ses sœurs et à ses amies Beer comme des moments de cette vie dans l'absolu qui constitue l'horizon de ses conceptions philosophiques d'alors. Cette caractéristique de la correspondance privée a quelque chose de déroutant : d'un côté, il semble délicat de dédaigner ces considérations sur l'amour, nourries des théories philosophiques dont Bakounine fait alors son miel, d'un autre côté, leur caractère à la fois intime et conventionnel rend leur interprétation délicate (et, faut-il l'avouer, leur lecture quelque peu ennuyeuse). Conformément à la vie tout intérieure qu'il prétend alors mener, les relations qu'il entretient avec son cercle d'intimes ne se présentent pas comme des relations extérieures, mais relèvent au contraire « de l'harmonie des âmes qui se sont comprises et qui se sont aimées. »² Inversement, le moindre nuage sur une amitié est immédiatement interprété par Michel en termes de dégradation de la passion en égoïsme, de passage de la vie intérieure à la vie extérieure, de dédain pour la divinité au profit de l'animalité³.

2.3. Fichte et les premiers combats de Bakounine

Malgré le ton exalté de la correspondance et l'affirmation renouvelée du caractère satisfaisant de cette relation purement psychique entre Michel et son entourage féminin, il convient de s'attarder sur quelques notes dissonantes qui apparaissent à la lecture de ces lettres. Les disputes,

1. Voir les lettres du 29 février et du 8 mars 1836 à ses sœurs, à qui il rend compte de ces lectures.

2. Lettre du 24 mai 1836 aux sœurs Beer.

3. Voir la lettre particulièrement blessante qu'il adresse en août 1836 à Alexandra Beer où il l'accuse de s'être « dégradée », ce qui n'empêchera pas une réconciliation générale quelques mois plus tard.

suivies de réconciliations, avec ses sœurs ou avec les sœurs Beer expriment sans doute les espoirs excessifs que Michel place dans ces relations en lesquelles il ne voit rien moins que le « monde moral. »¹ Mais derrière la dénonciation des petites gens du monde extérieur qui empêcheraient le développement harmonieux de la vie intérieure, on sent poindre une remise en cause plus fondamentale, celle du monde fermé de Premoukhino, celle du cercle clos sur lui-même que constitue l'entourage privé et dans lequel, à bien y regarder, Michel finit par étouffer. Cette remise en cause ne cesse en fait de monter au cours des années 1836-40, à mesure que le jeune Bakounine nourrit des projets de départ pour l'Allemagne, et elle n'épargnera ni la correspondance passionnée qu'il entretenait avec son entourage, ni la philosophie de l'amour absolu qu'il y développait.

Pour l'heure, c'est encore armé de cette philosophie que Bakounine livre ses premiers combats et élabore la version primitive d'une philosophie de l'émancipation². Les appels que l'on trouve dans sa correspondance des années 1836-37 à vivre dans l'absolu s'accompagnent, on l'a vu, de rejets radicaux des devoirs extérieurs et des contraintes qu'ils imposent à la vie intérieure. Avec de semblables conceptions, Michel ne devait pas tarder à se heurter à ses parents, non seulement pour défendre sa propre cause, mais aussi pour plaider celle de ses sœurs. Défendre sa propre cause, cela signifie d'abord pour le jeune Bakounine justifier auprès de ses parents son engouement pour la philosophie et son abandon de la carrière militaire à laquelle ils l'avaient destiné. Sa conversion à la vie intérieure, qu'il évoque en février 1836 avec ses sœurs, signifie d'emblée une rupture avec ses parents, dont Michel s'estime « détaché à jamais », voire avec la société tout entière, dont son père lui a enjoint de respecter les règles : « que m'importe l'existence de cette société ? Qu'elle vienne à s'écrouler, et je ne ferais pas un seul pas pour la soutenir ! » Face au désir du jeune Bakounine de se fondre dans l'absolu, le monde extérieur, celui des parents et de la société qu'ils représentent, apparaît comme un monde d'obstacles à surmonter pour que s'épanouisse la vie intérieure. La révolte contre le monde extérieur au nom de la vie intérieure est développée dans la lettre qu'il adresse le 8 juillet 1837 aux sœurs Beer : Bakounine y évoque sa « très chère volonté, [qu'il est] parvenu à incliner devant l'Absolu, mais qui ne veut se soumettre et ne se soumettra jamais à aucune autre considération » et il ajoute : « mon premier soin est d'être absolument libre partout ; cela m'est indispensable pour être quelque chose de bon, car aussitôt que je me sens un peu lié, et dès que je suis lié adieu le calme Divin, et bonjour les tempêtes et les révolutions. » Le projet d'un départ pour Berlin (évoqué dès avril 1836 mais plusieurs fois différé), s'il obéit à un désir de cueillir la philosophie allemande à sa source, couvre également un rejet de l'autorité parentale, un désir de fuite loin de l'univers familial et de cette Russie dont « l'absence de vie est le dénominateur commun. »³

1. Lettre du 10 août 1836 à ses sœurs Alexandra et Tatiana.

2. Ce point est négligé par l'article d'Alexandre Bourmeyster, *Le jeune Bakounine, premiers combats* in Jacques Catteau (dir.), *Bakounine, combats et débats*, Paris, Institut d'Etudes Slaves, 1979, p. 61-71

3. Lettre à Stankevitch du 10 décembre 1835.

Mais Michel doit d'abord concilier sa propre émancipation avec celle de ses sœurs, et dans plusieurs lettres, il estime que la nécessité où il se trouve d'œuvrer pour elles, en s'opposant à leurs parents, retarde son départ pour l'Allemagne¹. Dès 1833, Michel avait pris la défense de sa sœur Lioubov contre ses parents qui voulaient lui imposer une union avec un époux de leur choix. L'idylle qui s'amorce entre Lioubov et Stankevitch au cours de l'année 1836, et les projets d'union qu'elle alimente, a évidemment sa préférence, mais le décès de sa sœur, en août 1838, précédant de deux ans celui de Stankevitch, réduira cet espoir à néant. L'influence qu'il exerce sur ses sœurs ne cesse depuis lors d'être une pomme de discorde entre Michel et ses parents. On en trouve notamment une trace dans la lettre qu'il adresse à son père le 15 décembre 1837, dans laquelle il explicite son double refus d'une carrière militaire et d'une carrière de fonctionnaire (en dissociant amour filial et obéissance aveugle aux décrets paternels) et qui est également l'occasion pour lui de développer ses idées sur le mariage. A la fin de l'année 1837, le jeune Bakounine entreprend en effet de plaider la cause de sa sœur Varvara, qui tente de se séparer de son époux malgré les avertissements de ses parents (et malgré la législation russe d'alors). Après avoir insisté sur le fait que le mariage devait reposer sur l'amour des époux, et non sur un arrangement entre leurs familles respectives, Michel développe sa philosophie de l'amour dans le sens d'une philosophie de la liberté. L'amour n'est possible qu'entre deux personnes qui se reconnaissent réciproquement comme libres. Lorsqu'il sera contraint du fond de sa prison, en 1851, de faire un bilan de son existence passée, cette soif de liberté sera d'ailleurs le principal élément de continuité qu'il fournira pour donner une cohérence à son parcours :

« Chercher mon bonheur dans le bonheur d'autrui, ma dignité personnelle dans la dignité de tous ceux qui m'entouraient, être libre dans la liberté des autres, voilà tout mon credo, l'aspiration de toute ma vie. »²

Au cours de ses années russes, et tout particulièrement dans sa période fichtéenne, Bakounine va dessiner à plusieurs reprises, dans ce cadre familial, l'esquisse d'une philosophie de l'émancipation qui emprunte non plus à *l'Initiation à la vie bienheureuse*, mais à l'autre ouvrage de Fichte qu'il a lu et traduit passionnément en compagnie de Stankevitch au début de l'année 1836, les *Conférences sur la destination du savant*. Schématiquement, on peut dire que la philosophie de l'amour absolu développée par Bakounine au moins jusqu'en 1837 découle de *l'Initiation* et que sa philosophie de l'émancipation emprunte aux *Conférences*. L'un des ouvrages correspondrait dès lors au versant mystique de Bakounine et l'autre à son versant critique. Une telle distinction est évidemment sommaire puisque la première des *Conférences* insistait déjà sur la destination de l'homme qui consiste à tendre vers l'harmonie avec soi-même, ce penchant constituant pour Fichte l'instinct le plus élevé de l'homme. Mais c'est dans la deuxième *Conférence* que Bakounine va trouver les formules les plus frappantes en faveur de ses combats d'émancipation, d'abord personnelle et familiale.

1. Voir notamment la lettre du 13 mai 1839 à Stankevitch.

2. Michel Bakounine, *Confession*, traduit du russe par Paulette Brupbacher, Paris, P.U.F., 1974, p. 125.

Aucun commentateur n'a souligné l'influence durable qu'avait pu avoir sur Bakounine cette lecture précoce des *Conférences sur la destination du savant*. D'une manière générale, la pratique intensive de Fichte par Bakounine, au prétexte qu'elle est partagée par l'ensemble du cercle de Stankevitch, n'est lue que comme un enthousiasme passager, bientôt supplantée par l'influence prédominante et durable de Hegel à partir de 1837 sur l'ensemble du cercle. Il n'est pas impossible que le moindre prestige de Fichte ait joué un rôle chez certains commentateurs soucieux de revaloriser la dimension théorique de l'œuvre de Bakounine (les mêmes citent souvent la phrase tardive d'Engels sur Bakounine, celui qu'il « faut respecter » parce qu'il « a compris Hegel. ») Ce qui est plus étonnant, c'est que les commentateurs qui mentionnent l'influence de Fichte sur le jeune Bakounine mentionnent exclusivement les acquis tirés de *l'Initiation à la vie bienheureuse*, qui confèrent sa coloration mystique à la correspondance des années 1836-37, mais jamais ceux des *Conférences*, dont l'influence apparaît pourtant au moins aussi durable que celle des lectures hégéliennes¹.

Certes, lorsqu'il commence à faire usage de formulations fichtéennes pour se lancer dans des considérations sur l'émancipation, la lecture de Bakounine est encore biaisée par le contexte dans lequel elle s'inscrit. C'est sans doute ce qui lui fait manquer, ou dédaigner, les enjeux politiques de la deuxième des *Conférences*, où la philosophie fichtéenne de la liberté est directement mise en rapport avec des considérations sur la société et l'Etat (et même sur la disparition de l'Etat comme idéal asymptotique assigné à l'humaine société). Des différents ouvrages de Fichte, les *Conférences* sont celui où l'orientation sociale est la plus marquée (ainsi l'existence hors de la société, admise par les *Considérations visant à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, y est explicitement déclarée impossible) : le point de départ, ce n'est plus la pure identité à soi du sujet, mais une pluralité sociale, et le point d'arrivée n'est plus la société en tant qu'ensemble de relations entre des individus se rapportant les uns aux autres par ce qu'ils ont d'identique, mais une unité qui constitue l'horizon assigné à la société.

Bakounine a cependant retenu de cette partie de l'ouvrage de Fichte un certain nombre d'idées-forces qui mettent directement en relation une philosophie de la liberté et des perspectives d'émancipation. Le changement de perspective qui s'opère chez Fichte entre les *Considérations* et les *Conférences*, était commandé par la tension entre le Moi absolu (définie par la pure identité à soi) et le Moi fini (qui est ce qu'il est en fonction de choses extérieures : il a des représentations et des sentiments qui sont autant de modifications), tension qui ne peut être résolue que par une modification des objets extérieurs, afin de les rendre conformes à nos concepts nécessaires. Seulement, parmi les représentations qui me viennent de l'extérieur, il en est une particulière, celle de l'existence d'autres êtres raisonnables. Cette existence ne se livre que par signes qui sont à interpréter, et ce qui fonde cette interprétation, ce n'est rien d'autre que le devoir que nous nous faisons de trouver l'accord parfait avec nous-mêmes. Ce devoir, dont la première

1. C'est notamment le cas de Benoît Hepner, qui semble au demeurant peu à l'aise avec la philosophie de Fichte.

Conférence enseigne qu'il constitue l'une des tendances fondamentales de l'individu humain, exige que nous trouvions dans le non-moi une expression des concepts qui résident dans le Moi. De ce point de vue, la représentation de l'existence d'autrui réveille la même exigence que toute autre représentation a priori, celle d'une modification du non-moi pour le mettre en accord avec ces représentations nécessaires. En somme, le besoin de reconnaître son semblable découle de la même tendance à l'identité à soi. La satisfaction de ce besoin de reconnaissance ne peut pas, s'agissant d'autres êtres raisonnables, être de l'ordre d'une production, comme c'était le cas s'agissant des objets inertes ; elle ne peut être que le fait d'une action réciproque de causalités libres, seul moyen d'attester hors de moi l'existence d'autres moi, ce qui n'est possible qu'à condition d'entrer en société. De là découlent des formules que Bakounine ne va tarder à faire siennes et qui esquissent une conception de la liberté comme processus de libération et d'émancipation. Fichte affirme ainsi, dans la deuxième *Conférence*, que « seul est libre celui qui veut rendre libre tout ce qui l'entoure, et le rend libre en fait par une certaine influence dont on n'a pas toujours remarqué l'origine. Sous son regard, nous respirons plus librement ; nous ne sentons rien qui nous opprime. »¹ C'est une formulation proche qu'emploie Bakounine pour dépeindre à ses correspondantes l'atmosphère qui règne dans le domaine familial :

« L'air de Premoukhino m'est insalubre; je m'y sens toujours et plus bête et plus étroit, et moins libre et moins heureux. Il y a toujours quelque chose qui pèse sur moi, qui m'affaisse ; j'y suis moins capable que partout de cette sublime contemplation de la vérité, de cette sphère d'Amour Absolu, où l'on se sent si libre, si digne de porter le nom d'homme, où l'on respire si librement, où l'on est si parfaitement heureux. »²

Sans doute convient-il de distinguer, dans la philosophie de la liberté que développe alors Bakounine, entre ce qu'il désigne lui-même comme la liberté extérieure et la liberté intérieure. D'une manière à première vue surprenante, Bakounine déclare ainsi à ses correspondantes que « la liberté des actions extérieures [...] est la seule liberté réelle, [elle] est la condition inévitable de la vie individuelle, pleine, entière, identique avec le règne de Dieu, qui doit être votre partage. » Cette liberté extérieure est en effet « la seule réalité de l'homme ; sans elle l'homme ne peut pas se réaliser, il ne peut pas remplir sa mission ; en la soumettant à des devoirs extérieurs, à ces misérables productions du bon sens et de l'irréligion, vous perdriez votre titre d'homme, vous perdriez le droit et la possibilité de vivre dans le Royaume Divin. »³ Si Bakounine considère cette liberté comme « la seule liberté réelle », c'est parce qu'elle est cette forme de liberté qui consiste dans l'absence de contrainte extérieure. En revanche, la liberté intérieure, celle qui consiste à faire coïncider sa volonté avec celle de Dieu, n'a ni le caractère de réalité, ni le caractère négatif de la liberté extérieure qui en est la condition. Son principal produit, c'est l'amour, celui qui naît de la purification des passions et de l'élimination de l'égoïsme. Et de ce côté, on trouve à nouveau des formules qui rappellent le

1. Fichte, *Conférences sur la destination du savant*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, p. 52.

2. Lettre aux sœurs Beer du 24 juin 1837.

3. Lettre du 8 juillet 1837 aux sœurs Beer

Fichte des *Conférences*, ainsi à l'automne 1836 lorsque Michel représente aux sœurs Beer que « le bonheur d'un autre est la principale condition de votre bonheur à vous. » A cette époque, Bakounine intervient auprès de ses amies, qui vivent sous le joug tyrannique de leur mère, pour les dissuader d'entrer au couvent, et c'est à ce propos qu'il s'exclame :

« Qu'est-ce qu'il y a de plus absurde que le couvent ? Qu'est-ce qu'il y a de plus absurde que l'attente d'une révolution intérieure à cause d'un changement extérieur ? Qu'est-ce qu'il y a de plus infâme que cet esclavage volontaire dans le premier moment et involontaire tout le reste de la vie ; l'homme n'est homme que lorsqu'il est libre de ses actions individuelles – une fois cette liberté perdue, l'humanité est perdue en même temps. »¹

Ce qui semblait enveloppé dans les déclarations de Fichte citées plus haut se retrouve ainsi sous une forme développée dans les considérations sur la liberté qu'expose le jeune Bakounine sur la liberté : seul est effectivement libre, au sens d'une liberté intérieure, celui qui veut rendre libre tout ce qui l'entoure car en cela, sa volonté coïncide avec celle de Dieu et il est tout amour pour ses semblables chez qui il suscite une même communion dans l'amour absolu. Et si, sous le regard de celui qui veut nous rendre libre, nous « respirons plus librement » et « ne sentons rien qui nous opprime », c'est que celui-ci, par la liberté extérieure qu'il nous accorde, permet à notre vie intérieure de s'épanouir dans l'amour absolu et de devenir ainsi de plus en plus libre.

L'un des traits remarquables de cette lecture de Fichte, c'est qu'elle perdure après la conversion de Bakounine au hégélianisme au cours de l'été 1837. Lorsqu'on connaît le penchant de Bakounine pour les expressions extrêmes et les choix les plus radicaux, cette persistance de la référence fichtéenne n'en est que plus frappante. C'est d'abord à la figure de Fichte que la correspondance privée de Bakounine continue de démontrer une certaine affection. Ainsi, à la fin du mois de février 1840, alors qu'il est sur le point de partir pour l'Allemagne avec l'objectif explicite d'y approfondir sa connaissance de Hegel, il se lance, auprès des sœurs Beer, dans un éloge de Fichte, dont il lit alors une biographie et qu'il considère comme un véritable héros. Mais surtout, à la même période, alors en plein conflit avec ses parents à propos de son départ pour Berlin, il revient explicitement sur cette double dimension dans laquelle se déploie la liberté humaine. En l'occurrence, alors qu'il évoque avec amertume la figure de son père (« Je n'ai plus de père, mes sœurs. Vous et nos frères formez ma famille »), c'est sur les obstacles qui pèsent sur le développement de la liberté qu'il insiste alors : « l'être humain ne peut librement respirer que dans un milieu humain ; l'atmosphère de l'être humain est pure, libre, pénétrée de l'idée de la sainteté et de l'éternité, et elle exerce une influence bénéfique grâce à son contact immédiat. » Bakounine déplore au contraire, dans la vie familiale, « l'absence de tout humanisme de toute sainteté, de tout amour qui constitue le début et la fin de notre vie patriarcale corrompue »², sans

1. Lettre du 22 décembre 1836 à Varvara.

2. Lettre du 7 décembre 1839 à Alexandra et Tatiana. C'est dans ce même état d'esprit que Bakounine décrit le 11 février 1840 à Stankevitch la manière dont ses élans idéaux ont été brisés dans la mesquinerie familiale.

qu'il soit possible de savoir si c'est au patriarcat en tant que tel que cette lettre s'en prend ou simplement à la version corrompue qu'incarne la famille Bakounine.

3. Un jeune hégélien de droite ?

3.1. La conversion au hégélianisme

La présence massive de références fichtéennes dans la correspondance privée de Bakounine ne doit cependant pas occulter l'influence hégélienne qui prend très nettement le relais au cours de l'année 1837. Cette influence est en effet plus nette puisqu'elle se manifeste dans les deux textes que Bakounine publie en Russie. Il s'agit d'abord, en mars 1838, d'un *Avant-propos du traducteur aux Discours du gymnase* de Hegel¹, puis de la première moitié d'un article, *De la philosophie*, rédigée au cours de l'été 1839 et qui parut en 1840 alors que Bakounine était déjà en Allemagne. On dispose également de la deuxième partie de cet article (qui devait en compter trois), rédigée par Bakounine à la fin de l'année 1839 mais jamais publiée. Pour autant, ces publications hégéliennes ne doivent pas non plus donner l'impression que Bakounine serait fichtéen dans la correspondance privée et hégélien dans ce qu'il publie. Car c'est d'abord la correspondance qui porte les traces de sa conversion progressive à Hegel. Avant mai 1837, les références à Hegel dans la correspondance de Bakounine sont rares et toujours très allusives, comme si comptait avant tout dans Hegel le fait qu'il soit le plus récent des grands philosophes allemands. En mai 1837, Bakounine signale à ses sœurs qu'il se met à la lecture de Hegel, mais c'est surtout lors de son séjour dans le domaine familial de Premoukhino, au cours de l'été 1837, qu'il se livre à cette tâche, comme en témoignent les nombreuses notes de lecture qui nous sont parvenues.

Si l'on s'en tient à ces notes, les lectures hégéliennes de Bakounine semblent avoir décrit le parcours suivant. Bakounine lit d'abord l'introduction de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* dont il en retient d'une part la défense par Hegel, dans le § 6, de la déclaration de l'avant-propos des *Principes de la philosophie du droit* (« ce qui est rationnel est effectif et ce qui est effectif est rationnel »), et d'autre part l'analyse proposée par le § 7 de l'action dissolvante de la Réforme au XVI^e siècle. Dans un second temps, la lecture de l'*Encyclopédie* se poursuit avec la lecture de la deuxième partie de ce manuel, consacrée à la philosophie de la nature. En 1838, c'est au tour de la première partie, sur la logique, et des paragraphes sur la philosophie de l'histoire (qui concluent la section sur l'esprit objectif). Enfin en 1839, Bakounine revient sur le passage de la nature à l'Esprit qui conclut la deuxième partie de l'ouvrage². Cette lecture de l'*Encyclopédie* alterne avec la lecture d'autres ouvrages de Hegel : ainsi la *Phénoménologie de l'Esprit* dont il lit au moins la partie sur la certitude sensible à l'automne 1837, les *Leçons sur la philosophie de la religion*, lues à cette même

1. Les cinq *Discours du gymnase* de Hegel ont été publiés par Bernard Bourgeois dans le recueil Hegel, *Textes pédagogiques*, Paris, Vrin, 1978, p. 77-130.

2. Manifestement, Bakounine avait à sa disposition une édition de l'*Encyclopédie* qui contenait les remarques mais pas les additifs. Voir Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970.

période et dans lesquelles il retrouve l'insistance de Hegel sur la séparation intervenue avec la Réforme entre religion et philosophie (la tâche de la philosophie étant de restaurer la véritable doctrine chrétienne) et enfin à l'automne 1838 les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* dans lesquelles il s'intéresse au chapitre sur les philosophies hellénistiques. Cette liste n'est sans doute pas exhaustive, elle s'appuie uniquement celles des notes prises par Bakounine qui nous sont parvenues. Elle doit en outre être complétée par les lectures annexes de Bakounine qui souvent complètent cette culture hégélienne : c'est ainsi qu'il prend des notes sur les ouvrages de disciples de Hegel, défendant leur maître (la *Philosophie de notre temps* de Schaller, ou encore de Marheineke les *Principes de la dogmatique chrétienne comme science*) ou développant telle partie de sa philosophie (ainsi de la *Psychologie, ou science de l'esprit subjectif* de Rosenkranz).

Dans les premières lettres où il invoquait le nom de Hegel, Bakounine recherchait chez cet auteur des confirmations extérieures à ses propres conceptions philosophiques dérivées de Fichte, un peu comme si leur commune appartenance à la philosophie allemande assurait une certaine convergence du sens profond de leurs analyses philosophiques. Ainsi, le 20 février 1837, exposant à ses sœurs ses conceptions en matière d'éducation, il distingue trois âges dans le développement de l'individu : la vie instinctive de l'habitude, l'âge du sentiment (qui correspond à une intelligence n'ayant pas encore conscience d'elle-même) et la période de la pensée et de l'amour absolu (où l'intelligence est parvenue à la conscience d'elle-même). Aux deux premiers âges correspond, dans la manière dont Bakounine voit alors les choses, une éducation extérieure qui est la tâche des femmes. En revanche, ce que je n'ose appeler le troisième âge requiert que l'individu quitte le foyer, et c'est Hegel qui est mis à contribution pour défendre cette idée : « l'harmonie qu'on emporte de la maison n'est pas encore la véritable harmonie, il faut qu'elle subisse des contradictions, des orages, des luttes terribles pour se détruire, pour faire souffrir l'homme, et pour l'obliger à la réhabiliter par la pensée. »¹ Bakounine juxtapose ainsi dans cette lettre des considérations dérivées de Fichte, pour tout ce qui concerne la succession des âges de l'habitude (assimilée au règne de l'égoïsme), du sentiment et de la pensée², et des développements explicitement empruntés à Hegel. Toutefois, comme ce sera le cas pour l'essentiel de son hégélianisme en Russie, Bakounine ne sort guère des problématiques qui sont les siennes depuis qu'il s'est lancé dans l'étude de la philosophie, à savoir celles de l'harmonie du sujet avec lui-même dans l'amour absolu. Il est particulièrement frappant que Bakounine mentionne le passage, essentiel chez Hegel, de l'individu hors de la sphère de la famille, mais qu'il n'en tire en fait les conséquences ultimes que quelques années plus tard, lorsque cette question sera vécue par lui sur

1. On peut rapprocher cette déclaration du troisième *Discours au gymnase* de Hegel, que Bakounine traduira en 1838 : dans la famille, l'enfant « a une valeur propre parce qu'il est l'enfant. [...] Par contre, dans le monde, l'homme vaut par ce qu'il fait. » (*Textes pédagogiques*, édition citée, p. 108).

2. Voir la lettre à Varvara du 22 décembre 1836 qui s'essaie également à quelques conseils d'éducation. Il n'est pas certain que ces conseils soient dérivés directement de Fichte, dont la philosophie de l'éducation se trouve développée dans des ouvrages que Bakounine n'a peut-être pas lus. En revanche, le primat de la morale sur la connaissance dans l'éducation s'inscrit dans la postérité de Kant et de Fichte. Voir à ce propos Luc Vincenti, *Education et liberté. Kant et Fichte*, Paris, P.U.F., « Philosophies », 1992.

un plan existentiel. En février 1837, Bakounine décrit ainsi le terme de ce développement de l'individu :

« Une fois que la pensée est entrée dans ses droits, une fois qu'elle a réfléchi sur les ruines de l'harmonie et du bonheur passé, l'homme devient véritablement homme, il rebâtit plus beau et plus sublime le temple divin que les orages avaient détruit ; ce temple de l'Amour absolu ne craindra plus les orages car il a passé par tous les degrés de son développement. »

Dès lors que Bakounine lit Hegel d'une manière plus assidue, le ton de ses développements philosophiques s'en trouve cependant transformé : la terminologie fichtéenne tend progressivement à s'effacer et on peut observer avec amusement la progression d'une cohorte de concepts hégéliens dans la correspondance. Dès le mois de juillet 1837, Michel s'approprie le vocabulaire de l'Esprit, professe une forme de panthéisme, s'intéresse au développement immanent de la conscience à partir de l'immédiateté sensible, commence à penser les souffrances en termes de contradictions et de nécessaire réconciliation, cherche à poser les rapports entre l'individu et l'universel, définit le philosophe comme celui qui néglige la contingence et s'intéresse à la réalité entendue comme *Wirklichkeit*, comme effectivité. Il est intéressant à cet égard de comparer ce que Bakounine écrivait dans sa lettre du 20 février 1837 à ses sœurs sur les différents âges qui jalonnaient selon lui le développement de l'humanité en l'homme et le développement qu'il assigne à la conscience le 6 avril 1838 dans une lettre en russe aux sœurs Beer : la triade conceptuelle mobilisée n'est plus celle de l'habitude, du sentiment et de la pensée, mais celle du sentiment (qui semble correspondre à la certitude sensible telle qu'elle est analysée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*), de la raison (qui renvoie en fait à la pensée d'entendement) et de l'intellect (qui réconcilie sentiment et raison mais s'apparente à ce que Hegel désigne comme raison). Entre ces trois facultés, il n'y a pas tant une séparation sur un plan diachronique qu'un enchaînement de type dialectique : ce que l'on traduit chez Bakounine par raison, mais qui correspond chez Hegel à l'entendement, représente le moment de négation de l'immédiateté sensible.

Au printemps 1838, au moment où Bakounine publie son premier texte philosophique, cet avant-propos du traducteur aux *Discours du gymnase* de Hegel, il semble ainsi avoir achevé sa conversion au hégélianisme. Il est toutefois difficile d'évaluer la profondeur de cette conversion, tant Bakounine semble souvent traduire en termes hégéliens des problématiques auparavant posées en termes fichtéens. La correspondance privée semble ainsi doublement altérée. D'un côté, la prolifération des concepts hégéliens affecte les lettres de Bakounine d'une plus grande sobriété, d'une plus grande technicité philosophique : alors que Fichte était souvent repris mais jamais cité, Hegel, lui, l'est très longuement¹, et l'on voit même certaines lettres se risquer à

1. Voir par exemple un passage sur la négativité dans une lettre à Varvara du 16 septembre 1838 qui fait songer à la remarque au § 60 de l'*Encyclopédie* sans en être une citation mais est peut-être emprunté aux *Leçons sur la philosophie de la religion*.

quelques précisions terminologiques¹. Mais d'un autre côté Bakounine ne rompt ni avec ses anciennes problématiques ni avec son habitude de faire de ses relations amicales et familiales un objet d'investigation philosophique. On peut facilement avoir le sentiment qu'une philosophie de l'amour universel a remplacé celle de l'amour absolu, que l'opposition entre vie intérieure et réalité extérieure a été traduite dans l'opposition entre effectivité nécessaire et réalité contingente, ou encore que la réconciliation a simplement pris la place de l'harmonie avec soi-même. Dans plusieurs lettres du printemps 1839, Bakounine explique ainsi à ses correspondantes que Dieu représente la résolution de toutes les contradictions en ce sens qu'il est l'intermédiaire de l'amour que les hommes se portent. Et quelques semaines plus tard, c'est l'amour lui-même qui est donné comme résolution de toutes les contradictions², ce qui ressemble à un simple équivalent des longs développements antérieurs sur l'harmonie entre les âmes de ceux qui communient dans l'amour absolu.

3.2. L'Avant-propos de 1838

Il n'en reste pas moins que la confrontation à la philosophie de Hegel apporte une innovation décisive dans les conceptions philosophiques de Bakounine, elle amorce une confrontation avec l'extériorité. Concevoir le développement de la vie intérieure comme une résistance à l'extériorité est une chose, considérer que la vie intérieure se développe dans un *travail* sur l'extériorité en est une autre. La traduction de la souffrance en négativité, de l'harmonie en réconciliation, est plus qu'une simple traduction. Elle implique la prise en compte d'une rationalité immanente au réel, une rationalité qui ne lui est pas conférée par un sujet, et elle assigne par-là même au sujet la tâche de dégager cette rationalité immanente au réel. Le premier texte publié par Bakounine, cet avant-propos du traducteur aux *Discours du gymnase* de Hegel, porte la marque de cette confrontation avec l'extériorité, même si c'est sous une forme inattendue de la part du futur auteur d'*Etatisme et anarchie*.

Dans ce texte, que Bakounine compose à l'âge de 24 ans, il n'est pas tant question de reprendre ce que ces discours prononcés par Hegel à Nuremberg entre 1809 et 1815 disent de l'organisation de l'enseignement que d'introduire à cette philosophie le public russe à partir de la question de l'éducation. Le texte s'articule autour d'un double enjeu : d'une part proposer une défense de la philosophie, alors dénigrée en Russie, et d'autre part indiquer quelle voie est la bonne pour la Russie entre la voie française, celle qui mène à la Révolution, et la voie allemande, qui mène à la philosophie de Hegel, et cela en particulier sous le rapport de l'éducation qui doit être dispensée à la jeunesse russe. C'est pour cette raison que Bakounine commence par s'attaquer à ce qu'on entend à son époque sous le nom de philosophie et qui n'est qu'un ramassis de « bavardages creux » dont se méfie avec raison le « vrai peuple russe. » Tout l'effort de

1. Ainsi sur la notion de *Wirklichkeit*, dans une lettre de début mars 1838 à ses sœurs.

2. Lettre du 21 juillet 1839 à Tatiana et Alexandra.

Bakounine va consister à montrer que l'on se trompe en qualifiant de philosophie ce « tapage » théorique. Reprenant à son compte les indications du § 7 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Bakounine décrit cette prétendue philosophie comme le résultat d'un mouvement de décomposition initié par la Réforme qui a fini par ébranler toute autorité extérieure au sujet pensant, d'où la mention au début du texte d'une « anarchie des esprits »¹ qui serait le propre d'une génération éloignée de toute réalité. Les Lumières et leur empirisme, par leur remise en cause de toute origine du savoir qui serait extérieure au sujet connaissant, constituent le point d'aboutissement de ce processus historique de ruine de toute unité. Pour Bakounine, « le XVIIIème siècle a été celui de la seconde chute de l'homme dans le domaine de la pensée. »² Kant et Fichte sont alors désignés comme ceux qui ont tiré les conséquences logiques de cette tendance à la négation de toute autorité extérieure en niant toute réalité au profit de la pure identité à soi (ce qui permet de vérifier que la lecture de Kant par Bakounine a été bien rapide). Au passage, l'Allemagne apparaît comme le peuple de la théorie : la pointe extrême du mouvement de décomposition amorcé par la Réforme se situe au sein de la théorie. Et c'est encore sur le terrain philosophique que se produisent en Allemagne deux réactions opposées à ce même mouvement : l'une, désignée comme celle de la belle âme et incarnée par Jacobi, consiste à se complaire dans « l'immédiateté de son sentiment subjectif » ; l'autre, initiée par Schiller lorsqu'il renonça à « s'insurger contre l'ordre social », continuée en philosophie par Schelling et couronnée par Hegel, propose une réconciliation du sujet et de l'objet (et Bakounine de citer la fameuse déclaration tirée de la préface des *Principes de la philosophie du droit* sur la rationalité de l'effectif et l'effectivité du rationnel)³.

Au rebours de l'Allemagne, la France se présente comme le pays de la pratique et Bakounine n'hésite pas à affirmer que la France n'a plus de philosophe depuis Descartes et Malebranche : « de l'esprit philosophique français a résulté le *matérialisme*, le triomphe de la chair non spiritualisée. » C'est pour cette raison que le même mouvement de décomposition commencé au début du XVIème siècle a débouché sur la Révolution française, « conséquence nécessaire de cette perversion spirituelle » fantasmée par le jeune Bakounine comme le régime d'un « nivellement sanglant »⁴ par la guillotine. Reste à en tirer les conséquences sur le plan de l'esprit : les Français sont dénués de sentiment esthétique et « toute la vie de la France n'est rien d'autre que la conscience de son vide et l'aspiration douloureuse à l'emplir avec n'importe quoi. » Bakounine analyse ainsi plusieurs symptômes de ce vide français, depuis le romantisme, frénésie bavarde visant à combler l'absence de toute « intuition de l'infini », jusqu'au saint-simonisme, alliance d'un besoin religieux et d'un rejet de toute révélation⁵. L'ironie du sort veut que

1. *Gymnasialreden de Hegel. Avant-propos du traducteur* (désormais *Avant-propos*), p. 2 (la pagination indiquée est celle de l'édition originale dans la revue moscovite qui édita ce texte).

2. *Avant-propos*, p. 6.

3. *Ibid.*, p. 7-8.

4. *Ibid.*, p. 9-10.

5. *Ibid.*, p. 11-12.

Bakounine ait été accusé par son père de propager le saint-simonisme auprès de ses sœurs, ce dont il se défendit avec énergie¹. Le vieil Alexandre Bakounine, contrairement à son fils, avait peut-être connaissance des liens existants entre la postérité de Hegel en Allemagne et certains membres de l'école saint-simonienne en France (en particulier à travers Edouard Gans).

Mais derrière cette attaque contre la France, c'est le devenir spirituel de la Russie qu'a en vue le jeune Bakounine. Conformément à l'objet des textes auxquels il est censé introduire, la fin de l'*Avant-propos* insiste abondamment sur le fait que « nous avons presque tous été élevés à la manière française, dans la langue française et dans les idées françaises » et que cette éducation est incapable de former « un véritable Russe, dévoué au tsar et à sa patrie. »² A la nouvelle génération russe, que l'on a « gavée de phrases françaises creuses et dénuées de sens qui tuent l'âme dans l'œuf et en éliminent tout ce qu'elle contient de sacré et de beau », Bakounine recommande l'exemple édifiant de Pouchkine qui, au terme d'un dur combat avec la réalité, a su se réconcilier avec elle. Cette réconciliation avec la réalité est pour lui la principale tâche de l'époque « et Hegel et Goethe sont les chefs de file de cette réconciliation, de ce retour de la mort à la vie. »³ Bien qu'il s'en prenne avec virulence à la voie française, Bakounine ne cesse donc pas d'être un occidentaliste qui, loin d'affirmer le destin spécifique de la Russie, lui assigne de s'inspirer des dernières tendances à l'œuvre sur le reste du continent européen.

La tournure explicitement réactionnaire de ce texte, où Bakounine s'exprime pour la première fois sur des questions politiques en relation avec ses engagements philosophiques, peut surprendre non seulement qui est accoutumé à lire ses textes plus tardifs, mais aussi un lecteur de sa correspondance des mêmes années qui ne laisse pas soupçonner une telle répulsion pour la France, ni une telle hostilité pour la Révolution dont elle a été le théâtre. Avant de tirer de cet *Avant-propos du traducteur* des conclusions hâtives sur le positionnement politique du jeune Bakounine, il convient peut-être de relativiser certaines des formulations extrêmes qui y sont employées en se rappelant qu'il s'agit d'un texte publié dans la Russie de Nicolas 1^{er}, où il est de bon ton d'exprimer semblables sentiments politiques. De même, il n'est pas inutile de mentionner que Bakounine cherche à redorer aux yeux du public le blason d'une philosophie que le pouvoir a stigmatisée comme véhicule de la subversion, ce qui implique certaines ruses éditoriales.

Il n'en reste pas moins que la conversion de Bakounine au hégélianisme semble s'être accompagnée, dans un premier temps, d'un double mouvement : d'une part d'un intérêt plus marqué pour les questions politiques, d'autre part d'une entrée dans cette matière par le couloir de droite. Ce jeune homme de 24 ans serait-il un « jeune hégélien de droite » ? Un témoignage est souvent cité pour corroborer cette hypothèse, mais il porte sur l'ensemble du cercle de Stankevitch. C'est celui d'Alexandre Herzen, occidentaliste aux idées progressistes qui affirme

1. Voir la lettre à ses sœurs du 14 décembre 1837 qui dénonce les « viles règles » du saint-simonisme.

2. *Avant-propos*, p. 13-14.

3. *Ibid*, p. 16.

avoir découvert avec effarement les effets du hégélianisme sur les membres du cercle. Ceux-ci, reprenant sans précaution l'affirmation de Hegel selon laquelle « ce qui est rationnel est réel ; et ce qui est réel est rationnel » se seraient mis à sanctifier sans discernement toute réalité et notamment la réalité de la Russie, en dépit de son arriération politique revendiquée. L'exhortation de Bakounine, à la fin de son avant-propos de 1838, en direction de la nouvelle génération pour qu'elle s'intègre « à notre belle réalité russe »¹ invite à penser que la critique que Herzen adresse collectivement au cercle de Stankevitch inclut aussi Bakounine. Cependant, plusieurs éléments indiquent que ce dernier ne confondait pas la *Wirklichkeit* hégélienne (que l'on traduit par « effectivité », pour éviter toute confusion avec le terme concurrent de *Realität*) avec tout étant réel. Plusieurs lettres de Bakounine sont au contraire consacrées à l'explicitation de cette notion hégélienne, et dans celle qu'il envoie à Stankevitch le 13 mai 1839, Bakounine s'en prend même à l'interprétation, trop triviale à son goût, que son condisciple Belinski en donne². Derrière le terme de *Wirklichkeit*, Bakounine semble entendre cette réalité toute spirituelle, celle dont il estimait, dans sa période fichtéenne, qu'elle était intérieure ou produite par la vie intérieure, ce qui n'est sans doute pas plus conforme à l'orthodoxie hégélienne que son interprétation triviale comme simple réalité extérieure.

Plusieurs éléments de la correspondance peuvent venir confirmer l'hypothèse d'un Bakounine hégélien de droite, mais à condition que l'on débarrasse l'expression « de droite » de son contenu politique explicite. On a vu que Bakounine condamnait le saint-simonisme moins en tant qu'utopie socialiste ou pour quelque contenu politique que ce soit qu'en tant que symptôme de la mort spirituelle de la France (comme religion de remplacement après la prétendue ruine de toute religion par la Révolution française). A cette époque, Bakounine semble de toute façon trop soucieux de la signification spirituelle de ce qu'il lit pour être sensible à ses implications matérielles, historiques ou politiques³. Son allégeance à la droite du hégélianisme demeure cependant claire. Ainsi, interrogé par sa sœur Varvara en mars 1839 sur « le livre de Strauss » (il s'agit de *La vie de Jésus* de David Friedrich Strauss, qui est alors le livre emblématique de la gauche hégélienne), Bakounine explique que cet ouvrage est « la dernière et la plus puissante manifestation du scepticisme », ce qui « est un bien » car « Méphistophélès doit se manifester dans toute la plénitude de sa force afin d'être entièrement vaincu. » Et Bakounine de se lancer dans une description rapide du conflit qui divise alors les hégéliens : « ils se sont fractionnés en deux groupes, dont l'un a pris le parti de Strauss et l'autre s'est opposé puissamment et

1. *Ibid.*, p. 16.

2. Les lettres de Belinski donnent une idée plus complète de la querelle avec Bakounine à propos de Hegel que celles de Bakounine qui nous sont parvenues. Voir notamment les extraits qu'en donne Arthur Lehning dans *Bakounine et les autres*, Paris, UGE, 1976, p. 57-65. Bakounine et Belinski se retrouveront à Paris au milieu des années 1840 et se réconcilieront autour de positions politiques proches. Sur Belinski, voir la 3^{ème} partie du livre de Hepner (« L'aventure hégélienne de Belinski »).

3. Voir à ce propos le témoignage d'Alexandre Herzen sur le cercle de Stankevitch : « ils nous considéraient comme des frondeurs et des Français ; nous les considérons, eux, comme des sentimentalistes et des Allemands » (cité par Arthur Lehning, *Bakounine et les autres*, édition citée, p. 77).

solennellement à lui ; ils vaincront, cela ne fait pas le moindre doute. » Cette mention du conflit entre jeunes et vieux hégéliens, entre gauche et droite hégéliennes, ne laisse pour le coup « pas le moindre doute » sur l'appartenance de Michel au second groupe.

Strauss constitue un bon indicateur du positionnement de Bakounine au sein de la postérité de Hegel. Dans les lettres de Bakounine avant 1840, on trouve deux autres mentions de cet auteur qui permettent toutes deux de préciser et de nuancer le rattachement de Bakounine à la droite hégélienne. Ainsi, en avril 1839, Bakounine demande à son ami Efremov, qui part pour l'étranger, de lui procurer quelques titres hégéliens, parmi lesquels figure précisément l'ouvrage de Strauss (accompagné de la mention « interdit »), ce qui semble impliquer que Bakounine ne l'avait alors pas lu (et d'ailleurs, sa lettre de mars 1839 à Varvara ne mentionne pas la lecture de Strauss mais signale sa réception dans la postérité de Hegel). Plus généralement, on peut dès lors se demander si en Russie, Bakounine avait une connaissance de première main des textes produits par la gauche hégélienne. Les seuls commentateurs de l'œuvre de Hegel qu'il lit sont en effet des hégéliens de droite. C'est le cas d'abord de Philip Marheineke, éditeur des *Leçons sur la philosophie de la religion* de Hegel qui contribuera quelques années plus tard (comme Bakounine le relèvera alors) à la croisade contre Bruno Bauer et dont Bakounine lit alors plusieurs ouvrages (ce qu'attestent ses notes de lecture). C'est le cas surtout de Karl Rosenkranz, élève et futur biographe de Hegel et éditeur de ses œuvres¹, dont Bakounine lit la *Psychologie ou science de l'esprit subjectif* comme le développement autonome d'une partie de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

En second lieu, dans une lettre qu'il adresse à ses sœurs à la fin du mois de décembre 1839, Bakounine se lance dans un éloge du même Strauss où le Méphistophélès de mars 1839 devient celui en qui s'effectue « le travail négatif de la raison », selon une formule qui annonce les développements révolutionnaires de l'article de 1842. L'opinion de Bakounine sur la gauche hégélienne, même si elle s'est forgée à partir de sources de seconde main, n'est donc pas unilatérale, comme peut l'être à la même époque son regard sur la France et sa Révolution.

Le texte de 1838 présente un schéma d'apparence triarchique qui met en scène la France, l'Allemagne et la Russie. Toutefois, plusieurs différences profondes séparent ce schéma de celui que mobilisera exemplairement quelques années plus tard Moses Hess dans *Berlin, Paris, Londres – La triarchie européenne*. J'aurai l'occasion de revenir sur la triarchie hessienne qui assigne des missions spécifiques et progressives à ces trois capitales. Ce qui apparaît clairement à la lumière de cette comparaison, c'est que la triarchie mobilisée par Bakounine ne fait pas de chacune des nations invoquées l'incarnation d'un principe. Seule l'Allemagne est ici dotée d'une mission spécifique : la France est stigmatisée comme la mort de l'esprit, alors que la Russie est invitée à s'inspirer de la voie allemande et à se laisser guider par Goethe et Hegel. Par son choix dans l'alternative entre voie allemande et voie française, qui est au cœur des réflexions des jeunes

1. Sur Karl Rosenkranz et son positionnement dans la postérité de Hegel, voir l'introduction de Pierre Osmo à sa *Vie de Hegel*, Paris, Gallimard, 2004.

hégéliens en Allemagne et qu'il tranchera d'une manière opposée en 1842, Bakounine se situe ainsi d'une manière originale sur la scène européenne et sa position problématique est peut-être aussi celle de la Russie par rapport au reste du continent européen, du moins dans la vision que peut en avoir un occidentaliste (fût-il de droite). La Russie n'est pas tant amenée, dans la vision qu'il propose, à succéder à l'Allemagne et à la France dans une progression historique, que vouée à recevoir une éducation allemande après avoir reçu une éducation française. Les éléments d'un modèle alternatif, qui opposerait France et Allemagne comme s'opposent pratique et théorie, sont déjà présents mais Bakounine n'en fera rien avant de se confronter aux problématiques de la gauche hégélienne à partir de 1841.

3.3. De la philosophie (1839-40)

Néanmoins, il n'est pas exclu que les positions de Bakounine aient connu à cette époque une évolution assez rapide, comme on a pu le constater à propos de son passage de Fichte à Hegel. Plus d'un an sépare en effet les déclarations que je viens de citer à propos de Strauss et la rédaction de *l'Avant-propos du traducteur* aux *Discours du gymnase* de Hegel. Et entre-temps, Bakounine s'est attaqué à la rédaction d'un autre texte, aux dimensions plus conséquentes et dont seule la première partie paraîtra après son départ pour l'Allemagne, intitulé très sobrement *De la philosophie*¹. Or la dimension polémique et politique de cet article, sans doute rédigé à partir du printemps 1839², apparaît beaucoup moins nettement. Si on le compare à *l'Avant-propos*, il apparaît presque comme un travail scolaire rédigé par un bon élève hégélien à qui l'on aurait demandé une dissertation sur ce thème. *De la philosophie*, dont l'intérêt réside d'abord dans le fait qu'il nous renseigne sur la conception que se fait Bakounine de la philosophie avant son départ pour l'Allemagne, permet de poser la question de l'éventuelle autonomie de la pensée de Bakounine par rapport à celle de Hegel.

Au même titre que le texte de 1838, l'article de 1839 se présente d'abord comme une défense de ce qu'il prétend définir : il s'agit en effet de déterminer si la philosophie est une « science réelle » ou un simple ramassis de « fantasmagories. » Mais ici, l'illustration vient compléter la défense et le jeune Bakounine délaisse vite le terrain de la polémique contre l'esprit français pour tenter de déterminer en trois temps ce qu'est la philosophie, quelle est son utilité et en quoi elle est possible, selon le plan qui est annoncé dès la deuxième page de l'article. Même si ce plan ne sera pas suivi (Bakounine étudiera la possibilité de la philosophie avant son utilité) le caractère très construit de ce texte mérite d'être souligné, surtout en regard d'écrits ultérieurs le plus souvent écrits au fil de la plume. On peut en revanche voir un précédent fâcheux dans

1. Les pages auxquelles je renvoie pour la première partie de cet article (*De la philosophie*, I) sont celles de l'édition de cet article dans une revue de Saint-Petersbourg à la fin de l'année 1840. Pour la deuxième partie (*De la philosophie*, II), les pages mentionnées sont celles du manuscrit.

2. On trouve une partie du manuscrit de cet article au milieu de notes sur Hegel datées de l'été 1838 ; mais cette datation est sujette à caution : elle ne concerne sans doute que le début de ce manuscrit, un brouillon dont Bakounine a utilisé les pages vierges pour rédiger une partie de son article.

l'inachèvement de cet article, abandonné alors que Bakounine n'avait pas encore abordé la question de l'utilité de la philosophie. Mais il est peut-être significatif, on va le voir, que Bakounine ait précisément lâché son article pour partir en Allemagne au moment même où se posait, encore à l'intérieur de la philosophie, la question de l'utilité de la philosophie.

Qu'est-ce que la philosophie ? Une fois écartées quelques conceptions communes, parmi lesquelles on retrouve, entre le simple amour de la sagesse et la résignation de celui qui accepte son sort « avec philosophie », la conception française comme mélange d'irréligion et de libéralisme, c'est la dimension théorique et spéculative de la philosophie qui est affirmée dans la lignée de Hegel, comme « connaissance de la vérité ». Bakounine examine alors les deux termes de cette proposition : la philosophie est connaissance, et connaissance de la vérité. Ce dernier point est aussitôt précisé de la manière suivante : par vérité, on entend « *la vérité réelle et la réalité vraie* »¹, ce qui fait écho aux déclarations de l'avant-propos des *Principes de la philosophie du droit* et à leur développement dans le § 6 de l'*Encyclopédie*. Cela signifie que la philosophie ne saurait se résumer à la connaissance d'une vérité désincarnée puisqu'il s'agit au contraire de montrer comment la vérité devient réelle, tout autant que le réel devient vrai. Cette conception de la vérité doit cependant être encore précisée pour en bannir toute contingence² et toute particularité³. Au terme de ce premier moment de définition, qui concerne pour l'essentiel l'objet de la philosophie, Bakounine peut affirmer que la vérité est « *la vérité absolue, c'est-à-dire unique, nécessaire, universelle et infinie, qui s'accomplit dans la multiplicité et la finitude du monde réel* »⁴ et qu'en tant qu'elle a cette vérité pour objet, la philosophie est connaissance de l'absolu.

Il reste cependant à définir la connaissance philosophique, ce à quoi est consacrée la plus longue partie de l'article publié. Le savoir scientifique se présente alors comme concurrent du savoir philosophique en tant qu'il prétend lui aussi étudier l'universel et le nécessaire. Pour affirmer la supériorité de la connaissance philosophique, Bakounine rapproche le savoir scientifique de l'empirisme qui ne peut trouver la vérité absolue que dans sa manifestation multiple. Le caractère interminable de cette tâche suffit à exhiber l'infériorité du savoir scientifique. Les pages de l'article qui portent sur l'empirisme méritent moins l'attention par la reprise scrupuleuse d'analyses hégéliennes qui s'y déploie que par le statut même de l'empirisme dans la pensée du jeune Bakounine. En premier lieu, l'évocation de l'empirisme, comme pensée d'entendement qui fait effort vers la rationalité, peut être vue comme une première requalification de l'esprit français si vivement dénoncé dans l'article de 1838, ou du moins comme une

1. *De la philosophie*, I, p. 4 (c'est Bakounine qui souligne).

2. *Ibid*, p. 4 ; Bakounine en profite pour affirmer, à la suite de Hegel, qu'il rejette tout rôle historique de la contingence, ce que mentionnera encore *La Réaction en Allemagne* trois ans plus tard. Dans ce même passage, un exemple (« Que la table soit dans ma chambre peut être tout à fait *juste*, mais ce n'est rien de plus qu'une contingence ») semble faire écho à l'article de Hegel *Comment le sens commun comprend la philosophie*.

3. *Ibid*, p. 5 : Bakounine s'insurge contre la tendance à la spécification des vérités enclenchée à partir du XVI^{ème} siècle.

4. *Ibid* p. 7.

réhabilitation des Lumières. Certes, Bakounine le souligne, par rapport à la portée spéculative du savoir philosophique, l'empirisme se contente d'élargir l'horizon de la conscience naturelle sans jamais parvenir à la vérité absolue, ce dont témoigne la division arbitraire des sciences. Cette critique de l'empirisme n'épargne pas Kant, attaqué pour avoir affirmé mais jamais justifié la séparation du sujet de connaissance et de l'objet de connaissance. Il n'en reste pas moins que l'empirisme, à la différence de la pensée française condamnée en 1838, est vu comme un sous-bassement dont la philosophie constitue le couronnement¹, ce qui lui confère une positivité dans la détermination du savoir philosophique.

En second lieu, les pages sur l'empirisme sont l'occasion pour Bakounine de développer une première analyse dialectique de la conflictualité. Cette analyse apparaît dans un passage qui se ressent peut-être le plus de la dimension scolaire de l'article. Le jeune Bakounine y revient, à la suite de Hegel, sur la querelle entre empiristes et théoriciens et la présente comme le combat de l'empirisme avec lui-même, comme sa contradiction interne. Bakounine insiste en particulier sur l'injustice de ce combat, sur sa négativité dialectique qui découle de ce que « l'abstraction et l'excès font inéluctablement partie de tout combat. »² Toutefois, cette première analyse de la conflictualité lui permet seulement de renvoyer dos à dos empiristes et théoriciens pour la particularité de leur savoir et leur commune incapacité à dégager un principe unique dont déduire l'intégralité du réel, et Bakounine peut affirmer que l'empirisme a besoin d'être couronné par la philosophie. En somme, cette analyse d'un conflit théorique ne permet pas encore à Bakounine de sortir du domaine de la théorie pour passer à l'examen de contradictions pratiques, alors que trois ans plus tard, dans *La Réaction en Allemagne* la lutte sera directement pensée comme pratique et reprendra sur ce terrain la même analyse de l'injustice du combat comme conflit entre deux unilatéralités. Il n'en reste pas moins que la place importante que Bakounine consacre à cette opposition permet de soupçonner, derrière l'orthodoxie hégélienne affichée, un intérêt naissant pour la processualité dialectique du conflit.

Bakounine conclut la première partie de son article sur la nature nécessairement déductive du savoir philosophique et sur les insuffisances corrélatives de l'empirisme, incapable de reconnaître l'unité des lois entre elles et leur accomplissement dans le monde réel. La philosophie, qui est pour l'instant seulement définie et dont n'a pas encore étudiée la possibilité, se présente au contraire comme ce type de connaissance qui, partant d'une pensée unique et universelle, déduit toutes les lois à titre de pensées pures qui valent cependant comme des pensées objectives, indépendantes de celui qui les forme³. Cette présentation de la philosophie comme une science déductive a quelque chose de surprenant dans un article qui se réclame de Hegel. La recherche d'un principe premier, voire d'un archi-principe dont il serait possible de déduire l'intégralité du système est en effet plus proche des préoccupations de Fichte que de celles de Hegel. Si l'on se

1. *Ibid*, p. 18.

2. *Ibid*, p. 15.

3. *Ibid*, p. 21-22.

réfère en effet aux grands textes hégéliens qui définissent l'activité philosophique, cette perspective fondatrice et déductive y est même explicitement rejetée. La Préface de la *Phénoménologie* disqualifie ainsi d'emblée l'idée même selon laquelle il y aurait un autre début pour la philosophie que la décision de philosopher. Quant à l'Aperçu préliminaire de l'*Encyclopédie*, qui recense les attitudes de pensée à l'égard de l'objectivité (métaphysique, empirisme et criticisme, croyance), il ne prétend pas davantage que l'intégralité du savoir philosophique doit consister dans la déduction à partir d'un principe premier. Cette conception de la philosophie que propose Bakounine dans la première partie de son article manifeste une influence plus que résiduelle de Fichte, ce qui apparaît plus clairement encore dans la deuxième partie de l'exposé, qui se place pourtant d'une manière déclarée sous le parrainage de Hegel.

D'avantage encore que la première, la seconde partie de l'article *De la philosophie* vaut en effet moins pour son ancrage dans l'orthodoxie hégélienne que pour les problématiques propres à Bakounine qui s'esquissent dans un texte dont la progression est rendue souvent tortueuse par la superposition de références hégéliennes multiples. Pour l'essentiel, cette seconde partie, qui vise à déterminer la possibilité de la connaissance philosophique telle qu'elle a été définie dans la première partie, s'annonce comme une description de l'émergence de la rationalité à partir de la conscience, conformément au mouvement d'ensemble des sections sur la conscience et la conscience de soi de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Mais elle superpose à ce fil directeur les analyses analogues présentes dans l'*Encyclopédie* ainsi que les développements que ce même ouvrage consacre au passage de la nature à l'Esprit. En outre, à cette référence hégélienne vient s'ajouter l'apport de la lecture de la *Psychologie* de Rosenkranz, citée à plusieurs reprises dans cette partie de l'article. Ce texte de 1837, qui développe la doctrine de l'esprit subjectif de Hegel, fait du phénomène de la conscience le trait distinctif de l'humanité par rapport à l'animalité.

Après un rapide rappel des acquis de la première partie, Bakounine cite d'abord longuement la conclusion du chapitre de la *Phénoménologie* sur la certitude sensible¹ et l'on pourrait s'attendre, si l'on suit le mouvement décrit par la *Phénoménologie de l'Esprit*, à ce que Bakounine reprenne les analyses hégéliennes de la perception et de l'entendement, sur lesquelles se referme la section qui traite de la conscience, et se lance dans un développement sur la conscience de soi. Or Bakounine fait à la fois plus et moins que cela. Moins parce qu'il élude apparemment la question de la perception (simplement mentionnée dans la citation de Hegel), et plus parce qu'il commence très tôt à parler de la raison. Après la longue citation de Hegel, l'article semble en fait mêler deux séries de considérations empruntées au texte hégélien : d'une part celles qui clôturent la section sur la conscience et qui portent sur la perception et l'entendement, et d'autre part celles qui ouvrent la section de la *Phénoménologie* consacrée à la raison et qui portent sur « la raison

1. *De la philosophie*, II, p. 8-9 qui cite les p. 33-37 de l'édition princeps de la *Phénoménologie de l'Esprit* (soit les p. 98-101 de la traduction par J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, à laquelle je me réfère désormais).

observatrice¹. » *De la philosophie* tente en effet de montrer comment l'observation expérimentale (considérée comme « la sphère de la conscience commune quotidienne et des sciences empiriques en général »²) arrache le sujet et l'objet à leur singularité et constitue « la transition de la certitude sensible [...] au royaume de l'entendement. » Or dans le texte hégélien (que l'on se réfère à la *Phénoménologie de l'Esprit* ou au chapitre de l'*Encyclopédie* qui porte ce titre) ce n'est pas l'observation (*Beobachtung*) qui tient ce rôle, mais la perception (*Wahrnehmung*). La notion d'observation est en effet introduite au début du chapitre sur la certitude et la vérité de la raison, où la conscience « organise elle-même les observations et l'expérience »³ au lieu de simplement percevoir. Certes Bakounine reste fidèle au fil directeur du texte hégélien en décrivant l'entendement comme « la conscience qui a pour objet le monde intérieur des lois universelles et immuables »⁴ (ce qui fait référence au troisième chapitre de la section « Conscience » et aux § 422 et 423 de l'*Encyclopédie*) mais le glissement qui s'est opéré de la *Wahrnehmung* à la *Beobachtung* lui permet deux choses. En premier lieu il peut intégrer au développement de cette « conscience connaissante » qu'est l'entendement ce que Hegel réservait à la raison et même à l'Esprit, à savoir la connaissance des « lois du monde tant physique que spirituel ; de la mécanique, de la physique, de la chimie, de la physiologie, de la psychologie, du droit, de l'esthétique, de l'histoire, etc. »⁵ Cette connaissance n'en demeure pas moins une connaissance d'entendement : l'entendement reconnaît bien les lois qu'il dégage comme ses propres pensées et parvient ainsi à la conscience de soi, mais il ne peut en saisir « l'unité organique »⁶ comme le ferait la raison. L'entendement mène dès lors à une « conscience de soi singulière qui est vraie et rationnelle, mais seulement en soi (*an sich*) et non pas pour soi (*für sich*) », ce que Bakounine compare au statut d'un enfant qui n'est rationnel qu'en puissance, qui « n'est qu'une possibilité intérieure de raison. »⁷

En second lieu, le déplacement d'éléments appartenant à la section « Raison » vers la section « Conscience » permet à Bakounine de faire des célèbres pages de la *Phénoménologie de l'Esprit* sur la conscience de soi non seulement une transition de l'entendement à la raison, mais une description du développement de la raison en tant que telle, un passage de la rationalité seulement en soi et intérieure à la rationalité effective et pour soi. Cette distorsion que Bakounine fait subir au texte hégélien peut s'expliquer par la perspective qui est la sienne dans cette partie de son article. Il ne s'agit pas tant pour lui de s'intéresser aux œuvres de la raison, à la manière dont la raison se reconnaît dans ses œuvres, que de dégager les conditions de possibilité du savoir philosophique. Ce qu'il est nécessaire d'interroger, c'est donc davantage le choix de ce biais que la conformité,

1. On peut rappeler le plan de la *Phénoménologie de l'Esprit*, constituée de trois sections (Conscience et Conscience de soi étant les deux premières) dont la troisième comporte quatre moments : Raison, Esprit, Religion, Savoir absolu. Le chapitre sur la raison se divise lui-même en trois parties, celle sur la raison observatrice étant la première

2. *De la philosophie*, II, p. 12.

3. *Phénoménologie de l'Esprit*, édition citée, p. 183.

4. *De la philosophie*, II, p. 14.

5. *Ibid*, p. 14.

6. *Ibid*, p. 15.

7. *Ibid*, p. 20.

dans l'ensemble attentive, au texte hégélien. Bakounine s'intéresse en effet bien davantage à la conquête émancipatrice de la rationalité qu'à son développement propre, qu'à l'observation rationnelle du monde, dans laquelle, selon l'expression de Hegel, la raison « est certaine de ne faire en lui que l'expérience d'elle-même. »¹

Parvenue à la description de l'entendement comme conscience de soi qui n'est qu'en soi et pas encore pour soi, la deuxième partie de l'article se complique alors d'un emprunt à l'*Encyclopédie* qui ressemble davantage à un examen des conditions d'apparition de la conscience de soi qu'à une progression depuis la conscience en direction de la rationalité. Bakounine entreprend en effet de montrer, à partir de l'exemple de l'enfant qui n'est rationnel qu'en soi (objectivement) et pas encore pour soi (subjectivement), comment s'effectue la conquête de la rationalité dans la vie de l'individu singulier. Il en profite cependant pour nous signaler que la rationalité consiste dans la connaissance par un individu de sa substance infinie et dans l'accomplissement de cette substance dans des œuvres qui confèrent à la rationalité son effectivité. En somme, conformément à ce que soutient Hegel dans le § 481 de l'*Encyclopédie* à propos de la liberté de l'esprit, la rationalité consiste dans « l'unité de l'esprit théorique et de l'esprit pratique »², ou encore, pour reprendre l'expression de Bakounine, « c'est dans l'identité du vrai savoir et des actions de l'homme, dans la vérité de son monde théorique et dans la concordance de ses mondes pratique et théorique que réside toute sa réalité. »³

Si l'enfant est rationnel en soi, expose alors Bakounine, en revanche son existence extérieure ne le distingue pas de l'animal et pour rendre effective cette rationalité intérieure, il va devoir nier l'animalité de son existence extérieure. Bakounine décrit cette négation de l'existence extérieure comme « l'auto-accomplissement de la rationalité intérieure » et remarque que le caractère nécessaire de cet auto-accomplissement ne supprime en rien la liberté humaine, puisqu'il relève d'une nécessité intérieure, opposée à cette nécessité extérieure qui gouverne la vie de l'animal. Ce dernier peut en revanche être caractérisé comme un être qui a la rationalité hors de lui, dans la mesure où celle-ci n'appartient qu'à l'espèce dont il est un représentant singulier. Dans cette partie de l'article, Bakounine mêle à sa lecture de Hegel des considérations empruntées à Rosenkranz (dont il cite un passage sur le statut de l'instinct). Toutefois, cette lecture de Rosenkranz est utilisée pour rendre compte du caractère douloureux de la négation de l'animalité en l'homme. Si la douleur est bien le propre du sujet vivant (homme ou animal), ainsi que Hegel l'expose dans les remarques aux § 60 et 359 de l'*Encyclopédie*, la souffrance humaine a ceci de caractéristique, par rapport au simple besoin animal, qu'elle naît de l'aspiration à abolir en tant que telle l'extériorité de l'existence animale. C'est pourquoi, alors que le besoin fait toujours retour à lui-même après sa satisfaction, la souffrance humaine est une « contradiction infinie » qui, en tant qu'elle signale l'infinité de notre substance, « est la condition nécessaire du

1. *Phénoménologie de l'Esprit*, édition citée, p. 178.

2. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, traduction Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, p. 426.

3. *De la philosophie*, II, p. 20.

développement humain¹. » Cette contradiction infinie, que l'être humain doit affronter pour s'affranchir de sa condition extérieure, caractérise chez Hegel le passage de la nature à l'Esprit, lequel

« peut faire abstraction de tout ce qui est extérieur et de sa propre extériorité, de sa présence même ; il peut supporter la négation de son immédiateté individuelle, la *souffrance* infinie, c'est-à-dire se conserver affirmatif dans cette négation et être identique pour lui-même. »²

Parvenu à ce point de l'exposé, qui fait de la souffrance la condition d'un affranchissement de l'Esprit à l'égard de la nature, Bakounine peut alors reprendre à son compte les descriptions phénoménologiques de la conscience de soi que propose Hegel et en faire la description d'une libération progressive de l'homme par rapport à son existence extérieure. Cette reprise de Hegel s'appuie en fait sur l'*Encyclopédie* et sur la *Psychologie* de Rosenkranz, non sur la *Phénoménologie de l'Esprit*, dont aucun passage n'est alors cité. Plus précisément, Bakounine suit pas à pas les § 424 à 437 de l'*Encyclopédie*, c'est-à-dire ceux du chapitre intitulé « Phénoménologie de l'esprit » qui portent sur la conscience de soi. L'explication par Bakounine de ce passage procède en trois temps. Les deux premiers temps sont consacrés à l'explication du § 424 qui est cité partiellement : « L'expression de la conscience de soi, dit Hegel dans son *Encyclopédie*, c'est le Moi = moi ; la liberté abstraite, l'idéalité pure. » Avec la conscience de soi, le sujet parvient certes à la « liberté infinie de la vérité »³, mais cette liberté demeure abstraite, de sorte que la conscience de soi n'est d'abord que « l'identité abstraite avec soi » d'un sujet qui « considère la multiplicité extérieure et sensible comme un objet de conscience étranger et distinct de lui. »⁴ Dans un troisième temps, Bakounine montre, suivant en cela Hegel, comment la conscience de soi universelle et rationnelle émerge d'une confrontation avec l'extériorité, d'abord sous l'espèce du désir pour ce qui concerne le rapport au monde des objets (ce qui correspond aux § 426 à 429 de l'*Encyclopédie*), ensuite et surtout dans la reconnaissance intersubjective pour ce qui est du rapport au monde des autres sujets (§ 430 à 435 de l'*Encyclopédie*). Cette épreuve de l'extériorité se situe dans la continuité de la tendance, propre à la conscience de soi abstraite qui s'appréhende dans son infinie liberté, à nier l'extériorité, tendance qui n'est rien d'autre que la « contradiction intérieure de l'universalité abstraite entre le pur moi et la singularité immédiate et l'extériorité de l'individu et du monde sensible. »⁵ La conscience de soi abstraite commence par assujettir à ses propres buts subjectifs les « singularités sensibles qui limitent sa liberté », mais parmi ces singularités, elle rencontre d'autres consciences de soi et cette rencontre mène au combat pour la reconnaissance.

1. *Ibid.*, p. 25. Bakounine reprend à cet endroit les analyses développées par le § 362 de l'*Encyclopédie*.

2. *Encyclopédie*, § 382, édition citée, p. 352.

3. *De la philosophie*, II, p. 28. Pour la citation de Hegel, *Encyclopédie*, §424, édition citée, p. 388.

4. *De la philosophie*, II, p. 32.

5. *Ibid.*, p. 32.

C'est sans doute sur cette partie du système hégélien que la lecture de Hegel par Bakounine apparaît le plus clairement biaisée par des présupposés fichtéens. Voici comment *De la philosophie* rend compte du combat pour la reconnaissance : les deux consciences de soi qui se rencontrent

« engagent un combat dont le résultat est soit la mort de celui qui a préféré la liberté de sa conscience de soi abstraite à la vie, soit la servitude de celui qui a sacrifié sa dignité à la libre universalité afin de préserver son existence singulière, combat dans lequel se nient progressivement leurs individualités vivantes qui les séparent l'un de l'autre ; mais comme ils sont singuliers et non-vrais, ils se soumettent à la vérité de la conscience de soi, et ce combat est en fin de compte couronné par la reconnaissance réciproque des sujets singuliers dans la sphère universelle de la conscience de soi universelle et rationnelle, c'est-à-dire d'une conscience de soi dans laquelle le sujet singulier libre et autonome n'est pas limité par l'autre sujet opposé à lui, mais se prolonge en lui, s'y trouve et y est conscient de soi. »¹

Plusieurs traits distinctifs de la théorie hégélienne de la reconnaissance sont ici gommés par Bakounine. En premier lieu, il n'aperçoit pas que ce combat a pour objet le fait d'être reconnu et que son issue consiste, pour la conscience de soi, dans l'obtention d'une reconnaissance par une autre conscience de soi, qu'elle reconnait aussi. Comme le souligne Franck Fischbach, dans le texte de Hegel « les deux consciences qui se rencontrent se reconnaissent *d'emblée* l'une l'autre comme conscience, et le problème n'est donc plus de reconnaître l'autre comme tel, mais de s'assurer que cet autre me reconnaît bien comme conscience. »² Or cette insistance sur le désir d'être reconnu est précisément ce qui distingue la théorie hégélienne de la reconnaissance de la théorie fichtéenne, laquelle insistait davantage (on l'a vu à propos de la *Destination du savant*) sur les conditions auxquelles je peux reconnaître autrui. Ce que manque Bakounine par cette attention au reconnaître plus qu'à l'être-reconnu, c'est la prise en compte du problème de la reconnaissance entre des consciences qui se trouvent de fait dans un rapport de domination.

Mais cette élimination en détermine une seconde : celle du travail, au cœur du rapport entre le maître et son serviteur. Chez Hegel en effet, c'est parce que l'une des deux consciences qui se rencontrent a renoncé à nier absolument l'extériorité que s'est instauré un rapport de servitude, mais ce rapport distancié à l'extériorité de la chose permet au serviteur de se reconnaître dans le produit de son travail. Du moins est-ce la présentation qu'en donne la *Phénoménologie de l'Esprit*, car l'*Encyclopédie*, dans l'édition que consulte Bakounine, est à ce propos beaucoup plus allusive, ne mentionne pas explicitement la transformation de la conscience asservie en conscience laborieuse et se contente de signaler que « le serviteur, au service de son maître, exténue son vouloir-singulier et son vouloir-propre, supprime l'immédiateté interne du désir et, dans ce dessaisissement et dans la crainte du maître, produit le commencement de la sagesse, – le passage à la *conscience de soi universelle*. »³ Bakounine a pu être entraîné par sa lecture de l'*Encyclopédie* à ne pas

1. *Ibid*, p. 33.

2. Franck Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, P.U.F. « Philosophies », 1999, p. 74.

3. *Encyclopédie*, § 435, édition citée, p. 392.

prêter attention à la dimension sociale de la reconnaissance hégélienne. Mais il faut bien constater que cette négligence lui permet d'inscrire sa lecture de Hegel dans une problématique fichtéenne.

C'est en fait toute la lecture du devenir de la conscience et de la conscience de soi que propose *De la philosophie* qui doit être questionnée sous cet angle. Ainsi, lorsque Bakounine cite le § 424 de l'*Encyclopédie*, il opère dans la même page un rapprochement entre le Moi = Moi qui est l'expression immédiate de la conscience de soi et une anecdote sans doute empruntée à la biographie de Fichte : « Fichte a célébré le jour où son fils lui a dit pour la première fois *Moi*, et il a eu raison [...]. L'éveil de la conscience de soi en l'homme est une seconde naissance, celle de la réalité de l'esprit. »¹ Tout le processus de négation de l'extériorité par la conscience de soi peut ainsi être lue sous l'éclairage fichtéen de la confrontation du moi avec le non-moi, ce qui permet aussi d'expliquer pourquoi Bakounine, lorsque Hegel qualifie de « liberté abstraite » la liberté à laquelle parvient la conscience qui prend conscience d'elle-même comme conscience, insiste autant sur la liberté (dont il dit qu'elle est « la liberté infinie de la vérité ») que sur l'abstraction de cette liberté. De même, lorsqu'au début de la seconde partie de son article, il signale que l'entendement mène à la conscience de soi, il a cette formule étonnante :

« La conscience de soi de chaque individu singulier, en opposition à tout le monde environnant, est la vérité absolue, en sorte que tout homme qui a atteint ce degré de développement est déjà parvenu au plein accomplissement de sa mission humaine, de son but intérieur, de ses possibilités. »²

Certes, il manque encore à cette conscience de s'accomplir dans l'extériorité, et notamment dans l'intersubjectivité de la reconnaissance, mais l'orientation subjectiviste du texte, à laquelle les éloges réitérés de la fusion du sujet et de l'objet ne changent rien, est ici patente. Et c'est à nouveau l'interprétation donnée à la reconnaissance hégélienne qui illustre le mieux cette orientation :

« La conscience de soi universelle est la connaissance positive de soi par un *égoïsme* singulier, d'un seul sujet singulier dans un autre qui lui est opposé, connaissance impossible autrement que par la négation de l'immédiateté ou de la *sensibilité* des deux sujets. »³

Cette traduction de Hegel en termes fichtéens est symptomatique d'un attachement plus que résiduel de Bakounine aux problématiques fichtéennes⁴. Si Bakounine signale bien, à plusieurs reprises, que la rationalité individuelle est enchâssée dans la rationalité plus générale de l'esprit du monde, il n'en reste pas moins que son attention se prête d'une manière exclusive sur l'émancipation individuelle que constitue l'émergence de la rationalité à partir de la conscience de soi. Pour lui, plus que la réémergence de l'esprit à partir de la nature, c'est l'affranchissement de

1. *De la philosophie*, II, p. 27.

2. *Ibid*, p. 18.

3. *Ibid*, p. 33 (je souligne).

4. C'est aussi ce que suggère B. Zenkovsky dans son *Histoire de la philosophie russe*, ouvrage cité, t. 1, p. 276-287. Il est plus difficile de suivre cet auteur lorsqu'il estime que c'est la connaissance insuffisante qu'a Bakounine de Hegel qui serait en cause ; et de même lorsqu'il affirme que c'est en connaissant mieux Hegel, à Berlin, que Bakounine cessera d'être hégélien.

l'individu par rapport à son extériorité naturelle qui semble compter dans la reconnaissance des consciences de soi. De sorte qu'on peut se demander si la lecture attentive de Hegel que propose *De la philosophie* ne reconduit pas tout simplement les problématiques fichtéennes de l'affranchissement du moi par rapport au non-moi. En se proposant de dégager les conditions de possibilité de la philosophie et en situant d'emblée ces conditions dans l'émergence de la rationalité à partir de la conscience de soi, Bakounine pose au texte hégélien des questions qui ne sont pas immédiatement les siennes. De même, lorsqu'il expose le processus d'émancipation à l'égard de l'extériorité, il pense manifestement cette émancipation comme celle du sujet, et non comme celle de l'Esprit qui manifesterait ainsi sa liberté. En somme l'attention prêtée par le jeune Bakounine aux conditions de possibilité de la philosophie qui résident dans le développement immanent de la conscience de soi en raison permet de réintroduire une philosophie de l'émancipation qui s'était faite bien discrète depuis sa conversion au hégélianisme et son abandon apparent de la philosophie fichtéenne. Il n'est pas anodin que la description de la liberté effective qui intervient au milieu de l'article soit strictement individuelle : pour être effectivement libre, « l'homme [...] doit connaître l'infinie vérité qui constitue sa substance, son essence et l'accomplir dans ses actions. »¹ C'est pourquoi la liberté peut bien être décrite, à l'instar de ce que fait Hegel, comme unité des dimensions pratique et théorique, elle reste cependant la liberté de l'individu, et pas celle de l'Esprit. Point n'est besoin chez le jeune Bakounine de rencontrer les limites de l'esprit subjectif et sa conversion en esprit objectif pour parvenir à la liberté effective. En revanche, chez Hegel, comme l'explique la remarque au § 482 de l'*Encyclopédie* (remarque qui conclut la section sur l'esprit subjectif et introduit à celle sur l'esprit objectif), la médiation de l'esprit objectif et l'avènement de la *Sittlichkeit* (éthicité) sont requis pour que « l'individu singulier » soit « *effectivement libre*. »²

Dans *De la philosophie*, tout se passe comme si l'intérêt exclusif porté par Bakounine aux conditions de possibilité de la connaissance philosophique lui permettait de ne pas aller jusqu'à la reconnaissance d'une rationalité de l'effectivité historique et politique, et comme si inversement (à l'instar des analyses qu'il produit sur le conflit entre empirisme et théoricisme) la dimension purement spéculative de la philosophie se trouvait investie de la processualité dialectique refusée implicitement à cette effectivité historique et politique. Et c'est au moment même où, ayant achevé de mettre en lumière les conditions de possibilité du savoir philosophique, il revient sur la déclaration de Hegel (« tout ce qui est rationnel est effectif et tout ce qui est effectif est rationnel ») pour en donner une explication conforme à ce qu'en dit l'introduction de l'*Encyclopédie* et souligner que toute l'ambiguïté porte sur la notion de *Wirklichkeit* (réalité ou effectivité), c'est à ce moment qu'il est peut-être le plus éloigné du projet hégélien de rendre compte de la rationalité à l'œuvre dans des processus historiques et politiques. Dès lors, l'inachèvement de son article

1. *De la philosophie*, II, p. 19-20.

2. *Encyclopédie*, remarque au § 482, édition citée p. 427 (traduction modifiée pour le terme *Sittlichkeit* que M. de Gandillac traduit par « bonnes mœurs »).

hégélien, même s'il est sans doute dû aux circonstances extérieures du départ pour l'Allemagne (dans une lettre à Herzen, le 23 octobre 1840, Bakounine demandera d'ailleurs où en est la parution de son article), doit aussi être lu comme l'épreuve d'une limite à son parcours au sein du hégélianisme. Il n'est pas anodin que *De la philosophie* recule au moment même où Bakounine s'apprête à aborder la question de l'utilité de la philosophie. Le passage à l'examen de cette question est en effet annoncé à la fin de la seconde partie, mais Bakounine choisit de revenir au développement de la philosophie comme science et de parcourir l'intégralité du système hégélien. La raison est d'abord l'objet d'une logique ; puis la philosophie de la nature s'intéresse à l'Idée dans son extériorité ; enfin la philosophie de l'Esprit décrit la rentrée de l'Idée en elle-même. Ce faisant, Bakounine recule peut-être aussi devant la tentation d'un hégélianisme de droite, bien palpable dans l'avant-propos de 1838, qui sanctifierait la réalité politique et sociale en prétendant y découvrir la marque de l'Idée. Mais ce qui s'esquisse ainsi par-là même, ce n'est pas tant une remise en cause du hégélianisme comme paradigme de toute philosophie qu'une mise en question de la philosophie dont Hegel est reconnu comme le couronnement. Et c'est dans cette optique aussi qu'il est possible de rendre raison du départ de Bakounine pour l'Allemagne, le mouvement de fuite hors de cette Russie où il a vécu la philosophie dans des problématiques personnelles voire intimes ayant pour métonymie différée un mouvement de fuite analogue hors du domaine de la pensée pure qui était reconnu comme celui de la philosophie.

4. La fuite d'un « homme de trop »

Il est assez aisé de suivre dans la correspondance privée de Bakounine la progression d'un désir de fuite qui mêle plusieurs aspirations : échapper à une atmosphère familiale de plus en plus pesante, approfondir sa pratique de la philosophie, mais aussi se confronter à la réalité. Ces trois dimensions sont présentes, à des degrés divers en fonction des correspondants, dans les lettres que Bakounine écrit vers 1839-40, mais on les trouve remarquablement enchevêtrées dans une lettre qu'il envoie à son amie Alexandra Beer le 22 février 1840, à qui il expose ce qu'il attend de sa future vie berlinoise :

« Cette période d'or commencera quand je me serai enfin arraché aux étroites limites de notre réalité et que je me serai tout entier et sans partage plongé dans la vivante atmosphère de la vie européenne où tout respire la pensée divine : science, religion, art, nature, gens. O, j'attends le baptême, la transfiguration, à ce moment je serai seul, j'aurai des camarades mais, parmi eux, je serai parfaitement seul. Vous ne pouvez imaginer, chère Alexandrine, combien j'aspire à cette vivante solitude. »

Dans ce passage, le désir de solitude peut être lu comme l'exacerbation de son désir d'indépendance à l'égard de sa famille. C'est en effet la dimension qui transpire le plus clairement de sa correspondance avec son cercle d'intimes. A cette époque, Michel est en effet de nouveau impliqué dans un conflit entre l'une de ses sœurs et ses parents puisqu'il s'occupe de faire les démarches nécessaires pour que Varvara se sépare de son mari (alors que la législation russe proscrit le divorce). Cette nouvelle tension avec ses parents l'amène à revendiquer de plus en plus

explicitement son indépendance, à mesure aussi que s'exprime sa lassitude à l'encontre de l'étriqueté de la vie familiale. De nouveau, cette revendication s'alimente à des sources philosophiques. Elle s'exprime en particulier dans les lettres mêmes où Bakounine avoue son intérêt pour la philosophie du droit de Hegel (dont il n'est pas certain qu'il ait pu la lire). Peut-être ces lettres, dans lesquelles est affirmée avec force la nécessaire sortie de la famille, sont-elles l'écho non seulement de ce que Hegel écrivait sur la dissolution de la famille, mais aussi de ce que ce même Hegel écrivait à propos de la famille patriarcale¹. L'effort philosophique qu'accomplit Bakounine en tentant de penser ainsi sa propre sortie de la famille s'accompagne dans certaines lettres privées de considérations sur la différenciation des personnes qui empruntent à Fichte. Deux lettres de mars 1840 à sa sœur Alexandra reprennent ainsi une éthique personnaliste où la reconnaissance n'est possible qu'entre des personnes libres et nettement différenciées.

Mais cette volonté d'élargir l'horizon qui s'empare de Michel à partir de 1839 n'emporte pas seulement avec elle l'univers familial, c'est en fait toute la manière qu'avait Bakounine de concevoir sa pratique de la philosophie et la réalité russe elle-même qui est remise en cause. Plusieurs lettres écrites du début de l'année 1840 font ainsi le bilan désenchanté de son activité philosophique en Russie, et plus particulièrement de celle qui s'est développée dans la correspondance avec son cercle d'intimes. Ainsi écrit-il sèchement à Nathalie Beer qu'il « serait grand temps que nous cessions de parler de nos relations : les raisonnements creux entravent la vie et nous devons vivre à l'aide de nos relations. »² L'abandon d'une correspondance autocentrée va de pair avec des considérations qui tendent à remettre en cause les éloges de la vie intérieure. Lorsqu'il expose définitivement à ses parents ses projets de départ pour l'Allemagne, il insiste précisément sur cet échec d'une vie seulement intérieure et sur la nécessité d'être un « citoyen actif. »³ Une fois en Allemagne, à partir de juillet 1840, Bakounine semble reprendre ses habitudes de prêche en direction de ses sœurs et des Beer, dans des lettres qui se remettent également à célébrer le caractère fusionnel de l'amour qu'ils se portent⁴. Mais ce n'est là que l'effet temporaire des premiers mois d'exil. Rapidement, Bakounine mentionnera les profondes modifications intérieures qui l'ont affecté, et la condamnation définitive (qui aura une dimension autocritique) de la « creuse philosophie » qu'il pratiquait en Russie interviendra à l'automne de l'année suivante⁵.

Il n'y a rien d'étonnant dès lors à ce que la fuite loin de la famille, qui est aussi une rupture avec une manière de philosopher, soit en même temps décrite par Bakounine comme une fuite en

1. On se rappelle la mention de la « vie patriarcale corrompue » de Premoukhino dans la lettre du 7 décembre 1839 à ses sœurs. Sur la dissolution de la famille et la critique du patriarcat, voir Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 173-180, trad. J.-F. Kervégan, Paris, P.U.F., 2003, p. 270-278. Il est possible également que les remarques de Bakounine sur les insuffisances de la famille aient leur source dans les textes pédagogiques de Hegel qu'il avait traduits en 1838 : voir en particulier dans le *Discours du gymnase* du 2 septembre 1811 ce que Hegel dit du statut de l'école comme « sphère médiane qui fait passer l'homme du cercle de la famille dans le monde » (*Textes pédagogiques*, édition citée, p. 108).

2. Lettre de mi-février 1840 à Nathalie Beer.

3. Lettre du 24 mars 1840 à ses parents.

4. Voir la lettre du 13 février 1841 à ses sœurs, exemplaire de ce retour de flamme provoqué par l'exil.

5. Lettre de l'été 1842 à Tatiana.

direction de la réalité. Et il n'est pas étonnant non plus que cette dimension du départ pour l'Allemagne trouve son expression la plus complète dans une lettre à son mentor Nicolas Stankevitch, le 13 mai 1839. Cette lettre est une mise au point sur l'état du cercle dont Stankevitch a en quelque sorte laissé les clés à Bakounine pour partir se soigner sous des cieux plus cléments. Le jeune Michel y expose notamment le conflit qui l'oppose alors à Belinski et qui aurait pour source, selon lui, l'interprétation triviale par ce dernier de la *Wirklichkeit* hégélienne.

Or ce qui pousse Bakounine à s'éloigner de la Russie, ce n'est pas tant ce conflit que le sentiment d'être précisément coupé de la réalité russe. Dans les lettres qui annoncent son départ pour l'Allemagne, Bakounine colle de suffisamment près au type littéraire russe des « hommes de trop » pour qu'on prenne le temps de s'interroger sur l'inscription de Bakounine au sein de sa génération. Cette interrogation est d'autant plus pertinente que c'est en s'inspirant de sa fréquentation de Bakounine au début des années 1840 que Tourgueniev rédigea en 1855 son premier roman, *Roudine*, dont le personnage principal a d'emblée été considéré comme l'incarnation même de l'homme de trop¹. Celui-ci est un type social et humain forgé par la littérature russe et dont les personnages d'*Eugène Onéguine* de Pouchkine et de Petchorine dans *Un héros de notre temps* de Lermontov sont les premières illustrations. Alexandre Herzen, avec le personnage de Beltov dans *A qui la faute ?* et Tourgueniev dans sa nouvelle *Le journal d'un homme de trop* s'inscrivent dans cette lignée. Tourgueniev, après avoir plus ou moins tenté de nier que Bakounine, alors emprisonné, fût le prototype du personnage assez peu sympathique de Roudine, finit par l'admettre après l'évasion de Bakounine, estimant même avoir « représenté dans Roudine son portrait assez fidèle. »² Par delà cette question d'histoire littéraire, quelles sont les caractéristiques de l'homme de trop ? Il est en effet possible d'opérer de multiples rapprochements entre l'itinéraire de Bakounine (ou celui de Tourgueniev lui-même) et ce portrait de l'homme de trop qu'a donné Edith Scherrer :

« Il est issu de la noblesse terrienne. Il a fait ses études à l'université de Moscou et il a appartenu à un cercle d'étudiants où l'on parlait librement de poésie et de philosophie allemande, en particulier de Hegel, où l'on se perdait dans les abstractions du matin au soir, et surtout du soir au matin. [...] Cette formation, trop allemande et trop abstraite, ne les préparait guère à connaître la Russie, ses besoins et ses réalités, ne développait en eux aucun sens pratique. Lejniev dit de Roudine que le malheur est qu'il ne connaît rien à la Russie, qu'il est déraciné. Revenus dans leur pays, ces jeunes hommes se retrouvent des "hommes de trop". Ils sont faits pour parler, discourir, mener des

1. Il s'agit du personnage principal de *Roudine*, premier roman de Tourgueniev, publié en 1855. Emprisonné à Schlüsselburg et malade du scorbut, Bakounine n'a pu participer à la polémique que déclencha cet ouvrage. Plusieurs personnes reprochèrent en effet à ce roman de dresser un portrait peu flatteur de Bakounine, alors aux mains du tsar. Tourgueniev se défendit d'abord de ce que Bakounine eût servi de modèle pour construire le personnage de Roudine, pour finalement le reconnaître dans sa correspondance et ses conversations privées. Voir sur ce point la notice de *Roudine* dans le vol. I des romans et nouvelles de Tourgueniev dans la bibliothèque de la Pléiade, p. 1225-1235.

2. Tourgueniev, *Correspondance générale*, t. V, p. 47 (cité par Edith Scherrer dans sa notice de *Roudine*, in Tourgueniev, *Romans et nouvelles*, vol. I, Bibliothèque de la Pléiade, 1983, p. 1229).

disputes d'idées, mais ne peuvent accomplir aucune tâche pratique, malgré leurs talents, leur désir sincère d'agir. »¹

Toutefois, et bien que Tourgueniev, non sans une certaine dose de méchanceté, n'ait jamais cessé de voir en Bakounine l'incarnation de l'homme de trop, on peut d'emblée remarquer certains écarts entre le type idéal et son incarnation supposée. Tout d'abord, Bakounine n'a pas reçu de formation universitaire en Russie. Ensuite, s'il est bien passé par l'étape allemande, ce ne fut jamais pour revenir (du moins de son plein gré) en Russie. A la lecture des écrits russes de Bakounine, on peut avancer l'hypothèse que c'est même pour échapper à ce destin d'homme de trop que Bakounine a quitté la Russie. S'il part pour l'Allemagne, ce n'est pas tant pour fuir la réalité que parce qu'en bon apprenti hégélien, il se sentait, en Russie, coupé de toute réalité et voyait son existence se diriger lentement mais sûrement vers l'insignifiance. Pour un homme qui se sent de trop dans son pays, il reste à jouer un rôle sur la scène européenne. A Stankevitch, dont il apprendra la mort juste après son arrivée à Berlin, Bakounine écrit le 11 février 1840 qu'il attend de l'Allemagne « la renaissance, le baptême de l'eau et de l'esprit. »

A en rester là, les efforts de Bakounine pour échapper à ce modèle ne feraient toutefois que confirmer avec plus de force encore sa conformité au modèle. Et c'est d'ailleurs le sentiment que donnent les premiers mois de son séjour loin de la Russie. Par comparaison avec les proclamations qui précèdent le voyage pour Berlin, la première année que Bakounine, alors âgé de 26 ans, passe en Allemagne peut paraître décevante. La correspondance d'abord semble retrouver le ton qui était d'usage en Russie avant que Bakounine n'y exprime ouvertement la lassitude que lui inspirait son entourage. Les longues considérations sur l'amour et la richesse indépassable de la vie intérieure font retour, que ce soit dans les lettres adressées à Alexandra et Nathalie Beer ou dans celles qu'il envoie à ses sœurs². Parti volontairement de Russie, Bakounine n'en est pas moins lésé par le monde qu'il laisse derrière lui. Au cours de sa première année berlinoise, il fréquente pour l'essentiel des membres de la petite communauté russe locale : Alexandre Herzen, qui a financé son voyage, Ivan Tourgueniev, avec qui le lie une vive amitié³, sa sœur Varvara, enfin séparée de son mari, et bientôt son frère Pavel.

Si Bakounine avait mené à bien ses projets initiaux, il ne fait pas de doute que son parcours n'aurait guère différé de celui d'un homme de trop. Ainsi, lorsqu'il justifie en mars 1840 auprès de ses parents son prochain départ pour Berlin, il reconnaît à la fois l'échec d'une vie qui ne serait qu'intérieure (et la nécessité corrélative d'être un citoyen actif) et son refus de s'occuper du domaine familial (seule voie qu'admettaient ses parents après son abandon de la carrière des armes et son rejet de la carrière de fonctionnaire du tsar). Pour concilier sa soif de connaissance et la nécessité d'être actif, il lui faut alors inscrire son départ pour l'Allemagne dans un plan de

1. Edith Scherrer, notice de *Roudine*, ouvrage cité, p. 1230-1231.

2. Voir les lettres du 9 septembre 1840 aux sœurs Beer et du 13 février 1841 à ses sœurs.

3. Plusieurs lettres témoignent avec émotion de cette amitié : voir celle du 29 mars 1841 à son jeune frère Nicolas et celles du 15 mai 1841 et du 3 janvier 1842 à ses sœurs.

carrière menant au métier de professeur de philosophie. Aussi Michel prévoit-il officiellement de demeurer trois ans dans la ville qui vit Hegel professer ses dernières leçons dix ans auparavant¹. Il est difficile de savoir si le jeune Bakounine croyait lui-même à ce parcours conventionnel. Toujours est-il que sa rencontre avec la politique et sa conversion à la Révolution le pousseront à partir de l'automne 1841 à abandonner ces projets et lui permettront d'échapper au destin social que lui promettait la Russie.

Ce que Tourgueniev n'a pas vu, pour des raisons qui tiennent tout autant à son statut de romancier qu'à un net recentrage politique et social², c'est que Bakounine avait échappé à son inexorable destin russe d'homme de trop en rencontrant la figure très européenne de la Révolution. Et dès lors, ce qui s'accomplit pour Bakounine en Allemagne, quoi que puissent nous en dire ses premiers mois dans ce pays, ce n'est pas tant ce destin d'homme de trop que le début d'une longue et souvent douloureuse carrière d'exilé politique volontaire. Jamais Bakounine ne reviendra en Russie de son plein gré, et dès qu'il en aura l'occasion, il s'en évadera. On peut d'ailleurs considérer la deuxième période russe de Bakounine comme une période d'exil intérieur, en prison d'abord (1851-1857), en Sibérie ensuite (1857-1861). Si tant est que la vie d'un individu se prête à la compréhension, on ne peut comprendre celle de Bakounine si l'on ne prend pas la mesure de cette rupture existentielle qui consiste pour lui à forcer le destin. Si le Bakounine des premiers mois à Berlin est encore un homme de trop, tenté par la régression vers la Russie, celui qui émerge à partir de *La Réaction en Allemagne* a déjà largué les amarres.

1. Lettre du 24 mars 1840 à ses parents.

2. Il serait possible de montrer, si tel était l'objet de ce chapitre : 1) qu'en faisant tardivement mourir Roudine sur une barricade, Tourgueniev a tenté d'illustrer l'impossibilité pour les hommes de trop d'échapper à leur condition autrement que par la mort ; 2) que la réception de *Roudine*, notamment dans les courants populistes russes, atteste la place à part que tient Bakounine parmi les hommes de sa génération : l'entourage de Tchernychevski s'en est en effet pris à la fois aux hommes de trop comme à des hommes coupés de la pratique, et à Tourgueniev pour s'être attaqué à Bakounine, ce qui est vu comme un signe d'allégeance de l'auteur de *Roudine* à son entourage bourgeois et aristocratique. Voir à ce propos la critique du livre par Tchernychevski à l'occasion de sa nouvelle édition, en 1860, citée par Arthur Lehning, *Bakounine et les autres*, édition citée, p. 199-200. On en retiendra notamment cette déclaration : « et voici notre auteur à l'œuvre pour refaire la figure typique qu'il avait choisie et broser, au lieu d'un portrait de l'homme vivant, une caricature, comme si un lion pouvait être caricaturé. »

Ch. 2 – La Réaction en Allemagne : une sortie de la philosophie

Lorsqu'il quitte la Russie en juin 1840, Bakounine a déjà esquissé une partie des problématiques qui jalonnent désormais son parcours théorique. L'insistance sur la liberté et sur l'émancipation demeure cependant fermement ancrée dans un parcours philosophique que Bakounine entend prolonger et creuser en Allemagne. Pendant un an, avant que ne soit tenue la promesse de renaissance, faite à Stankevitch en février 1840 et réitérée à son frère Pavel à la fin du mois de janvier 1841, Bakounine approfondit avec assiduité sa connaissance de Hegel en prenant des leçons auprès de Werder, disciple orthodoxe du maître. Comme en témoignent ses notes de cours et plusieurs lettres à son entourage¹, il travaille alors exclusivement sur la *Science de la logique* de Hegel, ce dont témoignera l'article qui paraîtra à l'automne 1842. Il serait tentant de soutenir que la prise de position tonitruante en faveur de la Révolution qui s'y exprimera aurait ses sources dans un approfondissement du sillon hégélien. Qu'y aurait-il même de plus hégélien que ce brusque surgissement de l'esprit révolutionnaire après un long travail souterrain, selon une image que Bakounine, avant Marx, citera justement dans son article pour les *Annales allemandes* ? Il faudrait toutefois, pour soutenir cette hypothèse jusqu'au bout, faire bon marché d'éléments plus tangibles qui permettent de mieux comprendre le cheminement de Bakounine entre son arrivée à Berlin et la parution de son article.

Pour retracer le cheminement intellectuel qui mène Bakounine, jeune noble russe soucieux d'émancipation individuelle et spirituelle mais vierge politiquement et étranger à toute considération sur l'histoire, à se dire si franchement démocrate et révolutionnaire, il semble qu'on puisse retenir deux séries d'éléments. D'une part, à partir de l'été 1841, le cercle des fréquentations de Bakounine s'élargit² et diverses rencontres le mènent à Dresde où il fait la connaissance décisive d'Arnold Ruge, éditeur des *Annales allemandes pour la science et l'art* et personnalité en vue au sein de la gauche hégélienne. D'autre part, ces rencontres sont au moins concomitantes d'un sentiment de vanité des études philosophiques, si elles n'ont pas contribué à son éclosion. Dans des lettres qui deviennent de plus en plus brèves, Bakounine fait part à son entourage, à partir de l'automne 1841, de « modifications intérieures. »³ La lettre du 3 novembre 1841 adressée par Bakounine à sa famille à son retour de Dresde est symptomatique de cette phase de transition : tout en reprenant une partie des considérations sur l'amour qui envahissaient la correspondance des années précédentes, Michel mentionne sa rencontre avec Ruge, qualifié d'« homme remarquable », et tout en maintenant une distance avec les tendances critiques de la

1. Ces notes sont datées, ce qui permet de suivre semaine après semaine la progression de Bakounine au sein du texte hégélien et de son commentaire par Werder ; par ailleurs, le 23 octobre 1840, Bakounine signale à Herzen qu'il vient de lire le chapitre sur la quantité dans la *Doctrine de l'être*.

2. Benoît Hepner signale notamment la rencontre d'un poète proche du courant « Jeune Allemagne » (Varnhagen von Ense) et d'un ancien condamné pour menées révolutionnaires, Müller-Strübing. A ces deux noms, il faut ajouter celui du poète Herwegh, auquel Bakounine restera toujours lié, et la présence d'Alexandre Herzen, que Bakounine semble avoir fréquenté plus assidûment qu'en Russie.

3. Lettre du 19 septembre 1841 à sa famille. Cette lettre annonce également le voyage pour Dresde.

gauche hégélienne, traite Strauss avec beaucoup d'égards. Encore la correspondance ne rend-elle qu'imparfaitement compte de cette évolution vers la politique, Bakounine soumettant très vite ses lettres pour la Russie à une auto-censure qui consiste notamment à perpétuer artificiellement le ton de la correspondance antérieure. Les lettres à Pavel et Varvara, présents eux aussi en Allemagne, sont plus explicites, en particulier s'agissant de ses lectures du moment. C'est ainsi que le 27 octobre 1841, il leur décrit l'impact que produit sur lui la lecture de la *Politique à l'usage du peuple* de Lamennais¹, premier pas de cet auteur en direction d'un catholicisme social. En revanche, les lettres à destination de la Russie ne se privent pas d'attaquer de plus en plus ouvertement la dimension exclusivement théorique de la philosophie. Ainsi en juillet 1842, alors que Bakounine est en pleine rédaction de *La Réaction en Allemagne*, une lettre à sa famille s'en prend aux « chimères religieuses logiques et théoriques sur le fini et l'infini » et à l'automne, alors que l'article est sur le point de paraître, est attaquée directement « la creuse philosophie théorique qui cause notre perte et au développement de laquelle j'ai tant contribué. »

La *Confession* que Bakounine adressera au tsar depuis le ravelin de la forteresse Pierre-et-Paul en 1851 rendra compte de ce dégoût que Bakounine en est venu à éprouver pour la métaphysique allemande :

« L'Allemagne elle-même m'a guéri de la maladie philosophique qui y prédominait ; après avoir étudié de plus près les problèmes métaphysiques, je n'ai pas tardé à me convaincre de la nullité et de la vanité de toute métaphysique : j'y cherchais la vie, mais elle ne contient que la mort et l'ennui ; j'y cherchais l'action et elle n'est qu'inactivité absolue. »²

La *Confession* fait toutefois subir à cet itinéraire de la philosophie vers la politique une double déformation. D'abord une illusion rétrospective propre à toute démarche autobiographique : le vocabulaire de l'action ne devient véritablement présent dans ses écrits qu'à partir du moment où il se détourne de la philosophie pour se diriger vers l'action politique ; dire dès lors qu'il recherchait l'action à travers son activité philosophique, c'est sans doute introduire *a posteriori* une continuité. En second lieu, la *Confession* est d'un usage délicat parce qu'elle est adressée au tsar en vue d'obtenir une mesure de clémence. Il est donc nécessaire de faire la part de la sincérité et de la feinte, de l'autocritique effective et de la rhétorique du criminel repentant qui se confesse au tsar « comme à un père spirituel dont on attend le pardon. »³

Pour autant, s'il est vrai, comme l'indique Reinhart Koselleck, que « c'est dans la nature de la crise d'être l'échéance d'une décision qu'on attend »⁴, la rédaction de *La Réaction en Allemagne* à l'été 1842 pourrait bien être l'aboutissement de la crise vécue par Bakounine depuis son départ de Russie. Cet article apparaît comme un texte *décisif*, en ce sens qu'il tranche dans le vif entre

1. Bakounine conservera toujours pour cet auteur une affection particulière, soutenant encore en 1871 que seule la mort a empêché Lamennais de devenir « matérialiste et athée » après s'être converti au socialisme révolutionnaire. Voir à ce propos le fragment M de la deuxième partie de *La théologie politique de Mazzini* dans les *Œuvres complètes*, vol. I, p. 161, note.

2. *Confession*, édition citée p. 55.

3. *Confession*, édition citée p. 53.

4. Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979, p. 107 (en allemand, *Kritik und Krise*).

plusieurs options : contemplation et action, théorie et pratique, et surtout voie allemande et voie française. Mais cette sortie de crise n'est peut-être que l'entrée dans un régime de crise permanente, dans la mesure où la décision prise par Bakounine consiste à prendre parti dans une crise politique, ce qui va l'entraîner, comme l'a analysé le même Koselleck à propos des Lumières allemandes, à « prophétiser la révolution » dans une situation où « la décision attendue reste incertaine » et où la seule certitude est celle « qu'une fin de l'état critique se prépare. »¹

1. Voie française et voie allemande

1.1. Un article français

Rédigé au cours de l'été, *La Réaction en Allemagne* paraît dans les livraisons des 14 et 21 octobre 1842 des *Annales allemandes pour la science et l'art* d'Arnold Ruge et se présente d'emblée comme une contribution au débat entre voie allemande et voie française qui occupe l'opinion philosophique allemande depuis la fin du siècle précédent. Sous-titré « Fragment par un Français », l'article porte la signature de Jules Elysard², procédé dont Alexandre Herzen lui-même sera dupe, et semble avoir été rédigé par Bakounine directement en allemand.

On se rappelle les options défendues jusqu'alors par Bakounine, en particulier dans *L'Avant-propos* de 1838 : l'Allemagne se voyait chargée de la mission historique d'éduquer la Russie, cette dernière ayant, pour son plus grand malheur, subi l'influence française. Par rapport à cette position de jeunesse, l'article de 1842 opère un double renversement. En premier lieu, ce n'est plus l'Allemagne qui est choisie comme nation de référence, mais la France : un Russe revêt un déguisement français pour exprimer en allemand un point de vue français (c'est-à-dire révolutionnaire) sur le combat entre Réaction et Révolution en Allemagne. En second lieu, le choix entre France et Allemagne change de signification : en 1838, conformément au propos éducatif des textes de Hegel qu'il s'agissait d'introduire, le public russe était censé choisir entre une éducation française, dénigrée pour son manque de substance spirituelle, et une éducation allemande, qui menait à une réconciliation entre la raison et l'effectivité. Dans l'article de 1842, France et Allemagne incarnent deux voies vers la modernité politique et sociale : à l'Allemagne l'éducation théorique, conformément aux options réformistes défendues plus ou moins ouvertement depuis Kant par ses principaux représentants, à la France une voie pratique et révolutionnaire. Pour Bakounine, la préférence accordée à cette dernière va signifier le dépassement d'une conception seulement individuelle et spirituelle de l'émancipation et le

1. *Ibid.*, p. 107.

2. *Die Reaktion in Deutschland, Fragment von einem Franzose*, Leipzig, *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, n°247-251, 14 et 21 octobre 1842. Toutes les citations de ce texte renvoient à une traduction personnelle, et la pagination indiquée est celle de la première édition allemande. La seule édition française de ce texte se trouve dans Jean Barrau, *L'anarchisme aujourd'hui*, Paris, Spartacus, 1970, p. 84-104 mais elle ne rend pas justice à la rigueur philosophique du texte. Sur les circonstances qui entourèrent la publication de cet article, voir le témoignage apporté après la mort de Bakounine par Arnold Ruge dans la *Neue freie Presse* de Vienne le 28 septembre 1876 (cité par Arthur Lehning, *Bakounine et les autres*, édition citée, p. 89). Il faut signaler par ailleurs que Bakounine utilisera la signature « Elyzarov » pour deux articles publiés dans un journal d'Irkoutsk au cours de son exil en Sibérie (1860).

passage à la pratique politique. En délaissant les options qui furent passagèrement les siennes en Russie, Bakounine délaïsse cet occidentalisme de droite qui recommandait de prendre modèle sur l'Allemagne, mais c'est pour retrouver une problématique qui est typique de la crise politique allemande : il s'agit de choisir entre la théorie allemande et la pratique française de l'émancipation.

La fin de *La Réaction en Allemagne* multiplie les références à cette France révolutionnaire : les événements de 1830, bien qu'ils aient débouché sur la montée sur le trône de Louis-Philippe, ont rappelé à l'Europe entière le surgissement de « ces mots mystérieux et redoutables : *Liberté, Egalité et Fraternité* » que Napoléon, « en digne fils de la Révolution » a « diffusé [...] d'une main victorieuse dans toute l'Europe. »¹ Mieux encore, la conclusion de l'article signale l'émergence, en France et en Angleterre « d'associations à la fois socialistes et religieuses »² ce qui amorce la découverte par Bakounine, dès lors qu'il aura lu l'ouvrage de Lorenz von Stein sur le socialisme français, du « nouvel univers » qui s'ouvre devant lui et qu'évoque la *Confession*³.

1.2. Bakounine et Moses Hess

Topos de la littérature philosophique allemande depuis la fin du XVIII^{ème} siècle, l'opposition entre les voies allemande et française vers la modernité politique connaît un regain d'actualité au sein d'une gauche hégélienne tentée par la radicalisation et donc par un certain retour vers la France. Pourtant ce n'est pas au sein de la gauche hégélienne qu'est élaboré l'ouvrage le plus symptomatique de cette tendance. *Berlin, Paris, Londres – La triarchie européenne*, qui analyse pour elle-même cette opposition entre la France et l'Allemagne⁴ est en effet l'œuvre d'un jeune juif allemand, critique par rapport à la gauche hégélienne à laquelle il reproche son penchant théoricien. Les textes de Moses Hess et ceux, à peu près contemporains, de Bakounine (qu'il s'agisse de *La Réaction en Allemagne*, de l'article *Le communisme*, publié en juin 1843, ou de la *Lettre à Arnold Ruge* de mai 1843) méritent d'être mis en parallèle. Rien n'atteste que Bakounine ait lu le moindre écrit de Moses Hess à cette époque mais plusieurs éléments les rapprochent. Tout d'abord, Hess et Bakounine appartiennent à une époque de crise politique où ces questions sont incessamment débattues. Ensuite, un maillon pourrait les rattacher : dans l'élaboration de son schéma triarchique, Moses Hess a été influencé par les *Prolégomènes à l'histoire de la philosophie* du philosophe polonais Cieszkowski ; or ce dernier a fait relire son ouvrage par Werder, professeur de Bakounine. Toutefois, là encore, rien n'indique que Bakounine ait eu accès à l'ouvrage de Cieszkowski. Et puis Hess et Bakounine sont tous deux en décalage par rapport à la réalité allemande, l'un parce qu'il est juif, l'autre parce qu'il est un émigré russe. Hess considère que les

1. *La Réaction en Allemagne*, édition citée, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 14.

3. *Confession*, édition citée p. 56. Il faut toutefois relever que la chronologie fournie par Bakounine dans cet écrit est erronée. A le suivre, la séquence serait la suivante : dégoût de la métaphysique, intérêt naissant pour la politique, départ pour Dresde, lectures politiques, découverte de l'ouvrage de Stein et des œuvres françaises auxquelles il fait référence, rencontre de Ruge, rédaction de l'article pour les *Annales allemandes*. Dans les faits, la rencontre de Ruge et la rédaction de l'article précédent la parution de l'ouvrage de Stein (novembre 1842).

4. La meilleure analyse de cet aspect de l'œuvre de Moses Hess se trouve chez Eustache Kouvélakis, *Philosophie et révolution. De Kant à Marx*, Paris, P.U.F., 2002, ch. III, p. 161-211.

Juifs sont appelés à jouer un « rôle d'aiguillons dans le corps de l'humanité occidentale »¹ ; quant à Bakounine, dans sa lettre de mai 1843 à Arnold Ruge (qui sera publiée dans les éphémères *Annales franco-allemandes* de Marx), il lancera à son correspondant qui désespère de voir la Révolution triompher un jour en Allemagne : « je veux rompre vos chaînes à vous, Germains qui voulez devenir des Grecs, moi, le Scythe ! »² Au statut des Juifs, « ferment de l'humanité occidentale, appelés depuis le commencement à lui imprimer la caractéristique du mouvement » répondra ainsi celui d'un oriental prêt à donner sa vie pour l'émancipation de l'Allemagne. En tant qu'Européen, en tant que Russe nourri à la culture française et converti à la culture germanique, Bakounine est à même de procéder aux allers et retours entre la France et l'Allemagne que semblé alors exiger l'idée d'une révolution allemande.

Les problématiques qui traversent à l'époque les écrits de Moses Hess et ceux de Bakounine confirment cette situation et nous font prendre la mesure de ce que permet un tel écart par rapport à la réalité allemande. Tous deux entendent en effet que l'Allemagne tire parti de l'expérience française. Hess affirme ainsi que la mission de la philosophie allemande, conduire à la vérité absolue, est remplie et qu'il s'agit à présent de réaliser cette vérité. Comme l'écrit à son propos Eustache Kouvélakis :

« Une telle tâche oblige à dépasser l'unilatéralité de la gauche hégélienne, à combler le retard qui s'est creusé entre la philosophie et la "vie" [...]. Il s'agit de dépasser le principe de la seule liberté de l'esprit, de se mettre à l'école de la France et de mener un combat réel. »³

Moses Hess ajoute toutefois à ce retour vers la France la découverte du social, dont l'Angleterre est pour lui la représentante. Dans le schéma triarchique, Allemagne, France et Angleterre représentent trois types distincts de révolution. L'Angleterre est un pays pratique, où s'opposent ploutocratie et paupérisme et qui impose de ce fait la prise en compte de la question sociale. La France, où s'opposent spiritualisme et matérialisme, apparaît comme le pays de la lutte morale. Quant à l'Allemagne, elle est le théâtre d'une opposition entre l'Etat et l'Eglise et la révolution qui s'y est déroulée (et qui est vouée à y faire retour sous une nouvelle forme) a nécessairement été une révolution spirituelle. Moses Hess se range parmi ceux qu'il nomme les « Allemands anglais », qui ont en vue le social et non simplement la défense des principes de 1789 ; pour cette raison, sa démarche peut paraître plus avancée que celle d'un Bakounine qui ne cesse, dans son article pour les *Annales allemandes*, de s'appuyer sur les idées très françaises de liberté, d'égalité et de fraternité, regroupées en un principe démocratique qui doit fonder le monde de l'avenir. Allemagne, France et Russie ne peuvent pas être considérées comme l'équivalent bakouninien de la triarchie européenne de Moses Hess : la fin de *La Réaction en Allemagne* menace bien la Russie d'une prochaine révolution, mais sans que le pays se voit désigné

1. Moses Hess, *Berlin, Paris, Londres – La triarchie européenne*, Tusson, 1988, p. 178-179, cité par E. Kouvélakis, ouvrage cité, p. 164.

2. Michel Bakounine, *Lettre à Arnold Ruge* ; cette lettre est citée en entier par Jean Barrué dans une étude publiée en annexe à sa traduction de Fritz Brupbacher, *Bakounine ou le démon de la révolte*, Paris, 1971, p. 207-208. Elle s'inscrit dans une correspondance à trois entre Ruge, Marx et Bakounine qui est une mise en scène.

3. Eustache Kouvélakis, ouvrage cité, p. 184.

comme porteur d'un principe d'avenir – ce qui sera le cas en revanche des Slaves quelques années plus tard.

En soulignant l'avance de l'Angleterre, Hess n'abandonne pas l'Allemagne, bien au contraire : après la révolution anglaise, qui sera une révolution sociale, la tourmente doit revenir à sa source, à l'est du Rhin, car c'est l'Allemagne qui a donné le coup d'envoi de toutes les révolutions européennes en lançant le mouvement sur le terrain spirituel. Que la révolution revienne en Allemagne, c'est alors chose naturelle. Mais la traduction politique montre les limites du surcroît de radicalité qu'on est d'abord tenté d'accorder à Hess. Comme le remarque Eustache Kouvélakis, « dépasser l'unilatéralité du point de vue jeune hégélien ne signifie donc pas quitter le terrain de "l'esprit" mais ouvrir celui-ci à de nouvelles déterminations »¹, ce qui signifie concrètement qu'il n'est pas question de révolution pour l'Allemagne, l'éducation spirituelle en tient lieu. En revenant en Allemagne, la tourmente révolutionnaire cesse. Rien d'étonnant si Moses Hess se contente alors d'en appeler à l'Etat prussien pour qu'il résiste à l'influence catholique : la sacralisation du lien social s'accompagne d'une sanctification de l'Etat et la réalisation de la philosophie reste philosophique.

Pourtant, dans des textes qui sont à peu près contemporains de *La Réaction en Allemagne* et du raidissement de la politique prussienne, Hess semble réellement radicaliser ses positions, notamment dans *Socialisme et communisme* et dans *Philosophie de l'action*. Pour Hess, le combat qu'il mène doit aboutir à « quelque chose de radicalement neuf, qui n'a encore jamais existé. Aussi devons-nous commencer par le développer. *Liberté et égalité* sont de nobles mots. Pour eux, nous nous sommes battus et sacrifiés, pour eux, nous voulons renaître et prendre parti. »² Les deux thèmes de la régénération et du sacrifice sont présents dans l'article de Bakounine qui annonce la victoire du « principe démocratique » comme l'éclosion d'un « monde jeune et magnifique dans lequel toutes les dissonances actuelles se dissoudront dans une unité harmonique » et insiste sur le fait que la liberté « ne présente les plus grandes jouissances et le bonheur le plus profond que par la voie des contradictions les plus monstrueuses, des peines les plus amères et d'un renoncement à soi complet, inconditionné. »³ Toutefois, chez Moses Hess, cette phraséologie quasi révolutionnaire débouche sur une perspective qui reste encore et toujours philosophique : ce qui est visé, c'est une certaine recherche de l'unité, propre au socialisme utopique des années 1840 et à la philosophie feuerbachienne, et dans la transformation recherchée, le rôle moteur reste dévolu à une instance spirituelle. La nouvelle philosophie proposée par Hess, philosophie de l'action ou philosophie sociale, est à peu de choses près celle de l'ensemble du mouvement socialiste d'alors.

Une confrontation entre des textes contemporains de Bakounine et de Hess permet de vérifier la pertinence de la question d'une sortie de la philosophie pour aborder les problématiques des années 1842-1843 en Allemagne. S'il est vrai, comme l'affirme Eustache

1. *Ibid.*, p. 185.

2. Moses Hess, *Philosophie de l'action*, in Gérard Bensussan, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme*, Paris, PUF, 1985, p. 197.

3. *La Réaction en Allemagne*, respectivement p. 2 et p. 1.

Kouvélakis, que « la problématique de la *réalisation* de la philosophie ou de la religion [...] ne signifie pas *sortie* hors de la philosophie ou de la religion mais “philosophisation” ou “sacralisation” de la totalité de la vie sociale », il faut se demander dans quelle mesure on peut prendre au sérieux la sortie de Bakounine vers le monde de la pratique et en quoi son attachement à une « religion de la liberté » permet de le rapprocher des options choisies par Hess ou par Feuerbach. Pour l’heure, il apparaît que les deux questions connexes du choix de la voie à suivre ou à frayer (allemande ou française) et d’une sortie de la philosophie reçoivent dans les textes du jeune Bakounine un traitement particulier, comme en témoigne d’une part son choix sans ambiguïté de la voie française (quelques mois plus tard, il déclarera qu’ils « sont encore maintenant nos éducateurs ») et « ont dans le domaine de la politique une avance de plusieurs siècles¹ ») et sa délimitation presque kantienne² du champ de la philosophie. Cette originalité de la position bakouninienne m’amènera à mesurer la portée du critère distinctif adopté par Eustache Kouvélakis à la fin de la partie de son travail consacrée à Moses Hess, savoir que si le « rapport à la pratique est toujours déjà théorique, [...] la rupture théorique (avec Feuerbach, la philosophie, la voie allemande, etc.) est conditionnée non pas par le contact avec une essence prolétarienne mythifiée mais par une rupture *politique* qui équivaut au passage à une position révolutionnaire. »³

2. Un tableau de la Réaction : le positif

2.1. La Prusse de Frédéric-Guillaume IV

S’il est vrai que le choix de la voie française est aussi un choix de l’histoire réelle contre l’histoire rêvée, l’emprunter consiste à trouver le chemin de la réalité. Et dès lors que cette réalité a été repérée comme essentiellement conflictuelle, ce chemin passe par la connaissance de ses adversaires, ce à quoi Bakounine consacre les premières pages de *La Réaction en Allemagne*.

Même si cette dimension n’est qu’esquissée dans le texte de 1842 pour d’évidentes raisons de prudence éditoriale, la Réaction en Allemagne, c’est d’abord la Prusse de Frédéric-Guillaume IV⁴. Le courant réactionnaire qui y prédomine s’inscrit dans le vaste mouvement de reflux qui a déferlé sur l’Europe après la défaite de Napoléon 1^{er}. L’attitude de la plupart des Allemands vis-à-vis de la Révolution française avait consisté en un enthousiasme initial, bientôt suivi d’une frayeur croissante devant les excès des gouvernements parisiens. Après la Révolution, l’invasion napoléonienne a eu un double effet, provoquant d’un côté un réveil national, permettant de l’autre une vague de réformes dans certains Etats. Ces réformes sont dans le collimateur des milieux traditionalistes à partir des années 1820. Rapidement, une large fraction de l’opinion

1. Michel Bakounine, *Lettre à Arnold Ruge*, édition citée, p. 205.

2. Kantienne au sens où Kant distingue les bornes et les limites dans la conclusion (§ 57) des *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* : on rencontre des bornes, on détermine *a priori* des limites.

3. Eustache Kouvélakis, *Philosophie et révolution de Kant à Marx*, édition citée, p. 222 n.

4. Cette période de l’histoire allemande et prussienne ayant été peu étudiée en France, on se référera aux ouvrages plus généraux de Joseph Rovin, *Histoire de l’Allemagne des origines à nos jours*, Paris, Points Seuil, 1998, et de Rudolf von Thaden, *La Prusse en question*, Arles, Actes Sud, 1985.

publique allemande fait le constat d'un blocage politique qui contraste avec le développement économique favorisé par la mise en place du *Zollverein* (union douanière), la construction des premières lignes de chemin de fer et l'essor de la science allemande. Au moment où l'Allemagne commence à rattraper son retard économique sur le reste du continent, c'est le retard politique qui se creuse. Confrontés à des mouvements d'agitation nationale et démocratique dans les milieux étudiants les régimes en place se raidissent pendant les deux décennies suivantes. Dans ce contexte, alors que les inégalités sociales s'accroissent, la crainte que les classes privilégiées ont des « classes dangereuses » se développe. Pourtant, l'agitation ne vient guère d'un prolétariat industriel encore embryonnaire : tout semble se passer au sein des classes les plus favorisées, entre la fraction la plus radicale de la bourgeoisie, qui va parfois jusqu'à des positions démocratiques, et les tenants de positions explicitement conservatrices (et objectivement réactionnaires), notamment au sein de la noblesse terrienne.

Il faut toutefois introduire une nuance entre l'Allemagne et la Prusse. Certes, celle-ci est le seul Etat allemand à pouvoir prétendre au statut de puissance européenne et elle occupe de ce fait une place à part en Allemagne. Pour autant, cette dernière n'en a pas moins une constitution spécifique : depuis le Congrès de Vienne de 1815, elle est organisée en une Confédération germanique (*Deutscher Bund*) dont les compétences, assez étendues sur le papier, demeurent dans les faits très formelles puisque leur application dépend de l'accord de l'Autriche et de la Prusse et de ce que cette dernière est prête à investir dans un tel cadre. C'est à cette constitution que Bakounine fait allusion lorsqu'il dit de ceux qu'il nomme « médiateurs » qu'ils sont un peu « comme la constitution allemande, ils reprennent de la main droite ce qu'ils ont donné de la main gauche. »¹ Bakounine songe peut-être à l'article 18 de la *Bundesakte* réglementant la liberté de la presse (par ailleurs proclamée à l'article 2) afin de contrer l'activité des « agitateurs démagogiques » et les abus de la presse politique, question d'une grande importance pour la radicalisation des franges radicales de la bourgeoisie allemande. Mais il faut peut-être aussi entendre par là que cette constitution accorde sur le papier quelque chose qui ressemble à une unité allemande mais consacre en fait l'hégémonie bicéphale de la Prusse et de l'Autriche sur l'Allemagne et ressemble donc à une coquille vide. Au sein de cette Confédération germanique, la Prusse occupe justement une place particulière puisqu'une partie de ses provinces n'en fait pas partie (la Prusse orientale, la Prusse occidentale et la Pologne) et que, de surcroît, la plupart des autres Etats allemands se méfient de sa puissance.

Le contraste entre cette Allemagne morcelée à l'unité politique fictive et la puissance ascendante de la Prusse est frappant, mais il ne doit pas masquer que c'est précisément dans ce dernier Etat que le sentiment de retard politique est ressenti avec le plus d'acuité, en particulier avec l'accès au trône en 1840 (six semaines précisément avant l'arrivée de Bakounine) de Frédéric-Guillaume IV qui suscite de nombreux espoirs après une vingtaine d'années de gel

1. *La Réaction en Allemagne*, p. 6.

politique. Les premières mesures du souverain entretiennent ce malentendu. Ainsi, la fin de toute discrimination envers les catholiques, qui peut apparaître à première vue comme un signe de modération en matière religieuse, se révèle bientôt être, de la part du souverain, la défense d'un monde que l'opinion éclairée considère comme appartenant au passé (ce dont témoigne la mention dans *La Réaction en Allemagne* du « monde catholique du passé »¹), défense motivée par une vision magnifiée du christianisme médiéval. Comme l'écrit Joseph Rovin, Frédéric-Guillaume IV est en fait

« un émotionnel romantique, sentimental, mystique, à la fois hésitant et obstiné ; son idéal est la société du moyen-âge telle qu'il l'imagine, basée sur les liens de fidélité et de loyauté réciproque entre seigneurs et sujets, sur un ordre corporatif et solidaire, où chacun sert le bien commun, sans esprit de lucre, grâce à une culture illuminée par la foi en un Dieu qui assigne à chacun sa place et sa mission. S'il déteste la bureaucratie rationaliste et répressive, le nouveau roi n'est pas un libéral, mais un traditionaliste, sans idées claires, s'enivrant de belles paroles et de nobles pensées confuses. Il suscitera de grands espoirs et sèmera la déception. »²

Ce portrait permet de comprendre à la fois la nature de la Réaction allemande qu'évoquera Bakounine et les raisons du blocage politique qui maintient la Prusse et l'Allemagne dans l'immobilité. Il ne fait guère de doute que le jeune Russe songe à l'entourage du roi de Prusse, et plus largement aux cercles traditionalistes, lorsqu'il évoque ce « monde où ce ne sont pas la raison et les déterminations rationnelles de la volonté, mais la longue subsistance et l'immobilité qui sont l'aune de ce qui est vrai et saint », un monde « du rococo contraire à la raison » où règnent ceux qui veulent « conserver les restes pourris et desséchés de la tradition. »³

Qui plus est, tout se passe en effet comme si, au sein d'une Allemagne qui a une forte conscience de son retard politique sur la France, la Prusse se sentait elle-même en retard sur l'Allemagne. C'est en particulier sur la question constitutionnelle que cette conscience s'aiguise. Comme le note Rudolf von Thaden, « tandis que les Etats du Sud montrent moins de réticence à laisser s'instaurer des monarchies constitutionnelles, la Prusse qui s'était déjà engagée dans la voie constitutionnelle moderne s'arrête net, et renonce à constituer une Assemblée où l'ensemble de la nation serait représentée », se contentant de diètes provinciales (et parmi elles la diète rhénane dont Marx suivra en 1842 et 1843 les délibérations). « Pour les autres Etats allemands, elle incarne de ce fait à nouveau le despotisme monarchique, au moment même où elle pouvait les attirer par les réformes qu'elle avait élaborées. »⁴ Alors que le sentiment d'un retard politique afflige ceux qui se réclament de mouvements démocratiques, le sentiment de supériorité en termes de puissance galvanise les milieux traditionalistes qui estiment que la Prusse a pour mission historique de diriger l'Allemagne. Au moment où Bakounine rédige son article à Dresde (donc dans une ville qui appartient au royaume de Saxe), ces questions agitent précisément les milieux

1. *La Réaction en Allemagne*, p. 11.

2. Joseph Rovin, *Histoire de l'Allemagne des origines à nos jours*, édition citée, p. 494.

3. *La Réaction en Allemagne*, p. 10.

4. Rudolf von Thaden, *La Prusse en question*, édition citée, p. 64.

conservateurs prussiens autour de la parution à Berlin du livre de von Bülow-Cummerow, *La Prusse, sa Constitution, son administration, sa relation avec l'Allemagne*. Cet ouvrage insiste sur le statut de grande puissance de la Prusse (qui la destine à jouer le rôle de guide pour l'Allemagne) tout en niant la nécessité d'une réforme politique : le régime prussien est censé combiner idéalement la concentration du pouvoir et donc de l'énergie de la nation dans une seule dynastie et une dose suffisante de liberté pour permettre le bonheur du peuple¹.

Les premières déceptions de ceux qui attendaient une libéralisation du régime avec l'arrivée sur le trône de Frédéric-Guillaume IV proviennent des entraves posées par le gouvernement prussien à la liberté de la presse et de l'enseignement. La question de la liberté de la presse, qui fournit à Marx l'occasion d'une série d'articles dans la *Gazette Rhénane* en mai 1842, mobilise la partie radicale de la bourgeoisie suite à la publication en décembre 1841 de l'ordonnance de Frédéric-Guillaume IV relative à l'application de la censure. Cette ordonnance, arguant que la presse politique faisait un mauvais usage de la liberté qui lui était accordée (comprendons simplement qu'elle en faisait usage), proscrivait notamment la désignation nominale des députés lors des comptes-rendus des débats à la diète provinciale. Dans les régions qui ont été sensibles à l'influence française (ce qui est le cas de la Rhénanie), cette mesure contribue à radicaliser cette partie de l'opinion qui était attachée à l'établissement de régimes constitutionnels, et à faire basculer certains de ses membres dans le camp démocrate.

Pour les milieux philosophiques, une série de mesures spécifiques va précipiter ce mouvement de radicalisation. Au moment où Bakounine écrit *La Réaction en Allemagne*, deux événements préoccupent le milieu philosophique berlinois. Le premier, c'est le renvoi de Bruno Bauer le 22 mars 1842 de la Faculté de théologie de l'Université de Bonn. De nombreux jeunes hégéliens, comprenant que les portes de l'enseignement philosophique leur seront fermées pour des raisons d'opinion, sont précipités dans un mouvement de radicalisation politique (c'est notamment le cas du jeune Marx)². Le deuxième c'est le retour de Schelling à Berlin à la fin de l'année 1841.

2.2. La philosophie positive de Schelling

Jusque-là retiré en Bavière, Schelling a en effet été rappelé en 1840 par le roi lui-même pour contrer l'influence ressentie comme pernicieuse de la philosophie hégélienne à l'Université. Le ministre Bunsen écrit ainsi à Schelling le 1^{er} août 1840 :

« Le roi ressent encore plus profondément et fortement que lorsqu'il était prince héritier, le malheur où l'arrêt et l'enlèvement de toute vie réelle dans l'Etat et l'Eglise, et l'arrogance et le formalisme de l'école du concept vide, ont précipité la chère patrie [...] Il a considéré, pour me servir de ses

1. Von Bülow-Cummerow, *Preussen, seine Verfassung, seine Verwaltung, sein Verhältniss zu Deutschland* (Teil 1), Berlin, 1842, p. 8 et 12. Cet ouvrage est signalé par Rudolf von Thaden, *La Prusse en question*, édition citée, p. 65-66.

2. *La Réaction en Allemagne* (p. 10) nie cependant que les tenants du principe démocratique « ne poussent tant de cris et ne font tant de bruit que parce qu'ils espèrent ainsi acquérir une certaine destination et une position agréable dans la société. »

propres paroles d'une lettre d'il y a peu de mois, "la semence du dragon du panthéisme hégélien, de la plate érudition, et de la dissolution légale de la discipline domestique, dont la récolte écherra nécessairement en ces jours". [...] Il vous désire à son université comme l'instituteur du temps, parce qu'il sait que toute une génération [...] attend ce maître pour surgir avec force. Il ne vous convoque pas à un poste [...] mais il vous invite, il vous exhorte à accepter le poste que Dieu vous a donné en votre temps pour votre grande patrie. »¹

Ce projet, auquel Schelling n'acquiesce qu'au bout d'un an, ne déclenche pas l'hostilité immédiate des étudiants car beaucoup sont sensibles à l'aura qui entoure la personne de l'ancien condisciple de Hegel. Bakounine n'échappe pas à la règle, lui qu'on remarque au premier rang des admirateurs du « vieux Schelling » lors de la leçon inaugurale qu'il donne à l'Université de Berlin le 15 novembre 1841. Cette attitude ambivalente² vis-à-vis de Schelling survivra d'ailleurs à la campagne qui le vise à partir de 1842, comme le montre la distinction à laquelle procèdent la plupart des jeunes hégéliens à cette époque entre un jeune Schelling innocent, et un vieux Schelling, instrument docile de la Réaction prussienne. Ainsi, Marx peut parler en octobre 1843 dans une lettre à Feuerbach de la « franche pensée de jeunesse de Schelling », qui est certes demeurée chez lui « un rêve fantasque de jeunesse » mais n'en contraste pas moins avec la philosophie du Schelling de la maturité, « philosophie prussienne *sub specie philosophiae*. »³

Il faut plusieurs mois aux étudiants pour prendre conscience de la signification véritable du rappel de Schelling par le gouvernement prussien – et ces quelques mois sont aussi la période au cours de laquelle se développe la conscience politique du jeune Bakounine. Symptôme de ce retournement progressif d'opinion, la campagne qui vise l'enseignement de Schelling à partir de 1842 tend à se présenter comme une défense et illustration de la validité de la philosophie hégélienne contre la philosophie positive de Schelling. L'article de Bakounine, en ce qu'il fait de cette philosophie l'une des facettes de la Réaction proprement dite qui sévit en Allemagne, s'inscrit partiellement dans cette campagne. Toutefois, ce n'est pas dans ce texte qu'il faut en chercher le fer de lance, mais bien davantage dans les trois textes publiés sous un pseudonyme par le jeune Engels (regroupées ensuite par les éditeurs allemands sous le titre commun d'*Anti-Schelling*). Bakounine a-t-il pris connaissance de ces brochures et celles-ci ont-elles joué un rôle dans la composition de *La Réaction en Allemagne* ? Cette hypothèse, lancée en son temps par l'éditeur des œuvres complètes de Marx et Engels, Riazanov, a depuis été sévèrement battue en brèche. Rappelons les points essentiels de cette polémique⁴ : pour Riazanov,

« Bakounine a fait son tournant décisif sous l'influence de la campagne contre Schelling. [...] Seule la méconnaissance de ces rapports historiques a permis de surestimer le degré d'originalité et le

1. Cité par Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, t. 2 « La dernière philosophie, 1821-1854 », Paris, Vrin, 1970, 3^{ème} partie, ch. II, p. 234 (tout le chapitre porte sur cette période de l'enseignement de Schelling).

2. Attitude dont Bakounine est une bonne illustration, lui qui, le jour même où il acclame la leçon inaugurale de Schelling, déclare à sa sœur qu'il réserve son jugement sur la valeur de l'enseignement dispensé par le vieux maître (Lettre du 15 novembre 1841 à Varvara).

3. Lettre à Ludwig Feuerbach du 3 octobre 1843, in Karl Marx, *Philosophie, Œuvres*, t. 3, Gallimard, 1982, p. 1520.

4. Les termes de ce débat sont résumés par Henri Arvon dans son article « Bakounine et la gauche hégélienne » in Jacques Catteau (dir.), *Bakounine, combats et débats*, édition citée, p. 72-73.

caractère révolutionnaire de l'article de Bakounine [qui] était un écho de pensées qui lui étaient étrangères. »

Rien n'assure cependant que Bakounine ait pris connaissance des brochures d'Engels. Surtout, on peut se demander si la polémique contre Schelling est au cœur de son texte. Des trois textes d'Engels contre Schelling (l'article *Schelling über Hegel*, les deux brochures *Schelling und die Offenbarung* et *Schelling, der Philosoph in Christo*¹), c'est essentiellement du second (qui fut d'ailleurs attribué à Bakounine par Ruge²) que se rapproche le plus l'article des *Annales allemandes*. Le texte d'Engels désigne les partisans du système de Schelling comme les « positifs » (*die Positiven*), raille l'idée d'une victoire de la philosophie positive sur celle de Hegel et confirme cette dernière dans sa prééminence sur l'histoire de la philosophie. Toutefois, l'argumentation d'Engels contre l'enseignement de Schelling diffère nettement de celle du jeune Russe : il s'agit en effet de protester contre l'impuissance de la raison à laquelle aboutit selon lui la philosophie de Schelling, philosophie qui n'est réactionnaire qu'en tant qu'elle tend à revenir sur la révolution que constitue la propagation de la philosophie hégélienne. Ainsi s'explique le sous-titre de la brochure *Schelling et la révélation* : « critique de la dernière tentative de la Réaction contre la libre philosophie » (*Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*) ; la Réaction philosophique n'est pas un aspect de la Réaction politique car dans ce texte du jeune Engels, la Révolution est proprement philosophique et a pour nom Hegel. Pour Bakounine en revanche, la philosophie de Schelling s'inscrit dans un vaste mouvement de Réaction à l'échelle européenne suite au reflux de la Révolution française³.

Ce dernier point permet en même temps d'expliquer pourquoi, contrairement à ce que soutient Henri Arvon, la polémique contre Schelling n'est pas au cœur du texte de Bakounine⁴. On a vu que Marx pouvait (comme d'autres à son époque parmi les hégéliens de gauche) distinguer entre un jeune Schelling, « l'homme qui a substitué à l'idéalisme transcendantal le réalisme raisonnable, à la pensée abstraite la pensée de chair et de sang, à la philosophie professionnelle la philosophie du monde », et un Schelling de la maturité qu'il suffit d'attaquer pour « attaquer indirectement toute notre politique et plus particulièrement la politique prussienne. »⁵ Comme la plupart des jeunes hégéliens, Bakounine distingue un jeune et un vieux

1. *Marx/Engels Gesamtausgabe*, Berlin, Dietz Verlag, 1988, 1, t. II, p. 173-180, p. 181-227 et p. 229-249.

2. Voir une lettre de Ruge à un ami en avril 1842 citée par H. Arvon p. 74 : « Je te recommande la lecture de la brochure [*Schelling et la révélation*] écrite par un Russe, Bakounine de nom, qui vit maintenant ici. Imagine-toi, cet aimable jeune homme dépasse tous les vieux imbéciles de Berlin. Mais je crois que Bakounine, que je connais et que j'aime beaucoup, ne voudrait pas être reconnu comme l'auteur de cette brochure, ne serait-ce qu'à cause de sa situation en Russie. »

3. Cette confrontation entre les contenus des textes de Bakounine et d'Engels n'a pas été tentée par les commentateurs de Bakounine, qui se contentent de refuser par principe l'hypothèse de Riazanov (« aberrante » pour H. Arvon et « ridicule » pour J. Barrué).

4. Pour Henri Arvon, la critique de la philosophie positive de Schelling constitue « le fil rouge » de l'article de Bakounine (« Bakounine et la gauche hégélienne », article cité, p. 75).

5. Lettre à Ludwig Feuerbach du 3 octobre 1843, in Karl Marx, *Philosophie*, édition citée, p. 1519-1520.

Schelling¹. C'est le jeune qui fait partie des plus grands représentants de la philosophie moderne, celui qui a contribué à dépasser les oppositions abstraites, mais c'est celui de la maturité qui a, non pas vaincu, mais trahi² la philosophie moderne et surtout celui qui est attaqué dans le texte derrière l'expression de « philosophie positive » comme l'un des représentants de la Réaction en Allemagne. Mentionné à trois reprises, Schelling n'est cité qu'une fois (« faute d'un grand enthousiasme universel, il n'y a que des sectes et pas d'opinion publique »³), mais c'est alors pour trouver dans le camp adverse un allié de circonstance. Les réactionnaires modérés que le texte prend pour cible pourraient être tentés d'aller chercher dans l'Eglise réformée le « principe universellement pratique » qui seul peut satisfaire les aspirations les plus profondes de l'humanité ; mais ce serait inutile car le monde protestant est divisé, et Schelling sert alors à montrer que l'universel ne peut naître de « l'anarchie la plus effroyable. »⁴ Il est probable que Bakounine a détourné une phrase de Schelling portant sur la supériorité du monothéisme afin de montrer que la seule vraie religion de l'avenir était la « religion de la liberté », d'autant que l'enseignement du philosophe allemand portait à cette époque sur la philosophie de la mythologie et la philosophie de la révélation. Cela ne suffit pas à faire de Bakounine un schellingien, ni même un auteur dont la pensée est orientée par l'opposition à Schelling.

2.3. Les réactionnaires par défaut

Pour savoir quels sont les adversaires que Bakounine se donne, il suffit en fait de se reporter à toute la première partie de son article, qui distingue différentes composantes au sein de la manifestation allemande de la Réaction avant de se fixer sur une en particulier. Sont d'abord écartés ceux qui n'en font partie que par défaut. Parmi eux, on trouve d'abord « des gens très hauts placés, âgés et expérimentés » qui ont été « eux-mêmes dilettantes de la liberté politique dans leur jeunesse » mais qui, l'âge venant, « cherchent [...] à dissimuler leur décrépitude physique et spirituelle sous le mot dont on a si souvent abusé d'« expérience » ». L'évocation de ces « dilettantes de la liberté politique » annonce l'un des thèmes majeurs de *La Réaction en Allemagne*, à savoir la nécessité d'être religieux en politique (« jamais la liberté ne fut pour eux une religion » ajoute-t-il), d'être, comme Bakounine l'affirme plus loin, « pénétré par son principe », occasion aussi d'évoquer une idée qui demeure chère à Bakounine, à savoir que « le plus grand bonheur » ne s'obtient qu'au prix « des contradictions les plus monstrueuses. » L'évolution décisive

1. Dans leur présentation de *l'Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature* (Paris, Le Livre de Poche, collection « Classiques de la philosophie », 2001), texte écrit par Schelling en 1799, E. Renaut et F. Fischbach ont cependant montré les lignes de continuité qu'il était possible de tracer entre les différentes périodes de l'activité philosophique de Schelling, continuité que Schelling s'est lui-même attaché rétrospectivement à montrer. Voir le texte de la présentation, p. 13-32.

2. Voir la désignation de Schelling comme « Judas Iscariote de la philosophie » par Feuerbach dans une lettre du 9 octobre 1841 à C. Kapp (citée par Xavier Tilliette dans *Schelling, une philosophie en devenir*, édition citée, p. 236).

3. *Ibid.*, respectivement p. 13 et 14. Cette citation, qui n'apparaît dans aucune des œuvres de Schelling traduites en français est peut-être extraite d'un cours.

4. Rétrospectivement, cet emploi du mot « anarchie » peut faire sourire le lecteur (mais visiblement pas le premier traducteur de *La Réaction en Allemagne*, Jean Barrué, qui a préféré traduire par « désordre »).

qu'apporte sur ce dernier point l'article de 1842, c'est la prise en compte de cette « réalité dans laquelle [le parti démocratique] doit vivre, souffrir, et à la fin vaincre. »¹

La seconde catégorie d'adversaires par défaut du principe de la liberté est constituée de jeunes gens qui partagent avec les précédents « le même défaut de toute conviction » et appartiennent à la bourgeoisie, à la classe des fonctionnaires et à l'aristocratie. De cette dernière, Bakounine affirme que, « par son essence, [elle] est depuis longtemps politiquement morte en Allemagne. » Mêlant étroitement un lexique socio-politique et le vocabulaire de la vie, Bakounine affirme à leur propos qu'ils sont « dès l'origine des hommes inanimés et morts » qui « n'ont pas la moindre idée de la vie », de cette vie de l'Esprit dont le développement libre définit l'histoire. Etre « mort politiquement », c'est demeurer étranger à l'histoire réelle. A cet endroit, Bakounine semble distinguer entre le statut de l'aristocratie, qui est « politiquement morte » en Allemagne en vertu de son essence même, et les autres classes dominantes (celles des commerçants, des bourgeois et des fonctionnaires) qui fournissent de ces jeunes « natures dénuées de couleur et fantomatiques » mais ne le font pas en vertu de leur essence. Ce qui est peut-être un trait accidentel s'agissant de ces dernières classes sociales est en revanche un caractère essentiel s'agissant de l'aristocratie. En distinguant ainsi quelques catégories sociales se refusant par essence ou par accident à la liberté, Bakounine en réserve implicitement d'autres chez qui la liberté est censée pouvoir se développer : une fois écartés l'aristocratie, les commerçants, la bourgeoisie et les fonctionnaires, restent en effet les artisans, les ouvriers et les paysans, en un mot le peuple dont il sera question à la fin du texte.

Au demeurant, le diagnostic porté par Bakounine sur la société allemande est assez discutable. En Prusse notamment, c'est bien plutôt la bourgeoisie qui est « depuis longtemps politiquement morte » alors que l'aristocratie, qui est l'un des piliers de l'Etat prussien et s'appuie sur ses propriétés agricoles et sa place dans l'armée, ne cédera guère de terrain avant la fin du siècle². Dans la dernière période de sa vie, Bakounine insistera d'ailleurs sur ce point et sur l'inféodation de la bourgeoisie à l'aristocratie et à l'Etat (une place de fonctionnaire étant souvent la seule manière pour un bourgeois d'exercer un rôle politique), cherchant à expliquer par ce manque de dynamisme politique le retard de l'Allemagne sur le reste du continent³. Dans *La Réaction en Allemagne*, cette mort politique est directement rapportée au fait de demeurer étranger à l'histoire : la vie sociale de ces catégories les conduit naturellement à rester enfermées dans le présent ; n'était leur instruction, « ils croiraient vraisemblablement qu'il n'en a jamais été autrement dans le monde que maintenant. » Cette obsession du présent, Bakounine l'attribue immédiatement aux intérêts matériels qui captivent les représentants de ces classes sociales, « tout

1. Pour toutes les citations de cet alinéa, voir *La Réaction en Allemagne*, p. 1 et 2.

2. Rudolf von Thaden, *La Prusse en question*, édition citée, p. 44-47.

3. VIII, 69-71. Comme on le verra, Bakounine maintient toutefois dans ces textes tardifs, et contrairement aux analyses produites par Engels dans *La guerre des paysans*, l'idée d'un manque complet de sens politique de l'aristocratie terrienne qui se transforme en servante de l'Etat bureaucratique. Pour une comparaison des deux thèses d'Engels et de Bakounine, voir René Berthier, *Bakounine politique – Révolution et contre révolution en Europe centrale*, Paris, Editions du Monde libertaire, 1991, p. 9-19.

enveloppés dans leurs petits intérêts de vanité et d'argent »¹, une critique qui sent encore davantage son aristocrate russe que son socialiste révolutionnaire. Dans la mesure où l'histoire va se trouver chargée du double caractère de la liberté et de la nécessité, ceux qui ne sont pas à la hauteur de la liberté se retrouvent en même temps rejetés dans le contingent et l'ineffectif : « d'eux, nous n'avons rien à redouter, parce seul ce qui est vivant peut agir [*wirken*]. »

2.4. Stahl et l'Ecole historique du droit

Bakounine ne peut en dire autant des purs réactionnaires, qui forment le camp du positif. Ce n'est qu'en arrivant à cette « troisième catégorie d'adversaires du principe de la Révolution » que Bakounine aborde la Réaction proprement dite, constituée en « parti réactionnaire. » Ce parti nous fait entrer dans l'histoire contemporaine : il « a émergé peu après la Restauration dans toute l'Europe », il est le produit d'une phase historique, celle du reflux de la Révolution en Europe après le triomphe de la coalition européenne contre Napoléon 1^{er}. Ce parti réactionnaire se répartit dans les composantes suivantes : il « est appelé conservatisme en politique, Ecole historique dans la science du droit et philosophie positive dans la science spéculative ».

L'Ecole historique du droit a pour principaux représentants Gustav Hugo (sévèrement attaqué par Hegel²), Friedrich Karl von Savigny (qui eut Marx pour élève) et Friedrich Julius Stahl (que cite l'article de Bakounine)³. Au moment où paraît *La Réaction en Allemagne*, Savigny vient d'être nommé ministre par le roi de Prusse et se trouve chargé de la révision du code ; quant à Stahl, au même titre que Schelling, il vient d'être appelé à Berlin pour y enseigner le droit public. Plusieurs indices invitent à penser que l'auteur de *La Réaction en Allemagne* a trouvé dans les théories de l'Ecole historique du droit, et notamment dans la version qu'en a donnée Stahl (cité dans le texte sous son sobriquet de « Pentarque »), une part importante des caractères qui lui servent à peindre la Réaction. L'Ecole historique du droit est un courant de pensée qui est né en réaction aux tentatives des Lumières pour fonder le droit sur des bases rationnelles. A cette tendance perçue comme révolutionnaire, les théoriciens de cette école opposent une recherche des sources historiques du droit qui vise non pas à porter le soupçon sur les droits existants mais à les légitimer ou à les refonder sur la tradition. Les écrits de Hugo et de Savigny se rattachent à une démarche qui est de l'ordre de l'enquête historique : recueillir les traces d'un droit

1. Pour toutes les citations de cet alinéa, *La Réaction en Allemagne*, p. 1. Le jeune aristocrate russe qu'était Bakounine n'était certainement pas homme à se laisser « captiver » par ce genre de « soucis quotidiens », lui dont Arnold Ruge raconte qu'on s'aperçut, après son départ de Dresde, qu'il « avait fait un usage un peu trop abusif des grandeurs négatives ». Faisant écho au contenu de l'article de 1842, Ruge ajoute : « ce penchant pour le négatif sur un point aussi essentiel me détourna de lui. [...] Cependant ma mauvaise humeur ne dura pas longtemps, et nous nous réconciliâmes à Paris [...] mais en écartant expressément toute relation d'ordre économique. » Article cité par Arthur Lehning, *Bakounine et les autres*, édition citée, p. 90.

2. *L'Histoire du droit romain* (publiée à Göttingen en 1789) de Gustav Hugo (1764-1844) « se perd dans l'inessentiel et l'apparence extérieure », Hegel, *La raison dans l'histoire*, traduit de l'allemand par Kostas Papaioannou, Paris, UGE, 1979, p. 38. Au § 3 des *Principes de la philosophie du droit*, Hegel s'en prend assez longuement à Hugo pour souligner qu'il a confondu déterminations d'entendement et déterminations rationnelles, ce qui éclaire ce qui précède.

3. Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) est l'auteur de divers traités de droit romain et surtout de l'ouvrage *De la vocation de notre temps pour la législation et la jurisprudence*, Heidelberg, 1814. Stahl (1802-1861) est l'auteur de *La philosophie du droit d'après le point de vue historique*, 2 volumes, Heidelberg, 1830-1837.

germanique ancestral pour proposer une alternative au code civil napoléonien. En revanche, ceux de Friedrich Julius Stahl prétendent doter l'École historique du droit d'une base philosophique plus solide.

Le grand ouvrage de Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, part de quelques idées simples et suggestives : l'orgueil et l'égoïsme de la liberté sont à la source des orages révolutionnaires qui ont traversé le ciel européen depuis 1789 ; tout système philosophique repose sur un principe qui n'est pas fondé en raison mais satisfait l'un des penchants de la nature humaine, penchants qu'il est possible de concilier entre eux, faute de pouvoir concilier les principes qui en découlent ; le droit naturel est le produit d'une raison orgueilleuse qui ne s'est pas satisfaite d'une cause de l'éthique qui soit indépendante de la raison. Sur cette base, Stahl conduit une critique du droit naturel, lequel est qualifié de négatif parce que la vertu qu'il propose se réduit à ne pas violer la loi. A cette vertu négative, qui se fonde sur une conception elle-même négative de la liberté, Stahl oppose ces vertus positives que sont la charité et la foi, fondées sur une liberté donnée par Dieu aux hommes, faculté positive, riche, variée dans ses formes et indéfinie dans ses progrès. Le rationalisme ne parvenant selon lui à l'égalité absolue qu'en se fondant sur une conception mutilante de la liberté humaine, Stahl souligne au contraire que l'égalité finale des hommes est dans la destination commune que Dieu leur a donnée. Il est ainsi possible de justifier « l'inégalité temporaire » au nom de l'imperfection actuelle des hommes. Toute cette critique du rationalisme moderne constitue une vigoureuse protestation contre le « nivellement des sommités » et contre l'ébranlement des bases de la société par des crimes qui sont autorisés sous prétexte qu'ils ne portent atteinte à aucun droit individuel. A la souveraineté du peuple, Stahl oppose enfin « la souveraineté de la nation en corps. »¹

Il n'est pas difficile de détecter les traces, dans le texte de Bakounine, de théories de ce genre. Le monde de la Réaction y ainsi est désigné comme un « monde où ce ne sont pas la raison et les déterminations rationnelles de la volonté, mais la longue subsistance et l'immobilité qui sont l'aune de ce qui est vrai et saint »², allusion transparente aux efforts de l'École historique du droit pour chercher dans l'histoire allemande et la coutume de quoi reconstruire un droit fondamentalement différent du code civil napoléonien. De même lorsque Bakounine évoque ces réactionnaires fanatiques qui « ne voient dans le principe de la liberté qu'une abstraction froide et sobre, [...] une abstraction qui exclurait hors d'elle tout ce qui est vivant, tout ce qui est beau et saint », on reconnaît aisément les attaques d'un Stahl contre la conception exclusivement négative de la liberté qu'auraient les tenants du droit naturel.

Évoquer en ces termes les théories du droit naturel rattache directement l'École historique du droit à la philosophie positive de Schelling. A la fin du premier tome de son ouvrage, Stahl se réclame explicitement de Schelling et de l'inflexion que celui-ci a donnée à sa philosophie à partir

1 Citations extraites du *Résumé de la Philosophie du droit d'après le point de vue historique de Frédéric-Jules Stahl* par Henri Kinrath, Strasbourg, Levraut, 1837.

2. *La Réaction en Allemagne*, p. 10.

des cours professés à Munich pendant le semestre d'hiver 1827-1828. Tout en lui reprochant un reste de rationalisme qui l'empêche de renoncer à poser un principe abstrait à la source du développement progressif des sociétés (un Dieu personnel et à la volonté libre serait préférable), Stahl le loue pour avoir facilité la transition vers le point de vue historique, où l'homme ne cherche plus sa loi en lui mais au-dessus de lui, et de lui reprendre l'idée d'intuition intellectuelle à laquelle il donne un tour explicitement chrétien. L'intuition intellectuelle, qui n'a pas l'évidence mathématique mais la certitude de la foi, est pour Stahl une faculté de l'esprit par laquelle il perçoit l'acte d'un Dieu personnel dont l'univers est issu¹. Dans Stahl se rencontrent ainsi les deux facettes culturelles de la Réaction, l'École historique du droit et la philosophie positive.

2.5. « Conséquents » et « médiateurs »

Par-delà ce panorama social, culturel et historique de la Réaction, l'article de Bakounine a pour moteur la distinction entre purs réactionnaires et conciliateurs. C'est autour de cette distinction que Bakounine élabore sa logique du conflit, qui découle d'un déplacement d'analyses hégéliennes : « le parti réactionnaire se divise à présent à l'intérieur de lui-même en deux parties principales : en celle des réactionnaires purs, conséquents, et en celle des réactionnaires inconséquents, médiateurs. »² Cette division commande la deuxième partie du texte et le rejet d'un tiers terme qui viendrait médiatiser de l'extérieur les termes d'une opposition pratique. Elle commande aussi le verdict mitigé qui est prononcé sur la composante fanatique de la Réaction. Ses représentants portent un regard correct sur l'opposition, « ils saisissent l'opposition dans sa pureté ». En cela, « ils sont droits, honnêtes, ils veulent être des hommes entiers. »³ C'est à ce titre que Stahl fait son apparition dans le texte : « la propagande révolutionnaire, dit le Pentarque, est, selon son essence la plus profonde, la négation de la situation existante de l'Etat ; car selon sa nature la plus intime, elle n'a pas d'autre programme que la destruction de ce qui existe. »⁴ Dans la mesure où les « positivistes » fanatiques ont compris l'impossibilité de médiatiser d'une manière externe les termes de l'opposition, il est possible de s'appuyer sur leurs déclarations pour combattre les velléités de conciliation qui caractérisent les entreprises des médiateurs.

Ce genre de rapprochements fortuits entre un chaud, quoique récent, partisan de la cause démocratique et l'un de ses adversaires les plus féroces n'est pas si rare dans l'Allemagne des années 1842-1843 : par exemple, Karl Marx rejoint à la même époque son ancien professeur de droit romain Friedrich Karl von Savigny pour défendre un droit coutumier dans un article sur les vols de bois qui constitue sa première prise de position sur la question sociale. Chez Bakounine

1. Quoi qu'en dise par ailleurs Xavier Tilliette qui y voit une « réponse définitive » (*Schelling, une philosophie en devenir*, t. 2, édition citée, p. 240) le refus par Schelling de l'utilisation par Stahl de sa philosophie manifeste simplement le décalage qui subsiste entre un discours philosophique et une prise de parti « proprement » politique. Tout en se rappelant le verdict de Marx sur les deux Schelling, on peut aussi, toutes choses égales par ailleurs, mentionner l'analyse par Pierre Bourdieu de l'écart qui subsiste entre les champs politique et philosophique (*L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Editions de Minuit, 1988, ch. 3 « Une "révolution conservatrice" en philosophie »).

2. *La Réaction en Allemagne*, p. 4.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 3. Cette fois, Bakounine donne une référence pour cette citation : « p. 154 » ...

cet accord est limité : si les réactionnaires fanatiques saisissent bien l'opposition dans sa pureté, ils ne peuvent cependant en concevoir correctement les termes car ils n'ont pas l'intelligence (*die Einsicht*) qui « n'appartient qu'au négatif. »¹ Mais la raison fondamentale pour laquelle Bakounine ne peut les prendre comme ses adversaires privilégiés, c'est que la détermination des adversaires, terme de l'itinéraire du jeune Bakounine et fil conducteur du début de *La Réaction en Allemagne*, est aussi un choix des interlocuteurs. Avec les personnes « expérimentés » qui entraînent dans la première catégorie de ceux qui ne croient pas à la liberté, « cela ne [valait] pas la peine de parler » ; de même, chercher à fréquenter les jeunes gens déjà vieux évoqués au deuxième alinéa, c'était « perdre [son] temps. » Avec les réactionnaires fanatiques, « on ne discourt pas beaucoup [...] parce qu'ils ne veulent jamais entrer dans une conversation raisonnable. » Pour pouvoir se maintenir dans « la pure positivité », ces réactionnaires sont contraints de s'abstraire de leur propre raison et « invectivent là où ils devraient parler ». Cette impossibilité de faire s'entretenir les deux termes de l'opposition est caractéristique pour Bakounine d'une période où l'opposition s'est considérablement aiguïlée et où « le poison dissolvant du négatif s'est répandu partout. » Dans une telle situation, la moindre tentative d'argumentation constitue une médiation et une sortie de la pure positivité vers la négativité. Les réactionnaires fanatiques doivent donc « avoir peur d'eux-mêmes, de la plus petite tentative de démontrer leurs convictions. »² Il est d'ailleurs frappant que Bakounine utilise pour qualifier le négatif ce qui, dans le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel s'oppose à la croyance, à savoir l'intelligence. Quant aux « positivistes aveugles », il sont qualifiés par une détermination de la conscience (par différence avec une détermination de la conscience de soi ou avec une détermination rationnelle), elle aussi librement empruntée à la *Phénoménologie de l'Esprit*, à savoir le sentiment et son immédiateté³.

L'intelligence est précisément ce qui permet à Bakounine, représentant du « parti du négatif », de s'extraire du pur rapport de force dans lequel se résume l'opposition fondamentale entre Révolution et Réaction pour faire la genèse des positions réactionnaires. En se demandant comment on devient un réactionnaire conséquent, Bakounine est en effet amené à proposer une première défense du principe démocratique, principe dans lequel les conséquents ne voient « qu'une abstraction froide et sobre ». Cette conception erronée détourne en effet les « positivistes » de leur élan spontané « vers une vie pleine et vivante » et les amène à se retourner vers le passé qui est antérieur à la naissance de l'opposition, c'est-à-dire vers un passé pré-historique, en somme vers l'immobilité supposée accomplie du moyen-âge. Mais ils ignorent que cette totalité passée, « en proie au processus mécanique et chimique de la réflexion »⁴, joue à

1. *Ibid.*, p. 4.

2. *Ibid.*

3. A vrai dire, le discernement n'est pas le caractère discriminant de l'entendement mais de la conscience tout entière puisque dès le moment de la certitude sensible apparaît la distinction entre le sujet et l'objet. Cela étant, l'entendement, moment avec lequel s'achève la partie sur la conscience, représente le maximum du discernement puisque le vrai y est pleinement conçu comme distinct du sujet connaissant ; voir Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, édition citée p. 143 (« le vrai est pour la conscience quelque chose d'autre qu'elle-même »).

4. *La Réaction en Allemagne*, p. 5. Pour le statut de la réflexion dans le texte, voir *infra* le paragraphe sur « le temps de la réflexion. »

présent le rôle du positif dans une nouvelle opposition. D'un côté il manque aux purs réactionnaires le discernement nécessaire pour comprendre que « par cela seul qu'ils sont positifs, ils portent en eux-mêmes le négatif », d'un autre côté dans l'immédiateté de leur sentiment, ils perçoivent très clairement le « manque de vie » qui en découle. Ainsi s'explique la rigueur dont font preuve les réactionnaires conséquents vis-à-vis du parti démocratique, adversaires « contre lesquels tous les moyens sont permis »¹ : « leur effort vers la vie et vers la vérité [...] s'est transformé en haine par [...] impuissance à se satisfaire. »²

En proposant ainsi une genèse des positions réactionnaires, pourvu qu'elles soient sincères et ne soient pas le fait de « tartufes », Bakounine pointe en fait du doigt un premier avantage du parti démocratique sur le parti de la Réaction : le premier est capable de concevoir sa propre position et celle de son adversaire, le second en est totalement incapable. Par là, le négatif indique qu'il existe en lui une potentialité englobante qu'il tient de son principe et qui le destine à vaincre, à faire triompher ce principe et donc à faire advenir une nouvelle totalité, un nouveau monde. On comprend ainsi pourquoi Bakounine peut reconnaître la sincérité de ses adversaires les plus fanatiques ; c'est que les traits qu'ils attribuent à la totalité passée (au moyen-âge) doivent à présent s'appliquer à la totalité à venir, celle du règne de la liberté. Bakounine apparaît ainsi sensible aux critiques que Stahl adressait à la liberté des rationalistes et cherche à montrer la positivité propre au principe de la Révolution contre « nombre de défenseurs sobres et arides de ce même principe. »³

3. Le principe démocratique et son parti : le négatif

3.1. De la moralité à l'éthicité

L'adoption par Bakounine de positions démocratiques et révolutionnaires s'énonce comme un retour à la France, et plus précisément comme un appel en direction des Allemands pour qu'ils suivent la voie française, celle de la Révolution. Le gauchissement de Hegel s'est souvent traduit, chez les Jeunes Hégéliens, par un retour partiel à Fichte et à l'opposition entre l'être et le devoir-être. Or Bakounine donne du « principe démocratique » la définition suivante : « l'égalité des hommes se réalisant dans la liberté. »⁴ Cette formule ramassée lui semble à ce point inattaquable et inconditionnée qu'il en fait son point d'appui pour soutenir que le « démocratisme » ne pêche pas tant par son principe que par son existence actuelle à titre de parti. Dans la *Lettre à Arnold Ruge* de mai 1843, Bakounine évoque en outre cette exigence qui s'impose aux philosophes de « parvenir à vivre avec les hommes comme des hommes, à être libres et à rendre les autres libres »⁵, ce qui fait écho au fichtéisme de la période russe.

1. *Ibid.*, p. 4.

2. *Ibid.*, p. 5.

3. *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 2.

5. Michel Bakounine, *Lettre à Arnold Ruge*, édition citée, p. 206.

S'agissant de Bakounine, ce retour à Fichte doit être relativisé. Comme cela a pu être montré à propos des *Conférences sur la destination du savant*, le « besoin de reconnaître » chez Fichte a pour source et pour fin une même tendance à l'identité à soi. On se rappelle que c'est dans l'action réciproque qui définit la société que l'homme peut poursuivre la satisfaction de sa tendance fondamentale à l'identité avec soi : c'est en ce sens que la tendance sociale fait partie des tendances fondamentales de l'être humain. Quitter la société, c'est donc quitter l'humanité, mais l'interaction sociale n'est pas la fin dernière de l'humanité, elle n'est à son tour qu'un moyen pour une fin plus élevée, celle de l'identité à soi. La fin ultime qui commande tout ce développement chez Fichte, c'est que chacun réalise l'essence de l'homme. Comme l'a souligné F. Fischbach, ces assertions fichtéennes permettent de dégager l'idée qu'il n'y a d'émancipation que collective, dans la mesure où il faut toujours que la reconnaissance soit réciproque, mais elles échappent difficilement à une forme de circularité. Dès lors en effet que l'on conçoit le rapport de domination et de servitude comme une perversion de l'action réciproque, se pose la question de savoir comment autrui peut répondre à mon acte libre s'il n'est pas déjà libre. Si autrui n'est pas capable de reconnaître derrière mon activité la liberté qui en est la source, il ne pourra recevoir ni rendre cet acte libre. Cette circularité, qui consiste en ce que « la fin ultime se présuppose [...] elle-même à titre de moyen en vue d'elle-même »¹, tient au fait que Fichte subordonne encore le niveau social au niveau moral et le politique à l'éthique. Ce qui motive la condamnation des rapports de domination, c'est l'absence d'identité à soi qui caractérise les termes de ces rapports : « tout homme qui se croit maître des autres est lui-même un esclave. Si ce n'est pas toujours le cas en fait, il a sûrement pourtant une âme d'esclave. »²

La reprise en 1842-43 de formulations d'allure fichtéenne ne doit pas masquer qu'alors le jeune théoricien russe a tourné le dos à toute forme d'accomplissement subjectif³. La promotion des propositions fichtéennes au rang de principes fondamentaux n'est pas un retour à des positions pré-hégéliennes ; elle signifie au contraire qu'on quitte le terrain de la tendance individuelle à l'identité avec soi pour celui de l'histoire, une histoire qui a ces propositions pour principes d'animation et de mouvement. La problématique de la reconnaissance telle qu'elle est développée par Fichte demeure étrangère au Bakounine de *La Réaction en Allemagne* (plus encore qu'à celui des derniers écrits). L'abandon du point de vue moral au profit du politique se manifeste notamment dans l'article des *Annales allemandes* par la reprise de la distinction hégélienne entre *Moralität* (moralité) et *Sittlichkeit* (éthicité, selon les traductions les plus récentes) au sein de la polémique contre les conciliateurs : ceux-ci

1. Franck Fischbach, *Fichte et Hegel : la reconnaissance*, édition citée, p. 50.

2. Fichte, *Conférences sur la destination du savant*, édition citée, p. 52. Chez Fichte, cette difficulté commande un tournant juridique qui aboutit au *Fondement du droit naturel*, où le droit vaut comme condition de l'intersubjectivité et permet de distinguer le moral et le social.

3. Ce renoncement à prendre l'existence individuelle pour point de départ est aussi ce qui distingue la voie de Bakounine de celle que fraie un Kierkegaard à la même époque. Le hasard, s'il en est, a voulu que les deux hommes se côtoient sur les mêmes bancs lors des premières leçons de Schelling à Berlin – et en retirent la même déception.

« ne sont pas pénétrés par l'Esprit pratique du temps et par conséquent ce sont aussi des hommes sans éthique [*unsittlich*] ; oui, eux qui se vantent tant de leur moralité [*Moralität*], ce sont des hommes sans éthique [*unsittlich*], parce que l'éthicité [*Sittlichkeit*] est impossible hors de la seule Eglise qui puisse produire le Salut, celle de l'humanité libre ».

La moralité revendiquée par les tenants d'une médiation externe entre le positif et le négatif est une moralité abstraite, celle des principes moraux au sens étroit du terme. En revanche, c'est l'éthicité qui leur est refusée par Bakounine. Dans le texte de 1842, ce dernier terme désigne une moralité qui résulte d'une attitude pratique vis-à-vis de l'opposition : l'éthicité découle du fait d'être « pénétré par l'Esprit pratique du temps » en ce que cet Esprit a pour moteur le principe démocratique dont il s'agit d'être pénétré religieusement (ce qui signifie appartenir à « l'Eglise de la l'humanité libre »). Signalons à l'appui de cette explication que cet usage des termes se vérifie dans le reste du texte de 1842. Ainsi, deux pages avant le passage qu'on vient de lire :

« on ne parvient effectivement à être spirituel et éthique [*sittlich*] que lorsqu'on se livre complètement à cet Esprit et qu'on est pénétré par lui. »¹

De la distinction hégélienne entre *Moralität* et *Sittlichkeit*², Bakounine retient d'un côté l'idée d'une distinction entre une moralité subjective, qui doit être saisie au strict niveau de l'individualité, et une moralité objective ou sociale qui renvoie à la manière dont un processus historique s'est incorporé dans des individus. Il ne saurait y avoir d'éthicité sans une certaine pénétration dans les mœurs, ce que montrera l'idée d'une « religion de la liberté ». Mais d'un autre côté, l'éthicité cesse d'être ce qu'elle était dans les *Principes de la philosophie du droit*, à savoir l'aboutissement de tout le processus juridique dans ses trois moments que sont la famille, la société civile et l'Etat. Il n'y a plus *Sittlichkeit* du fait d'une pénétration du droit dans les mœurs mais en raison d'un plus fort degré de pénétration du principe démocratique dans la vie des individus : or c'est précisément ce qui confère à l'éthicité une dimension religieuse.

3.2. Parti et principe : la religion de la liberté

La question des rapports entre Bakounine et la religion est au cœur de l'ouvrage d'Henri Arvon³, qui l'aborde sous l'angle d'une « religiosité de Bakounine. » L'auteur estime que toute l'œuvre de Bakounine met en scène une lutte entre l'homme, « anxieux de sa libération », et Dieu, faisant référence à la notion d'antithéologisme avancée par Bakounine dans des textes tardifs. A l'appui de la thèse selon laquelle l'engagement de Bakounine découlerait d'une quête existentielle d'absolu, « d'un sentiment profond d'inassouvissement », H. Arvon cherche dans les premiers textes les éléments primitifs d'une religiosité qui « constitue le fond intime de son être. »

1. *Réaction*, p. 8.

2. Pour cette distinction chez Hegel, voir le § 33 des *Principes de la philosophie du droit* et pour les remarques de traduction, voir Jean-Pierre Lefebvre et Pierre Macherey, *Hegel et la société*, PUF, 1987, p. 11 et 16 à 18.

3. Henri Arvon, *Bakounine – Absolu et révolution*, Paris, Editions du Cerf, 1972, ch. I, « La religiosité de Bakounine », p. 11-53.

Curieusement, alors qu'il connaît l'existence voire le contenu de ce texte¹, Arvon ne cite pas *La Réaction en Allemagne*, se contentant de mentionner que Bakounine en est venu, par amour de l'excès, à critiquer le Juste Milieu plus que la Réaction et d'avancer sans plus de précisions qu'il tente de fonder la critique sociale sur les Evangiles. Encore plus curieux : lorsqu'il consacra cinq ans plus tard une contribution à l'article des *Annales allemandes*, le même auteur cessera de mentionner cette problématique prétendument incontournable pour insister au contraire sur la dimension logique de cet écrit et sur la permanence de l'attitude politique qui en découle dans toute l'œuvre et toute l'existence de Bakounine. Sauf à supposer l'abandon par Henri Arvon de sa propre « quête d'absolu » entre ces deux textes, force est de pressentir que *La Réaction en Allemagne* se prête peu à la ligne interprétative choisie par ce commentateur. Contrairement à un Kierkegaard, qui à la même époque cherche bien à penser en chrétien le « sentiment profond d'inassouvissement » et l'anxiété propres à la condition humaine à travers l'idée de « stades sur le chemin de la vie », Bakounine ne conçoit pas le passage de la théorie à la pratique révolutionnaire comme une conversion, un saut de la temporalité dans l'éternité, mais plutôt, ainsi qu'on aura l'occasion de le voir, comme une sortie de la théorie et des catégories éternelles de la métaphysique, envisagée comme « indéterminité de la fantaisie », vers une pratique révolutionnaire tournée vers l'avenir.

Il reste que *La Réaction en Allemagne* avance bien l'idée d'une religion de la liberté dont il importe de saisir le contenu propre. Lorsqu'il s'en prend aux réactionnaires conséquents, Bakounine, tout en déclarant inepte leur goût pour le passé, reconnaît la légitimité de leur effort vers le positif. Si la religion de la liberté n'est pas seulement une Eglise de la destruction de l'ordre existant, il faut montrer en quoi c'est une religion susceptible de fonder une nouvelle totalité. Pour cela, Bakounine a recours à la théorie feuerbachienne de la religion telle qu'exposée dans *L'essence du christianisme*, ouvrage sorti un an avant la rédaction de son article pour les *Annales allemandes* et dont il avait sans doute pris connaissance². Bakounine avait peut-être lu également plusieurs articles du même Feuerbach, d'autant que certains furent écrits pour la revue d'Arnold Ruge. Le nom de Feuerbach est d'ailleurs cité dans le texte de Bakounine, aux côtés de ceux de Bruno Bauer et de David Friedrich Strauss, dans une liste des auteurs dont la lecture par le public signifie l'imminence de la Révolution. Surtout, à un moment décisif du texte, on trouve une citation littérale du titre de l'ouvrage de Feuerbach. Cette citation intervient alors que Bakounine vient de décrire le processus psychologique qui menait certaines personnes à devenir des réactionnaires sincères. La haine que ces personnes vouent aux représentants du parti démocratique constitue la phase ultime de ce processus et Bakounine se demande si les partisans du principe de la Révolution peuvent rendre aux réactionnaires la monnaie de leur pièce. Or

1. H. Arvon cite en effet à plusieurs reprises l'ouvrage de Benoît Hepner qui donne de larges extraits de *La Réaction en Allemagne* ; en outre, la première traduction intégrale de l'article de 1842 par J. Barrué a paru deux ans avant *Bakounine – Absolu et révolution*.

2. Henri Arvon estime pour sa part que la lecture de Feuerbach par le révolutionnaire russe n'a eu lieu qu'en 1844 à Paris et par l'intermédiaire de Karl Grün (*Bakounine – Absolu et Révolution*, édition citée p. 50).

l'auteur de *La Réaction en Allemagne* s'empresse de nier cette éventualité car, dit-il, « ce serait indigne de nous et de la grande cause dont nous sommes l'organe. » Ne serait-ce que pour continuer à exister comme entité spécifique, le parti démocratique doit rester fidèle à son principe, lequel englobe virtuellement toute l'humanité, et cela implique de pratiquer la justice et l'amour même envers ses adversaires :

« Oui, à nous seuls, qu'on appelle ennemis de la religion chrétienne, à nous seuls il est réservé et même il nous est fait le devoir suprême de pratiquer effectivement l'amour, ce commandement suprême du Christ et cette unique essence du véritable christianisme [*dieses einzige Wesen des wahren Christentums*], même dans les combats les plus brûlants. »¹

Curieusement, en 1842, Bakounine ne reprend pas le thème qui a fait la célébrité de *L'essence du christianisme*, celui d'un Dieu qui n'est que l'essence projetée et inversée de l'homme, mais s'attache à l'idée feuerbachienne que « l'amour est ce qui manifeste l'essence cachée du véritable christianisme. »² Dans le texte du philosophe allemand, l'amour est couplé à un autre concept religieux, celui de foi. Pour Feuerbach, c'est la foi qui donne sa particularité à l'amour chrétien : « l'amour est de nature libre, universelle, alors que la foi est étroite et limitée », et dans le christianisme la foi a perverti l'amour. Feuerbach s'en explique dans l'un des appendices à *L'essence du christianisme* : en raison du caractère fanatique de la foi, l'amour chrétien devient un amour restreint et « le commandement de l'amour des ennemis s'étend seulement aux ennemis personnels, non aux ennemis de Dieu, aux ennemis de la foi. »³ Dans *La Réaction en Allemagne*, Bakounine ne dit pas exactement que les membres du parti démocratique sont les véritables chrétiens mais que c'est à eux qu'il a été donné de pratiquer l'amour, lequel est « l'essence unique du véritable christianisme. » S'il est vrai que Bakounine a lu Feuerbach, il est fort possible qu'il soit ici question de se réapproprier cet amour, perverti par la foi dans le christianisme, pour en faire un principe véritablement universel et l'étendre à des adversaires qui sont plus que des ennemis personnels. L'équivalent bakouninien de la foi feuerbachienne serait alors ce fanatisme dont font preuve les « positivistes conséquents » qui, tout en se prétendant chrétiens sont incapables d'étendre l'amour à leurs adversaires car « tout ce qui est unilatéral doit être partial et fanatique dans ses propos, et la haine est son expression nécessaire. »⁴ Cela confirmerait la répartition de l'intelligence et de la croyance entre les pôles de l'opposition. Certes, ce caractère n'est pas propre aux positifs puisque dans le combat entre les deux forces qui se répartissent les extrêmes de l'opposition, « toutes les mauvaises passions » sont éveillées au sein du parti de la Révolution, précisément en tant qu'il est un parti, et ses membres sont eux-mêmes capables de se montrer « partiaux et injustes » dans l'ardeur des combats politiques. Ainsi peut s'expliquer quelques pages plus loin l'unique mention de la foi dans le texte : dans la lutte que se livrent Réaction et Révolution, positif et négatif, Bakounine évoque un « acte de négation religieux, plein

1. *La Réaction en Allemagne*, p. 5.

2. Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier, Paris, Maspéro, 1982, p. 410.

3. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, édition citée, p. 501.

4. *La Réaction en Allemagne*, p. 4.

de foi et vivant.»¹ Mais cette foi n'est pas la foi chrétienne des « positivistes » qui pervertit leur impulsion originelle vers le vrai et le bien ; il s'agit d'une foi régénérée par le principe qui la soutient. Au même titre que leurs adversaires, les tenants du principe démocratique font certes de la politique, mais ils n'en font que dans la mesure où ils sont les représentants d'un principe dont la manifestation est le mouvement même de l'histoire ; de ce point de vue, la partialité à laquelle les contraint leur existence à titre de parti tend sans cesse à s'abroger dans l'universalité de l'amour :

« Nous devons [...] rester fidèles à notre principe comme à l'unique fondement de notre puissance et de notre vie, c'est-à-dire continuellement nous abroger [*aufheben*], en tant que nous sommes cette existence unilatérale et seulement politique, dans la religion de notre principe englobant et omnilatéral. »²

La question de la religion et des rapports entre amour et foi rapproche donc de la question centrale des rapports entre parti et principe. La religion de la liberté voulue par Bakounine possède donc les caractères suivants : elle reprend au christianisme son essence (l'amour) pour lui donner son extension véritable ; lui correspond une foi qui a certes le caractère de la partialité mais est habitée d'une tension vers l'universalité ; cette religion ne demande qu'à s'incarner dans une Eglise, celle de « l'humanité libre » ; en outre, l'objet de cette religion est un principe, celui de « l'égalité des hommes se réalisant dans la liberté. » Cela suffit-il à faire une religion ? Et pour quelle raison Bakounine a-t-il tenu à donner ce tour religieux à son positionnement politique ?

Une nouvelle confrontation avec Feuerbach permet d'éclairer ces questions. Celui-ci publie en effet dans les *Annales allemandes*, quelques mois avant Bakounine, un article intitulé « Nécessité d'une réforme de la philosophie » dans lequel, rappelant à nouveau que « le cœur [...] est l'essence de la religion »³ et que le christianisme est mort, il en appelle à une philosophie qui vaudrait pour nouvelle religion « car il nous faut redevenir religieux, il faut que la politique devienne notre religion : mais elle ne peut le devenir que si notre conception contient un principe suprême capable de transformer la politique en religion. »⁴

Mais pour le philosophe allemand, ce principe n'est rien d'autre, sous son aspect négatif, que l'athéisme et, sous un angle positif, que l'Etat : l'athéisme signifie en effet « l'abandon d'un Dieu distinct de l'homme », alors que « dans l'Etat, les hommes se représentent et se complètent l'un l'autre. »⁵ Pour Bakounine en revanche, il n'est pas question que la philosophie devienne une religion ; en outre, il ne s'agit pas de remplacer Dieu par l'Etat ni d'enregistrer cette substitution mais d'avoir la religion d'un principe universel. Quelques mois plus tard, dans une lettre à Ruge, Bakounine s'en prendra explicitement à la tournure exclusivement théoriciste prise par la

1. *Ibid.*, p. 8.

2. *Ibid.*, p. 5.

3. Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, 1973, p. 97.

4. *Ibid.*, p. 100.

5. *Ibid.*, respectivement p. 100 et 101.

philosophie de Feuerbach¹. Tout au plus Bakounine semble-t-il retenir de ce dernier l'idée que « les ères de l'humanité ne se distinguent entre elles que par des transformations religieuses » et par conséquent qu'un « mouvement historique ne *pénètre* au fond des choses que s'il *pénètre* au cœur de l'homme. »² Or dans son article, le jeune Russe dit du parti démocratique qu'il doit devenir « lui-même religieux, c'est-à-dire pénétré par son principe, pas seulement en pensée et en raisonnement, mais aussi fidèle à ce principe dans la vie réelle, jusque dans ses plus infimes manifestations. »³

La religion est donc une puissance pratique, et c'est d'ailleurs pour cette raison que Bakounine ne peut concevoir que la philosophie en tienne lieu. Ce qui le retient dans le phénomène religieux, davantage que son objet, c'est la manière dont un principe pénètre la vie pratique, parvient à prendre corps dans des individus réels. La signification de la religion de la liberté et de ses différentes composantes devient ainsi limpide. En elle, c'est en fait la foi, au sens où elle a été redéfinie, qui exprime le mieux le dynamisme propre à la vie pratique. La religion ne saurait donc être religion de l'Etat, ce dernier fût-il républicain comme le souhaite Feuerbach lorsqu'il voit dans le républicanisme l'équivalent politique du protestantisme ; à *l'avènement* d'un Etat démocratique doit bien plutôt *correspondre* une nouvelle religion qui serait certes celle de cet Etat mais qui n'aurait pas l'Etat pour objet. Bakounine rappellera en effet à la fin de son article que « l'Etat, sans religion, sans une forte conviction universelle, est impossible »⁴ : cela signifie maintenant clairement qu'une nouvelle religion, valant comme force pratique, doit soutenir l'avènement du nouvel Etat.

3.3. Le parti comme organe historique du principe

L'attention prêtée par Bakounine à la valeur pratique de la religion est corrélative de son souci d'une réalisation de la liberté dans l'histoire. Avoir la « religion de son principe », c'est en effet pour le parti démocratique se convertir à la réalité ; la puissance pratique de la religion est ainsi censée permettre la réalisation historique de la liberté. Derrière la conception de la religion qui travaille *La Réaction en Allemagne*, c'est aussi la relation du parti et du principe qui est en jeu. Dans un long alinéa⁵, Bakounine montre que le principe démocratique est l'essence du parti qui s'en réclame. Si celui-ci n'est encore qu'un parti, c'est précisément parce qu'il ne coïncide par encore avec son essence. Tout l'effort du parti de la Révolution doit consister, selon Bakounine, à « parvenir à la conscience affirmative de son principe » : tendre à avoir cette conscience affirmative de sa propre essence, s'approprier pleinement son principe, c'est ce que Bakounine nomme être religieux. Dès lors la principale faiblesse du parti démocratique réside en lui-même. Ce parti porte en lui une essence qui le légitime dans ses combats et qu'il doit parvenir à

1. Lettre du 19 janvier 1843 à Arnold Ruge

2. *Ibid.*, p. 97.

3. *La Réaction en Allemagne*, p. 2.

4. *La Réaction en Allemagne*, p. 14. En 1842, Bakounine n'est donc pas anarchiste.

5. *La Réaction en Allemagne*, p. 2.

extérioriser. Parti et principe s'opposent ainsi comme l'existence et l'essence, comme le particulier et l'universel, comme ce qui n'est que négatif et ce qui englobe les deux termes d'une opposition.

C'est sur la base de ces rapports entre parti et principe que Bakounine tente de comprendre les luttes politiques de son temps. Mais cela l'entraîne à plusieurs écarts par rapport à la philosophie hégélienne de l'histoire dont il se réclame par ailleurs. Il faut d'abord en finir avec la ruse de la Raison : pour qu'il soit possible de parler d'émancipation et de liberté humaines, il faut que soit rejetée l'idée que la liberté de l'Esprit se développe à l'insu des acteurs de l'histoire. Cette rupture implique également que les rapports entre la fin et les moyens deviennent pleinement conscients, que les hommes se proposent consciemment pour fin leur propre liberté, et non qu'en poursuivant leur intérêt propre ils soient l'instrument d'une liberté supérieure. De là découle dès lors un travestissement de l'Esprit. Chez Hegel les processus historiques étaient orientés vers « la conscience que l'Esprit a de sa liberté, et par suite [vers] la réalité de cette liberté », l'histoire n'intervenant dans cette prise de conscience qu'à titre de moyen :

« Cette question des moyens par lesquels la liberté se produit en un monde, nous conduit au phénomène même de l'histoire. Si la liberté comme telle, est tout d'abord le concept intérieur, les moyens en sont au contraire quelque chose d'extérieur, le phénomène qui dans l'histoire immédiatement apparaît et se présente à la vue. »¹

Tout en concédant à Hegel que « l'histoire est un développement libre, mais aussi en même temps nécessaire, de l'Esprit libre »², Bakounine explique que la profession de foi démocratique se fonde « seulement sur la liberté inconditionnée de l'Esprit. » Et quand il en vient à expliquer que la puissance du parti réactionnaire a sa source dans l'insuffisance du parti révolutionnaire et non dans celle du principe qui le soutient, lorsqu'en somme il doit défendre le principe démocratique, Bakounine le décrit comme cette « unique essence de l'Esprit, agissant dans l'histoire. »³ Cela revient à faire du principe démocratique le moteur même de l'histoire. S'il est vrai, conformément au schéma hégélien, que toute essence tend à se concrétiser dans l'existence, que ce qui est enveloppé et intérieur tend nécessairement à se manifester dans l'extériorité, la vie de l'Esprit, qui est le mouvement même de l'histoire universelle, consistera donc en un vaste processus d'effectuation de l'égalité. Comme Bakounine pourra l'affirmer au terme de son article, la victoire du principe démocratique est « le résultat final de toute l'histoire », laquelle peut être décrite comme une lutte pour que s'impose ce principe, cette lutte étant la vie de « l'éternelle opposition [entre la liberté et la non-liberté], qui a toutes les époques est la même, si ce n'est que dans la marche en avant [*Fortgang*] de l'histoire elle n'a fait que croître et se développer toujours davantage. »⁴

1. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1980, p. 28-29.

2. *La Réaction en Allemagne*, p. 2.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 13.

Cette quasi assimilation de l'Esprit au principe démocratique devient patente dans les dernières pages de *La Réaction en Allemagne*, lorsqu'est reprise l'une des formules les plus suggestives de la philosophie de l'histoire de Hegel :

« L'Esprit révolutionnaire n'est pas vaincu ; simplement, après avoir ébranlé le monde entier dans son sillage lors de sa première apparition, il est retourné en lui-même ; il n'a fait que s'enfoncer en lui-même pour bientôt se manifester à nouveau comme principe affirmatif, créateur, et il creuse maintenant, si je puis me permettre de me servir de cette expression de Hegel, comme une taupe sous la terre. »¹

On voit en même temps ce qu'impliquent cette reprise et cette déformation de l'Esprit hégélien : il ne peut plus être question d'un progrès linéaire et continu vers la liberté, sans quoi l'existence même de la Réaction devient inexplicable, or montrer la nécessité historique de la lutte entre Réaction et Révolution est l'objet de l'article des *Annales allemandes*. Il faut en revanche admettre une sorte de respiration de l'Esprit, qui se répand et se contracte, se manifeste et rentre en lui-même, rentre sous terre pour reparaître de plus belle. S'il faut chercher l'ébauche d'une philosophie de l'histoire chez le jeune Bakounine, c'est ici qu'elle réside. Grâce à ce schéma dialectique, les époques de Réaction cessent d'être insensées et ne peuvent plus provoquer le scepticisme des tenants du principe démocratique : elles constituent simplement les périodes de gestation de l'Esprit. Les phénomènes annonciateurs de la tourmente révolutionnaire que Bakounine énumère à la fin de son article ne peuvent être considérés comme tels que parce qu'ils « nous annoncent que l'Esprit, cette vieille taupe, a parachevé son œuvre souterraine. »²

A vrai dire, le rapprochement tenté par Bakounine entre l'Esprit et le principe de la liberté n'est pas totalement illégitime et peut en partie se prévaloir de l'autorité de certains textes hégéliens : lorsque dans les cours réunis sous le titre de *La raison dans l'histoire*, Hegel décrivait l'histoire universelle comme « la présentation de l'Esprit dans son effort pour acquérir le *savoir* de ce qu'il est *en soi* », il précisait bientôt que « c'est cette *application* du principe aux affaires du monde, sa pénétration et les transformations qu'il y apporte, qui constituent le long processus de l'histoire. »³ La déformation que Bakounine fait subir à la théorie hégélienne de l'histoire relève moins du lexique (remplacer, ou peu s'en faut, l'Esprit par le principe démocratique) que de la tentative de laïcisation (ou d'humanisation). Tout semble tenir en première analyse au fait que l'on substitue la liberté des hommes à la liberté de l'Esprit, ce qui renforcerait l'hypothèse du retour à Fichte. Mais ce que propose Bakounine a ceci d'original que c'est l'Esprit lui-même, dont l'essence est le principe démocratique, qui est dit libre ; seulement cette liberté n'est à elle-même

1. *Ibid.* Cette image, Hegel la reprend à *Hamlet* de Shakespeare : « Souvent il semble que l'esprit s'oublie, se perde ; mais à l'intérieur il est toujours en opposition avec lui-même. Il est progrès intérieur – comme Hamlet dit de l'esprit de son père : “Bien travaillé, vieille taupe !” – jusqu'à ce qu'il trouve en lui-même assez de force pour soulever la croûte terrestre qui le sépare du soleil. [...] Alors l'édifice sans âme, vermoulu, s'écroule et l'esprit se montre sous la forme d'une nouvelle jeunesse. » (*Leçons sur la philosophie de la l'histoire*, introduction).

2. *Réaction*, p. 15.

3. Hegel, *La raison dans l'histoire*, édition citée, p. 84 (je souligne).

sa propre fin que dans la mesure où sa réalisation signifie la liberté humaine, laquelle ne peut se réaliser que dans l'affirmation du principe démocratique.

Il est alors possible de revenir au rapport entre le parti révolutionnaire et son principe. Ce dernier se présente comme essence à un double titre : il est d'abord essence de l'Esprit, au sens où l'affirmation libre de l'Esprit qui donne son mouvement et son sens à l'histoire ne sont rien d'autre que le passage à l'existence de cette essence ; il est ensuite essence du parti démocratique au sens où se dernier se constitue comme parti par l'affirmation pratique et consciente de cette essence qu'il tente de porter à l'existence. Le principe de la liberté a pour organe (Bakounine parle de « la grande cause dont nous sommes l'organe ») de sa réalisation dans l'histoire le parti démocratique, mais celui-ci ne peut jouer ce rôle qu'en parvenant à la « conscience affirmative de son principe. »

3.4. Le parti du négatif : une logicisation du politique

L'utilisation par Bakounine du vocabulaire de l'essence n'a rien d'anodin. Elle prépare en effet le détournement d'analyses développées par Hegel dans la *Doctrine de l'essence*. Si l'histoire est la procès de réalisation de l'essence de l'Esprit, c'est-à-dire du principe démocratique, l'analyse des conditions de cette réalisation relève de la logique et le combat du parti qui est l'organe de cette grande cause doit être déchiffré comme la lutte entre deux déterminations de l'essence, entre deux essentialités, le positif et le négatif. Envisager l'histoire comme développement et extériorisation d'un principe qui est l'essence intime de l'Esprit, c'est permettre la mobilisation d'une doctrine de l'essence dans l'analyse des luttes politiques, lesquelles s'inscrivent dans une effectuation historique de la liberté.

La désignation du parti démocratique comme « parti du négatif » rend palpable cette logicisation du politique que constitue l'application à la lutte entre les partis du processus de la réflexion décrit par Hegel dans la *Doctrine de l'essence*. La désignation du parti réactionnaire comme parti positif, ou encore comme « les positivistes¹ », relève de la même opération de logicisation des oppositions politiques. Mais dans la mesure où c'est toute une composante, notamment philosophique, de la Réaction qui se qualifie elle-même de positive (Schelling, l'Ecole historique du droit), c'est en fait en prenant acte de cette qualification préalable du parti réactionnaire comme positif que Bakounine choisit d'une part de qualifier le parti démocratique comme celui du négatif, et d'autre part de passer ce qui se proclame positif au crible décapant de la logique hégélienne. Tout son effort va alors consister à transposer cette opposition politique réelle dans le lexique de la logique pour ensuite la réinjecter dans l'histoire et en dévoiler le dénouement inéluctable, la victoire de l'un des termes par absorption de l'autre.

1. Cette désignation n'est pas une allusion à la philosophie positive d'Auguste Comte (qui en 1842 n'est pas encore positivisme) mais à celle de Schelling.

Le parti démocratique n'est désigné comme négatif que lorsque Bakounine évoque l'écart entre ce que ce parti est selon son essence et ce qu'il est selon son existence extérieure :

« Selon son essence, selon son principe, le parti démocratique est l'universel, ce qui englobe tout, mais selon son existence, comme parti, il n'est qu'un particulier, le négatif, auquel s'oppose un autre particulier, le positif. »¹

Cette distinction entre le principe et le parti, entre l'essence et l'existence et entre l'universel et le particulier s'énonce à présent comme différence entre la logique et l'histoire : le parti est en effet la forme nécessaire que revêt l'entrée du principe dans l'histoire ; le parti du négatif est ainsi l'existence du principe, s'il est vrai que tout le développement de l'histoire universelle consiste dans l'application de ce principe à l'extériorité. La prise de conscience par le parti démocratique de la « sainteté » de son essence se présente alors comme une appropriation de l'extériorité par cette essence la plus intérieure qu'est le principe démocratique, mais aussi comme une résorption de la contingence dans la nécessité.

Inversement, s'il existe un parti positif, c'est que l'histoire a connu un premier coup d'arrêt, une première réalisation organique, celle du moyen-âge désigné comme « monde catholique du passé. » C'est de la décomposition de cet ordre, entamé par la Réforme lorsque le principe de la liberté a commencé à prendre son autonomie comme principe de la liberté théorique, que sont nées les oppositions décrites par Bakounine. Cette unité organique jouant alors le rôle du positif, ceux qui réclament son maintien ou sa restauration peuvent à bon droit se désigner comme positivistes. En somme, l'opposition entre un parti positif et un parti négatif n'est possible qu'à condition d'admettre une histoire dont le progrès n'est pas linéaire, mais demeure orienté vers une fin. Dans cette tentative pour donner un sens (à la fois une signification et une direction) aux oppositions politiques, l'utilisation de la conception hégélienne de l'opposition répond d'abord à une exigence pratique : montrer que dans la lutte entre les deux partis les plus opposés (Réaction et Révolution), on n'a pas affaire à une symétrie mais à une « prépondérance du négatif. » Légitimer le parti démocratique implique donc que soit établie une thèse par rapport à la Logique de Hegel, celle de la prépondérance du négatif dans le développement de l'opposition. Mais cette démarche répond aussi à une nécessité de circonstance : il s'agit d'opposer une fin de non-recevoir à toute médiation externe entre les deux termes de l'opposition et de montrer que la nature même de l'opposition rend vaine une telle tentative de conciliation.

Cette démonstration logique occupe la deuxième partie de l'article des *Annales allemandes*. Avant de l'examiner pour elle-même, peut-être convient-il d'abord d'en interroger la légitimité. De quel droit Bakounine procède-t-il à cette logicisation d'une opposition politique ? Lorsque Hegel utilise sa propre logique pour penser un conflit², la prépondérance du négatif s'affirme au prix d'un conflit à l'intérieur de lui-même qui rend superflu le terme positif de la première

1. *La Réaction en Allemagne*, p. 2.

2. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, ch. VI, B, b), I (« La lutte des Lumières avec la superstition »), édition citée p. 383 (sur « l'évidance de la croyance »).

opposition. Or dans *La Réaction en Allemagne*, il est moins question d'une transposition du conflit à l'intérieur de l'un des deux partis en présence que d'une dissolution pure et simple de ce conflit du fait de l'absorption d'un terme par l'autre. La logicisation par Bakounine des oppositions politiques n'a pas la finesse de l'analyse hégélienne mais c'est qu'elle prétend porter sur l'avenir. En cela, les analyses que propose *La Réaction en Allemagne* semblent implicitement prendre acte des reproches adressés par Moses Hess à Hegel dans *La triarchie européenne*, à savoir que « le concept hégélien reste à la remorque des faits de l'histoire mais n'est en aucune façon leur fondement. » Relevant qu'il « y a bien selon Hegel de la raison dans l'histoire, mais seulement sous une forme inconsciente », Moses Hess remarquait qu'il était difficile dans ces conditions de faire de l'histoire « un acte sacré de l'esprit. »¹ Ces déclarations permettent de mesurer le coup de force que tente Bakounine sur la Logique de Hegel : en affirmant d'une part que l'essence de l'Esprit doit passer à l'existence par le biais du parti qui en prend conscience, en prescrivant d'autre part une ligne de conduite dictée par la Logique hégélienne et qui consiste à refuser toute médiation externe entre les termes de l'opposition, Bakounine ne propose-t-il pas dès lors une philosophie de l'avenir ?

4. Positif et négatif : une dialectique du conflit

4.1. Contexte de la discussion

Bakounine n'est pas le seul, au début de la décennie 1840, à affirmer le primat du négatif. L'insistance des différentes composantes intellectuelles de la Réaction allemande sur le positif pousse ainsi Feuerbach dans son article sur la *Nécessité d'une réforme de la philosophie* à envisager comme négative l'une des deux tendances qui se disputent l'héritage de la tradition philosophique. De ces deux tendances, que Feuerbach qualifie de « partis », l'une exprime l'exigence « de conserver l'ancien et de proscrire le nouveau », l'autre « l'exigence de réaliser le nouveau. » Ces deux camps ne sont pas simplement des courants philosophiques : ils sont caractérisés politiquement car « si nous envisagions la nécessité d'une réforme de la philosophie d'un point de vue purement philosophique, ce serait une vue trop bornée, et déchoir dans une banale querelle d'école » ; cette réforme nécessaire doit au contraire répondre « à l'exigence de l'histoire présente et de l'humanité. » Cette exigence ne peut être portée par la tendance conservatrice car « l'exigence de conservation [...] n'est que Réaction », d'où une condamnation de la philosophie hégélienne comme simple « synthèse arbitraire de divers systèmes existants, d'insuffisances, mais sans force positive parce que sans négativité absolue. » Et Feuerbach de conclure par une remarque qu'évoquera irrésistiblement la conclusion de *La Réaction en Allemagne* : « seul possède la puissance de créer du *nouveau* celui qui a le courage d'être absolument négatif. »² On est ici au plus proche de l'idée d'un « parti du négatif. »

1. Moses Hess, *La triarchie*, édition citée, p. 81 ; cité par Eustache Kouvélakis, édition citée p. 167.

2. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, édition citée, p. 97.

Et pourtant, Feuerbach ne propose en cela rien d'autre qu'une radicalité philosophique, qui ne répond à des exigences historiques et politiques qu'en supposant que ces exigences sont d'ordre philosophique. Pour Bakounine comme pour Feuerbach, il est clair que l'avenir est à la négativité : il s'agit de faire place nette, et ce n'est qu'à la condition de rejeter ce qui existe qu'il est possible d'innover. Mais de quel passé faire table rase, et dans quel but ? Quel est le contenu de la négativité ? S'agit-il de faire la révolution en philosophie ou bien d'investir le champ de la pratique ? C'est sur ce dernier point que Bakounine innove par rapport à ses contemporains allemands, quand bien même la lecture de Feuerbach a pu nourrir chez Bakounine l'idée d'un primat du négatif.

Encore faut-il s'entendre sur ce que peut signifier la négativité dans la sphère du politique. De même qu'on a pu opposer chez Hegel une bonne et une mauvaise négativité¹, on peut repérer dans *La Réaction en Allemagne* une distinction entre une négativité productive, celle qu'incarne le parti du négatif, et une qui « s'efforce de se diffuser » au lieu de travailler l'opposition de l'intérieur ; or une telle diffusion tendrait à faire s'échapper le négatif de l'opposition et signifierait selon Bakounine « l'aplatissement de l'ensemble du monde spirituel. »² C'est cette conception qu'ont du négatif les tenants les plus fanatiques de la Réaction. Elle illustre en tout cas ce que pourrait être le négatif, non seulement si, comme l'envisagea un temps Hegel il n'est pas fixé dans l'opposition, mais de surcroît s'il cherche à s'en abstraire. Dès que Bakounine évoque la possibilité que le négatif s'extrait de l'opposition, ce sont les mots de diffusion, d'abstraction théorique et d'aplatissement qui sortent de sa plume³.

La discussion logique qui occupe la deuxième partie de *La Réaction en Allemagne* n'oppose pas directement les fanatiques des deux camps, réactionnaires et révolutionnaires. Entre eux, aucune discussion n'est possible et c'est la lutte qui prévaut. La discussion amenée par Bakounine vise plutôt à démontrer le caractère inéluctable de la lutte et d'une victoire du négatif, contre toute tentative de médiation externe entre les termes de l'opposition (et toute tentation de conciliation dans le camp révolutionnaire). Par conséquent, l'exposé logique oppose deux conceptions de la médiation : celle que défendent les réactionnaires conciliateurs et celle que doivent adopter les révolutionnaires. A cet égard, les « positivistes fanatiques » remplissent sans le savoir « une fonction logique et sainte » lorsqu'ils tentent de réprimer le parti démocratique : ce faisant, « ils réveillent le négatif d'un repos philistin auquel il n'est pas destiné et ils le reconduisent à son grand office – à la négation sans répit ni ménagement de tout ce qui subsiste positivement. »⁴ Bakounine va même plus loin en suggérant que le négatif, quand il n'accomplit pas cette office de négation, est lui-même positif : c'est implicitement rejeter dans le camp de la Réaction ceux qui ne

1. Voir de Denise Souche-Dagues le premier des deux essais réunis sous le titre *Logique et politique hégéliennes*, Paris, Vrin, 1983, « Négation et individualité dans la pensée politique de Hegel », p. 11-64.

2. *La Réaction en Allemagne*, p. 5.

3. De même, le nouveau monde pratique postulé par Hegel « ne s'accomplit en aucune manière par une application formelle et une diffusion de théories toutes prêtes. » *Ibid.*, p. 7 (je souligne).

4. *Ibid.*, p. 8.

sont partisans du principe démocratique qu'en théorie et se refusent à envisager sa réalisation pratique. Peut-être est-ce une attaque voilée contre cette fraction des Jeunes Hégléiens qui entend demeurer au stade de la critique, le refus de toute médiation (qui n'est pas la position de Bakounine, mais plutôt celle des frères Bauer) étant aussi un refus de l'action.

Le statut de la discussion logique sur l'opposition correspond donc à une radicalisation du débat. Cette discussion est annoncée une première fois au début du texte juste avant que soit évoqué le clivage qui divise le parti réactionnaire entre conséquents et médiateurs. Bakounine vient d'affirmer que la faiblesse du parti démocratique lui est immanente. Il ajoute alors :

« Cela peut encore moins remédier à la déficience du parti démocratique que d'abroger l'unilatéralité de son existence comme parti par une médiation [*Vermittlung*] extérieure avec le positif – ce serait un effort vain car le positif et le négatif sont une fois pour toutes incompatibles l'un avec l'autre. »¹

Lorsqu'il évoque la composante médiatrice de la Réaction, Bakounine motive logiquement ce refus de la médiation extérieure. Si les médiateurs sont choisis comme interlocuteurs, c'est en raison de l'impossibilité qu'il y a à discuter avec les fanatiques de la réaction, mais aussi en fonction de considérations pratiques :

« Le parti des médiateurs, malgré son absence de position et son incapacité à produire quoi que ce soit, est à présent un parti puissant, et même le plus puissant ; il va de soi qu'il ne l'est que du fait qu'il est majoritaire et non du fait de son contenu ; il est une des caractéristiques les plus importantes de l'époque et on ne peut se permettre de l'ignorer et de le contourner. »

Cette double exigence, théorique et pratique, répond toujours à la nécessité énoncée par Bakounine au début de son texte de connaître ses adversaires : elle est pratique au sens où ce parti est une puissance historique qu'il s'agit de combattre, elle est théorique au sens où il importe d'en connaître « l'essence trouble et difficile » pour mieux pouvoir combattre ce parti, mais aussi pour avoir une meilleure vision du « présent déchiré » dans lequel il faut agir.

La discussion logique va porter sur la proposition dans laquelle réside, selon Bakounine, toute la sagesse des médiateurs, à savoir que « deux orientations opposées sont d'emblée comme telles unilatérales et partant ne sont pas vraies ; mais si les deux termes de l'opposition pris abstraitement pour soi ne sont pas vrais, alors la vérité doit se trouver au milieu et l'on doit médiatiser [*vermitteln*] les deux termes l'un avec l'autre pour atteindre la vérité », raisonnement qui « semble irréfutable »² mais dont Bakounine s'attache à démontrer l'inconsistance en recourant au statut que réserve aux médiations le traitement de l'opposition dans la *Doctrine de l'essence* de Hegel. En cela, il accepte le point de départ de ses adversaires qui « fondent leur point de vue sur la nature de l'opposition, c'est-à-dire sur le fait que deux unilatéralités opposées se présupposent réciproquement comme telles. »³

1. *Ibid.*, p. 3.

2. *Ibid.*, p. 7.

3. *Ibid.*

On peut résumer l'argumentation de Bakounine de la manière suivante : les médiateurs ont raison de souligner le caractère total de l'opposition, mais l'opposition n'est cette totalité que selon son essence, son existence étant au contraire la division contradictoire de ses termes. Réactionnaires fanatiques et médiateurs se définissent par l'attitude pratique qu'ils adoptent face à l'opposition. Au sein de celle-ci, le négatif est prépondérant parce que le positif n'existe qu'en l'excluant. La lutte est la seule médiation possible entre les termes de l'opposition et les médiateurs cherchent à lui échapper. Cette partie du texte de Bakounine constitue un décalque des développements de la *Science de la Logique* consacrés à l'opposition¹, conformément au rôle d'arbitre qui est attribué à Hegel : « il faut renvoyer ces Messieurs à la Logique de Hegel où la catégorie de l'opposition bénéficie d'un si beau traitement. »

4.2. De la différence à l'opposition

Chez Hegel, l'analyse de l'opposition² s'insère dans une section qui porte sur la réflexion³. Le parcours qui mène, à l'intérieur de la sous-section sur la différence, de la différence absolue à l'opposition pose d'abord que la différence en soi et pour soi, celle qui mérite d'être appelée différence absolue, est avant tout différence de l'essence, différence de la réflexion, et donc qu'en soi elle n'est pas différence par rapport à un autre, mais différence de soi par rapport à soi⁴. La différence possède ces deux caractères : d'une part, elle est l'un des moments de l'identité et d'autre part c'est avec elle que commence le processus réflexif. *La Réaction en Allemagne* fait écho à ce double caractère en insistant sur l'impossibilité de demeurer dans la pure positivité sans avoir à se méfier de sa propre raison : les réactionnaires fanatiques sont réduits à cette extrémité parce qu'ils entrent dans un processus de dénégation du négatif. Demeurer dans la pure positivité ou tenter d'y revenir est chose impossible. Dans l'exposé hégélien, puisque la différence absolue, c'est-à-dire essentielle et première, est différence de soi par rapport à soi et non par rapport à un autre, la différence apparaît d'abord comme la différence entre l'identité et la différence. C'est l'identité elle-même qui, pensée à fond, s'avère dotée d'une différence interne. Dans son article, Bakounine tire la leçon de cette mise en crise de l'identité en niant la possibilité même d'un

1. Il s'agit des développements du second tome de la première partie : *Doctrine de l'essence*, Chapitre second, « Les essentialités ou les déterminations de réflexion », B (« La différence ») et C (« La contradiction »), trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1982, p. 46-87 (je modifie la traduction de certains mots composés allemands qui tend à surcharger le texte : par exemple « déterminations-de-réflexion » pour le titre de ce chapitre). Werder, professeur de Bakounine à Berlin, avait abordé cette question lors de ses leçons en janvier 1841, comme en attestent les notes de cours de Bakounine, p. 80-107.

2. Dans le texte de Bakounine, il s'agit davantage d'évoquer l'opposition [*Gegensatz*], que la contradiction [*Widerspruch*]. La traduction de Jean Barrué induit en erreur puisque *Gegensatz* y est (le plus souvent...) traduit par « contradiction ». Si le mot *Widerspruch* n'apparaît qu'à trois reprises sous la plume de Bakounine (occurrences auxquelles il faut adjoindre celle de l'adjectif *widersprechend*), chacun de ces emplois implique une distinction suffisamment stricte entre contradiction et opposition. Par ailleurs, l'effacement paradoxal de la contradiction intervenait déjà chez Hegel entre la *Doctrine de l'essence* et la partie équivalente de l'*Encyclopédie*. Voir sur ce point le commentaire de J. Biard et alii, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, t. II, Paris, Aubier, 1983, p. 100.

3. L'opposition est traitée dans la première section de la *Doctrine de l'essence* (« L'essence comme réflexion dans elle-même »), au ch. 2nd (« les essentialités ou les déterminations de réflexion »), comme dernier point de la partie B qui porte sur la différence

4. Hegel, *Doctrine de l'essence*, édition citée, p. 46-48.

maintien dans la pure positivité : ceux qu'il surnomme « positivistes » n'aperçoivent pas que « le poison dissolvant du négatif s'est répandu partout »¹ et ronge le positif lui-même de l'intérieur. Le moment de la différence, interne à l'identité, met donc en crise cette dernière, ce qui sert d'argument contre de prétendus conservateurs qui ne sont en fait que des réactionnaires.

C'est avec la différence, dans la mesure où elle permet de s'extraire de l'identité close, que démarre le processus réflexif. Le fait que la différence comme telle contienne aussi bien l'identité que son propre rapport à l'identité, ce fait qualifie « la nature essentielle de la réflexion » et constitue « le fondement originel de toute activité et auto-mouvement »² ; on comprend dès lors pourquoi Hegel peut également dire de la différence que c'est la négativité qu'a dans soi la réflexion. On retrouvera par la suite cette situation où les termes d'une relation duale ont en eux-mêmes leur rapport à leur autre, ce sera même le cas des opposés que Bakounine envisage, savoir le positif et le négatif : c'est là ce que Hegel nomme « réflexion dans soi » [*Reflexion in sich*]. En outre, ce qui donne et même ce qui constitue tout le mouvement de la réflexion, c'est la négativité dont elle est porteuse : faute d'une telle présence du négatif dans la réflexion sous la figure de la différence puis de l'opposition, c'est l'activité et l'initiation du mouvement qui sont rendus impensables et dénués de fondement.

Entre la différence absolue et l'opposition s'intercale, dans la *Doctrine de l'essence*, le moment de la diversité, qui constitue une étape supplémentaire dans la décomposition de l'identité : comme différence absolue dans soi-même, cette dernière se pose comme le négatif d'elle-même, ce qui fait qu'elle se retrouve dotée de deux moments, elle-même et son négatif. Le mot « négatif » peut ici s'entendre (si l'on anticipe de quelques dizaines d'années) en un sens photographique : chaque terme est l'image inversée de l'autre. Chacun se trouve à l'égard de l'autre dans une relation d'équivalence et d'indifférence ; c'est un simple divers. La diversité est l'indifférence de la différence. Par rapport à la diversité, l'opposition va apporter un élément décisif qui permet à rebours de saisir les enjeux du moment de la diversité : dans l'opposition, les termes indifférents sont les moments d'une unité négative et l'on passe ainsi d'une singularité plurielle à une multiplicité effective des moments du contenu. Il est important de retenir cette distinction entre l'opposition et la simple diversité car elle constitue le nerf de l'argument de Bakounine contre toute tentative d'aplatissement de l'opposition ou de conservation de la totalité à un stade peu avancé de décomposition : il s'agit d'opposer aux médiateurs l'interpénétration des termes de l'opposition. Les médiateurs commettent une faute logique lorsqu'ils conçoivent l'opposition sur le modèle de la diversité, en considérant le positif et le négatif comme deux termes divers susceptibles d'une comparaison. L'acte de comparer est en effet ce qui caractérise en propre la diversité selon Hegel. Elle est typique de la réflexion extérieure qui rapporte le divers à l'égalité et à l'inégalité. Or ces deux déterminations, qui reviennent en fait à l'identité extérieure et à la différence extérieure, s'appliquent aux termes divers sans se rapporter l'une à l'autre (elles

1. *La Réaction en Allemagne*, p. 4.

2. Hegel, *La doctrine de l'essence*, édition citée, p. 46.

se rapportent au contraire à un tiers valant comme critère de comparaison¹) ; elles s'y appliquent selon une simple juxtaposition d'unilatéralités. Moments indifférents de la réflexion extérieure et extérieurs à elles-mêmes, égalité et inégalité disparaissent ainsi dans leur égalité. D'où les risques d'aplatissement pointés par Bakounine dans son article, qui ne craint pas de faire référence à ce type d'égalité, au risque d'interférer avec l'affirmation du principe démocratique comme « égalité entre les hommes se réalisant dans la liberté » ; le positif et le négatif ne sont pas « égaux en droit comme le pensent les médiateurs ; l'opposition n'est pas un équilibre mais une prépondérance du négatif. »²

A ce moment de l'exposé hégélien, il reste un jalon à poser pour que l'on passe de la diversité à l'opposition. C'est qu'il n'y a pas seulement disparition des termes divers dans leur égalité ; dans la mesure où chacun n'est que l'égalité ou l'inégalité d'autre chose que lui-même, chacun est en même temps l'inégal de soi-même et ces deux déterminations de la réflexion extérieure retournent dans l'unité négative avec soi, c'est-à-dire dans cette réflexion qui en soi-même la différence de l'égalité et de l'inégalité. Pour reprendre cet aspect des analyses hégéliennes, il faudrait que Bakounine considère le point de vue des médiateurs sur l'opposition comme un moment du développement de cette opposition, moment qui est voué à la disparition, ce qui serait compatible avec le reste de son propos. Toutefois, il se montre plus soucieux de montrer que les médiateurs tentent de ramener l'opposition au moment de la diversité, comme l'attestent les paroles qu'il place dans leur bouche des médiateurs : « dans une certaine mesure vous avez raison, mais quand même... »³ ; cette formule est justement du type de celles que Hegel désigne comme propres à l'acte de comparer, « savoir que quelque-chose soit *égal* à un autre selon une *perspective, mais inégale selon une autre.* »⁴ De même dans le cours de la discussion logique sur la nature de l'opposition elle-même, Bakounine va nous dépeindre les médiateurs tentant de se placer à l'extérieur de l'opposition pour s'adresser séparément à chacun de ses termes et les ramener à la position du Juste Milieu : « ces misérables se tourmentent avec l'impossible opération d'une médiation extérieure et, en remerciement, seront méprisés par les deux partis. »⁵

C'est dans le développement sur l'opposition que l'on trouve tout le jeu du positif et du négatif dont Bakounine fait usage dans *La Réaction en Allemagne*. A l'affirmation hégélienne selon laquelle faute d'apercevoir l'interpénétration des opposés il faut renoncer à la philosophie⁶ répond l'idée bakouninienne selon laquelle comprendre la nature de l'opposition et des déterminations de

1. Dans *La Réaction en Allemagne* (p. 11), les médiateurs prétendent être ce critère de comparaison et Bakounine les accuse de vouloir garder pour eux seuls la « jouissance de la totalité. »

2. *La Réaction en Allemagne*, p. 8.

3. *Ibid.*, p. 6.

4. Hegel, *Doctrine de l'essence*, édition citée, p. 52 (c'est Hegel qui souligne).

5. *La Réaction en Allemagne*, p. 10.

6. Hegel, *Doctrine de l'essence*, édition citée (à quelques tirets près), p. 79 : « c'est une des connaissances les plus importantes de pénétrer et de tenir fermement cette nature des déterminations de réflexion considérées, que leur vérité consiste seulement dans leur rapport l'une à l'autre, et ainsi en ce que chacune contient l'autre dans son concept lui-même ; sans cette connaissance l'on ne peut faire à proprement parler aucun pas en philosophie. » A noter l'usage que fera Marx de ces analyses dans le premier chapitre du premier livre du *Capital*.

réflexion qui en constituent les termes, c'est en même temps saisir « la catégorie principale de notre époque. » Hegel, en tant qu'il est parvenu à penser cette catégorie, est alors désigné comme « le plus grand philosophe de notre présent, le plus haut sommet de notre culture moderne envisagée d'un point de vue exclusivement théorique. »¹

4.3. « L'opposition et son développement immanent »

En renvoyant les médiateurs à la Logique de Hegel, Bakounine souligne que « l'opposition et son développement immanent forment l'un des points nodaux de tout le système hégélien. »² Celle-ci est décrite, dans la *Doctrine de l'essence*, comme ce avec quoi s'achève « la réflexion déterminée, la différence. »³ Hegel, on l'a vu, ne parle pas d'emblée de positif et de négatif mais d'égalité et d'inégalité. Celles-ci sont des côtés de la réflexion extérieure, mais réfléchies en soi, elles constituent les déterminations de l'opposition. Cette réflexion dans soi consiste en effet en ce que chacun de ces deux moments est en lui-même l'unité de l'égalité et de l'inégalité. Hegel veut dire par là que l'égalité ne saurait être en dehors de la réflexion qui compare selon l'inégalité, qui donc médiatise par son autre moment indifférent. C'est à ce stade qu'interviennent les mots « positif » et « négatif » : en tant que l'égalité et l'inégalité sont chacune la réflexion dans soi se rapportant à son non-être, elles sont respectivement le positif (l'être-posé réfléchi dans son égalité à soi) et le négatif (ce même être-posé réfléchi dans son inégalité à soi, ou l'inégalité en tant qu'elle contient dans elle-même le rapport à son non-être, à l'égalité). On comprend alors pourquoi Hegel pourra dire des deux côtés de l'opposition qu'ils sont autonomes : chacun détient en lui-même le rapport à son autre et a ainsi sa détermination en lui-même puisque tout ce qu'il est consiste d'abord à être opposé à son autre. La médiation de l'opposition en général se caractérise par ces deux aspects : premièrement positif et négatif sont des moments absolus de l'opposition (au sens où chacun est seulement l'opposé de l'autre, il n'est que dans la mesure où l'autre est), mais deuxièmement chacun n'est qu'en tant que l'autre n'est pas (il est ce qu'il est par le non-être de l'autre, il est réflexion dans soi). A ce titre, on en reste à la réflexion extérieure et les deux termes de l'opposition sont encore indifférents l'un à l'autre, ce sont des termes divers dont la détermination, qui consiste à être positif ou négatif, constitue leur être-posé l'un en regard de l'autre. Si l'on se contentait des deux premiers aspects qui caractérisent l'opposition en général, chacun des deux termes ne serait pas déterminé en lui-même mais serait déterminé en général : il serait possible de les intervertir et on en resterait à une pure relativité où le positif n'est que le négatif du négatif, lequel peut ainsi être à son tour considéré comme positif.

L'usage par Bakounine des moments successifs de l'argumentation hégélienne est ici patent : ceux-ci lui permettent de définir et de critiquer à la fois la position des « positivistes conséquents » qui entendent demeurer dans la pure positivité et les tentatives de conciliation des

1. *La Réaction en Allemagne*, p. 7.

2. *Ibid.*

3. Hegel, *Doctrine de l'essence*, édition citée, p. 58.

médiateurs. La position des premiers apparaît comme une attitude de dénégation à l'égard de l'opposition dont ils cherchent à s'abstraire. C'est l'une des « deux issues » décrites par Bakounine pour contrarier la tendance de l'opposition à s'achever en contradiction, « s'abstraire arbitrairement de la division et fuir dans la simple totalité de l'opposition antérieure à la division. »¹ Cette première issue est celle des réactionnaires fanatiques qui cherchent à se réfugier dans la totalité organique qui précédait le procès de décomposition. Contre eux, il est possible de faire valoir d'une part l'existence de l'opposition et d'autre part son caractère total : leur position est intenable car seule l'opposition dans sa totalité est vraie et ses côtés unilatéraux ne peuvent prétendre à la vérité. On peut ici rappeler la déclaration de Hegel selon laquelle ceux qui restent attachés à l'identité vide « ne voient pas que par là ils font de cette même identité une détermination unilatérale qui, comme telle, n'a pas de vérité. »² On comprend aussi pourquoi les réactionnaires fanatiques ne peuvent argumenter rationnellement en faveur de leur maintien dans la pure positivité, c'est qu'il leur faudrait reconnaître que la positivité unilatérale « présuppose déjà par son existence l'existence d'autres unilatéralités »³ qu'elle doit exclure pour s'affirmer, et donc que le positif est lui-même négatif en ce qu'il se détermine comme tel par l'exclusion du négatif.

La position des médiateurs découle elle aussi d'un comportement vis-à-vis de l'opposition, qui n'est plus de dénégation mais d'endigement. En effet, les médiateurs reconnaissent bien le caractère total de l'opposition ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle une discussion avec eux est à la fois possible et délicate. En revanche, ils cherchent « maternellement à médiatiser les termes en opposition »⁴, ce qui correspond à l'autre attitude possible face à l'opposition lorsqu'on cherche à la conserver dans sa totalité, à un stade peu avancé de développement. En s'opposant ainsi à l'inexorable décomposition et dissolution de l'ancienne totalité, les médiateurs se rangent parmi les réactionnaires. Contre eux, il s'agit d'avancer que toute la signification du négatif réside dans la destruction du positif, et celle du positif dans l'oppression du négatif : toute médiation externe est ainsi reconnue impossible.

Si Bakounine peut soutenir l'inégalité du positif et du négatif, c'est que Hegel, dans le cours de son analyse de l'opposition, a été amené à faire intervenir un troisième élément décisif : le positif et le négatif ne sont pas simplement quelque chose de posé, ni simplement quelque chose d'indifférent, « leur être posé ou le rapport à l'autre dans une unité qu'ils ne sont pas eux-mêmes est repris dans chacun. Chacun est lui-même positif et négatif. »⁵ Bakounine tire de cela un nouvel argument contre la possibilité de demeurer dans la pure positivité : c'est faute d'apercevoir (mais on se rappelle que « le discernement n'appartient qu'au négatif ») la positivité dont est porteur le négatif et inversement la négativité qui ronge le positif que les réactionnaires fanatiques croient pouvoir demeurer dans la pure positivité et se réfugier en fait dans un passé magnifié.

1. *La Réaction en Allemagne*, p. 8.

2. Hegel, *Doctrine de l'essence*, édition citée, p. 41.

3. *La Réaction en Allemagne*, p. 4.

4. *Ibid.*, p. 8.

5. Hegel, *Doctrine de l'essence*, édition citée, p. 63.

Reprenons le fil de l'exposé hégélien : le positif et le négatif sont positif et négatif en soi dans la mesure où le fait de l'opposition n'est pas seulement un moment relevant de la comparaison mais se trouve être la détermination propre des côtés de l'opposition. Leur rapport à autre chose, en tant qu'il est un rapport excluant, est leur détermination, leur être en soi. Mais cette manière qu'ils ont d'être en soi fait qu'ils sont aussi pour soi (chacun des termes à un rapport intérieur avec ce qu'il exclut – ce qui amorce le passage à la contradiction). Dans *La Réaction en Allemagne*, cette détermination croissante de l'opposition permet d'exclure toute médiation externe : dans la mesure où chacun des deux termes de l'opposition a pour détermination essentielle l'exclusion de son autre auquel il est opposé, toute tentative de médiation autre que la suppression des termes de l'opposition, c'est-à-dire autre qu'une radicalisation de l'opposition dans une contradiction destructrice est dénoncée comme vaine et trompeuse : trompeuse parce que les médiateurs tentent ainsi de « dépouiller [l'opposition] de son mouvement, de sa vitalité, de toute son âme », et vaine parce que cette opposition est de toute façon « une puissance pratique » qui « domine toutes leurs tentatives pour l'étouffer. »¹ La conception de la médiation qui se développe dans l'article des *Annales allemandes* découle de ce parti pris d'envisager l'opposition dans son « développement immanent. »

Plutôt que se demander si Bakounine est fidèle à Hegel lorsqu'il affirme la prépondérance du négatif, il importe de souligner ce qui le pousse à une telle affirmation : les distorsions que subit l'exposé hégélien découlent pour l'essentiel de son transfert sur un terrain polémique et de sa métamorphose en logique du conflit. Toutefois, dans la *Science de la logique*, Hegel n'établit pas une stricte symétrie entre le positif et le négatif. En abordant la contradiction, il reconnaîtra certes que positif et négatif sont la même contradiction en soi, mais ce sera pour ajouter aussitôt que le positif est cette contradiction seulement en soi alors que le négatif est cette contradiction posée (puisque dans son cas, le fait d'être identique à soi consiste à s'exclure soi-même de soi par un mouvement de réflexion excluante²). Bakounine a donc raison de souligner que les deux termes de l'opposition ne sont pas égaux en droit, même si c'est l'application directe de ces catégories au champ politique qui seule lui permet d'affirmer que l'un de ces deux côtés est légitimé d'une manière absolue. On peut même aller plus loin : lorsque Bakounine affirme que « le négatif, comme vie déterminante du positif lui-même, enclôt en lui seul la totalité de l'opposition »³, il ne fait que répéter Hegel qui faisait du négatif « l'opposition totale, la différence absolue », celle qui ne se rapporte pas à autre chose. Le négatif est l'opposition elle-même, laquelle n'est essentiellement pas opposition à un autre conçu comme extérieur mais opposition à soi-même et à son autre comme intérieur.

On l'a vu plus haut, Bakounine joue sur l'ambivalence des termes absolus chez Hegel : l'opposition est à la fois opposition du positif et de négatif entre eux et opposition à l'intérieur de

1. *La Réaction en Allemagne*, p. 9.

2. Hegel, *Doctrines de l'essence*, édition citée, p. 71.

3. *La Réaction en Allemagne*, p. 8.

ces deux termes. Toutefois, en bon disciple du philosophe allemand, il établit bien une hiérarchie principielle entre l'opposition interne et l'opposition externe : la première est essentielle, la seconde inessentielle. L'opposition des termes l'un à l'autre découle de leur opposition interne, de sorte que c'est parce qu'un certain état historique a commencé à se décomposer qu'il est devenu positif par rapport à un négatif qu'il tendait à exclure de soi-même comme son propre procès de décomposition.

4.4. De l'opposition à la contradiction

Les termes de « positif » et de « négatif » survivent chez Hegel à l'aboutissement de l'opposition dans la contradiction (qui succède à la différence au sein du même chapitre). La contradiction est en effet l'achèvement essentiel de l'opposition, laquelle représentait l'identité de la différence et de la diversité. L'autonomie des termes de l'opposition, qui sont des déterminations de réflexion, tenait à ce que chacun de ses deux termes avait en lui-même le rapport à son autre moment. A présent, chacune des deux déterminations de réflexion autonomes exclut l'autre, et ce faisant, dit Hegel, elle exclut de soi son autonomie propre, et en cela, elle est contradiction. Le positif est contradiction absolue (c'est-à-dire contradiction de soi) en ce qu'il se pose comme identité à soi par exclusion du négatif et donc en ce qu'il se fait le négatif de quelque chose (il se fait lui-même l'autre qu'il exclut de soi). Quant au négatif, il s'opère de son côté un développement analogue, ce qui permet de qualifier la position des deux termes comme une réflexion : le négatif est rapport à lui-même comme autre puisqu'il est l'être-posé comme réfléchi dans l'inégalité à soi. Hegel ajoute alors que la différence était déjà la contradiction en soi. En somme, la contradiction n'est rien d'autre que l'explicitation, la position de la différence, ce qui légitime Bakounine à gommer le moment de la différence pour se concentrer dramatiquement sur le point d'aboutissement du processus.

Pour cette raison, il importe de préciser la distinction utilisée (mais jamais thématifiée) par l'auteur de *La Réaction en Allemagne* entre l'opposition et la contradiction. Aucune des quatre occurrences de la notion de contradiction (trois fois à travers le substantif, une fois à travers l'adjectif) n'est anodine. Le mot « contradiction » intervient dès le premier alinéa de l'article des *Annales allemandes* : il s'agit alors d'indiquer que la liberté est ce qui ne donne le plus grand bonheur « que par la voie des contradictions les plus monstrueuses. »¹ Le terme intervient une deuxième fois lorsque Bakounine tente de décrire la genèse des positions réactionnaires : la contradiction est ici « la malédiction qui est suspendue au-dessus » de toute unilatéralité, « une malédiction née en elle et qui, dans ses propos, change en haine tous les bons sentiments »² ; elle consiste en ceci que cette unilatéralité, pour s'affirmer, doit exclure les autres unilatéralités que pourtant elle présuppose. La contradiction intervient une troisième fois lorsqu'est refusée l'idée selon laquelle le spectacle de l'Etat serait apaisant : « l'Etat est maintenant en proie aux

1. *Ibid.*, p. 1.

2. *Ibid.*, p. 4.

contradictions internes les plus profondes. »¹ Mais ce qui donne sens à ces différents emplois, c'est l'usage de l'adjectif « contradictoire » dans ce qui ressemble le plus à un essai de fixation des termes. Bakounine vient de commencer la discussion avec les médiateurs sur la nature de l'opposition et de s'accorder avec eux sur le point de départ : « l'opposition est certes la vérité » ; mais, ajoute-t-il aussitôt, « elle n'existe pas comme telle, elle n'est pas là comme cette totalité ; elle n'est qu'une totalité étant en soi [*an sich seiende*], cachée, et son existence est précisément la division contradictoire [*die sich widersprechende Entzweiung*] de ses deux termes – du positif et du négatif. »²

En somme, la contradiction est l'existence concrète de l'opposition. Plus exactement, il fait valoir contre ceux qui veulent empêcher le plein développement de l'opposition que la contradiction est la forme concrète que tend nécessairement à revêtir l'opposition. C'est seulement en soi que l'opposition parvient à demeurer une totalité ; mais dès qu'elle s'exprime, cette totalité se brise en deux termes autonomes, dont l'un va être absorbé par l'autre dans leur ruine mutuelle. Ce n'est donc que par abstraction que l'on peut considérer l'opposition comme une totalité. Concrètement n'existent que des contradictions, des divisions dont les termes se répartissent entre un pôle positif et un pôle négatif qui sont l'un à l'autre dans un rapport de relative extériorité. On retrouve ainsi les affirmations hégéliennes sur l'autonomisation des termes qui intervient dans le passage de l'opposition à la contradiction.

On peut alors remarquer que la contradiction n'intervient dans le reste du texte que lorsqu'il est question de conflits réels : c'est le cas pour la liberté qui n'offre le plus grand bonheur qu'au prix des pires contradictions et des souffrances les plus dures ; c'est aussi le cas pour les contradictions qui déchirent les Etats modernes. Mais surtout, la contradiction est comme le destin qui est promis à toute opposition et à toute unilatéralité qui se trouve dans un rapport de ce type, elle apparaît comme cette Epée de Damoclès suspendue au-dessus des réactionnaires fanatiques comme au-dessus des démocrates – à ceci près que ces derniers sont censés souhaiter la rupture du fil, qui signifierait que l'opposition est parvenue à son terme et qu'un nouveau monde est sur le point d'éclorre.

Passer de l'opposition à la contradiction, c'est ainsi aller de la théorie à la pratique. Penser ce passage, c'est en même temps refuser de s'en tenir à la contemplation d'une totalité et de sa composition abstraite, c'est amorcer le passage d'une théorie de l'opposition à une pratique de la contradiction, c'est en somme entamer une sortie de la philosophie. On comprend dès lors pourquoi c'est l'opposition, et non la contradiction, qui constitue pour Bakounine « l'un des points nodaux du système hégélien » : selon l'expression même de Hegel, la contradiction est le disparaître incessant des opposés dans eux-mêmes, elle tend sans cesse à se dissoudre. Bakounine voit là une de ces limites internes à la philosophie par laquelle elle tente de penser son dehors, celui des conflits réels qui se substituent aux oppositions closes : la dissolution de l'opposition est

1. *Ibid.*, p. 14.

2. *Ibid.*, p. 7.

en même temps dissolution de la théorie dans la pratique, et c'est peut-être pourquoi Hegel, en tant qu'il a dissout cette catégorie, se situe au « point de départ d'une nécessaire auto-dissolution de la culture. » Pour autant, Bakounine n'ignore pas que *La Doctrine de l'Essence* ne s'arrête pas avec la dissolution des termes de l'opposition dans la contradiction, dissolution qui consiste en ce que chacun de deux termes s'exclut de soi-même. On peut même gager qu'il tente de reprendre à son compte une partie des développements qui suivent et dans lesquels Hegel montre en effet que la contradiction n'est pas seulement cette exclusion de soi-même car en tant qu'elle contient le positif, elle est aussi réflexion posante. C'est pourquoi on n'a pas, avec la contradiction, un simple retour au néant mais ce que Hegel appelle un retour au fondement. L'idée que les deux parties de l'opposition vont à la ruine et que remonte au grand jour l'Esprit pratique, dont l'essence est le principe démocratique fait clairement écho à ce mouvement. On verra qu'à la manière de Hegel qui joue sur les deux expressions *zugrunde geben* (aller au gouffre) et *in seinen Grund geben* (aller dans son fondement), Bakounine met en parallèle la ruine mutuelle des deux termes de l'opposition et le dégagement du principe démocratique dont la réalisation, le mouvement d'effectuation, est le mouvement même de l'histoire.

5. L'histoire comme réalisation de la liberté

5.1. Le temps de la réflexion – Médiation et contradiction

L'opération d'ensemble qu'effectue Bakounine sur les analyses hégéliennes passe par l'explicitation du moment historique comme « temps de la réflexion. » Ce dernier concept est l'objet d'une véritable surcharge sémantique. Evoquant la « totalité passée » dans laquelle se réfugient les réactionnaires dits « conséquents » (c'est-à-dire qui se sont abstraits de leur propre raison), il note que cette totalité ne peut « leur apparaître autrement que dans le *reflet* brouillé et scindé de l'inévitable opposition actuelle, et [...] en tant que cette totalité est le positif, elle n'est par elle-même qu'un cadavre sans âme, c'est-à-dire en proie au processus mécanique et chimique de la *réflexion*. »¹ L'analogie entre la spéculation et l'optique, sous-jacente chez Hegel, est ici transférée sur le terrain de la politique et rapportée à un processus relevant des sciences de la nature². Surtout, elle permet d'ébaucher une théorie de l'idéologie, de la conscience politique réactionnaire comme reflet brouillé de l'opposition. Dans la suite du texte, la réflexion reçoit même une acception pathologique. Les médiateurs se distinguent des purs réactionnaires en ce que « plus rongés qu'eux par la maladie de la réflexion, maladie de l'époque, ils ne rejettent pas seulement, d'une manière inconditionnée, le négatif comme mal absolu, mais lui concèdent même une légitimité relative, momentanée »³ ; c'est à eux également que Bakounine s'adresse à la fin de

1. *Ibid.*, p. 5 (je souligne).

2. Dans la partie de l'*Encyclopédie* consacrée à la philosophie de la nature, la section sur la chimie (§ 326-336) n'envisage pas le processus chimique comme un processus réflexif. Pour cela, il faut se tourner vers le passage de la *Doctrine de concept* consacré au chimisme (Hegel, *Logique subjective ou doctrine du concept*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p. 239-246).

3. *Ibid.*

son article pour leur demander si « la réflexion, cette épidémie de notre temps » a laissé chez eux « une seule partie vivante. »¹ La réflexion est ici pensée à l'articulation du biologique et de l'historique, comme caractéristique principale du présent qui s'apprête à voir ressurgir l'Esprit.

Ces différents domaines d'extension s'articulent à la dimension proprement spéculative de la réflexion. Celle-ci est en effet l'atout principal des médiateurs, qui « se sont glissés par la réflexion dans tous les recoins de l'univers naturel et spirituel » et qui « après ce long et pénible voyage de réflexion, [...] sont parvenus à la conviction que le monde réel ne vaut pas la peine qu'on entre avec lui dans un rapport effectivement vivant. »² La mise en relation de différents registres à partir de la notion de réflexion permet d'associer un processus spéculatif subjectif (l'activité intellectuelle de réflexion) et ce même processus tel qu'il s'exprime objectivement et tel qu'il se subordonne le premier (le développement logique des déterminations de réflexion dans la *Doctrine de l'essence*). Ainsi, lorsque Bakounine veut montrer que le positif contient en lui-même une détermination négative, il insiste sur le fait que « le positif est précisément ce dans quoi l'absence de mouvement est posée comme telle et ce qui est réfléchi en soi comme l'absence absolue de mouvement » ; mais, ajoute-t-il, « la réflexion sur l'absence de mouvement est inséparable de la réflexion sur le mouvement, et dès lors le positif, repos absolu, n'est positif que contre le négatif, agitation absolue. »³ Il apparaît ainsi que la transposition des développements logiques sur le terrain de l'histoire a pour implication directe une appropriation subjective de déterminations objectives : l'efficacité de ces dernières n'est possible que par le biais des premières qui leur sont subordonnées en droit.

Dans la *Doctrine de l'essence*, la section consacrée à la réflexion décrivait la dissolution d'une essence qui s'était d'abord présentée sous les traits de l'identité à soi. En parcourant un chemin qui est l'inverse de celui suivi par Hegel, Bakounine réinjecte ces déterminations dans l'histoire : le processus de dissolution, qui se médiatise dans une série de déterminations psychologiques et subjectives, devient un processus historique. Les « positivistes » sont en effet subjectivement et psychologiquement traversés, d'une manière inévitable, par des processus réflexifs qui font d'eux les jouets d'un grand mouvement de dissolution historique. C'est ce dernier mouvement, celui qui consiste en ce que les termes en opposition entrent en contradiction et aillent chacun à leur ruine, qui permet de parler de maladie : c'est une pathologie au sens où il s'agit d'un processus qui aboutit à la destruction d'une unité conçue comme organique. L'usage du lexique médical permet de rendre compte du passage opéré par Bakounine entre un niveau individuel (celui de la maladie et de la mort) et un niveau collectif (celui d'une unité historique). C'est ainsi qu'il peut utiliser sur le terrain de l'histoire les développements hégéliens sur la mort comme passage à un monde qualitativement nouveau : « la même chose se répète dans l'histoire. »⁴ Ainsi s'explique enfin le fait que Bakounine évoque l'existence même des médiateurs comme l'un des symptômes d'une

1. *Ibid.*, p. 14.

2. *Ibid.*, p. 6.

3. *Ibid.*, p. 8 (je souligne).

4. *Ibid.*, p. 11.

époque marquée du sceau de la réflexion. Ceux qui constituent de fait le parti le plus puissant sont finalement les principales victimes du processus historique qui les a menés à cette position dominante. Rongés par la maladie de la réflexion, ils sont les principaux représentants de l'époque, mais cet atout révèle aussi leur faiblesse, leur incapacité à créer du nouveau.

L'usage du lexique médical pour penser l'histoire s'appuie donc sur l'idée que l'histoire décompose une unité qui, à son apogée, est comparable à une unité organique, pour donner naissance à une nouvelle unité. C'est pourquoi Bakounine peut parler d'une unité vivante à propos du monde qui est censé émerger, et peut dire des mouvements socialistes qui se forment en France et en Angleterre qu'ils puisent leur *vitalité* à des sources inconnues. Il n'y a donc de biologisation de la politique et de l'histoire que dans la mesure où la biologie est conçue sur le modèle de la logique, que dans la mesure où l'unité vivante se présente comme une essence soumise au processus réflexif.

Ainsi, le passage de la logique à l'histoire ne consiste pas à rabattre en l'état les déterminations logiques sur les oppositions politiques et historiques mais à les réinjecter par toute une série de médiations successives dans une réalité dont elles avaient été abstraites. Toutefois, ce retour à la réalité qui sert de support aux déterminations logiques est bien plus qu'un simple retour aux origines de la logique : il ne s'agit pas tant de revenir à des processus cognitifs et spéculatifs que de montrer comment de tels processus servent de relais entre la logique objective de Hegel et la réalisation dans l'histoire du développement de l'essence. Le statut de la philosophie de Hegel dans l'article de Bakounine devient ainsi plus clair. En effet, Hegel n'est pas loué pour toute sa philosophie, et étonnamment pas pour sa philosophie politique. Bakounine voit en Hegel « le plus grand philosophe du présent, le plus haut sommet de notre culture moderne envisagée d'un point de vue exclusivement théorique » parce qu'il est parvenu à la fois à concevoir et à dissoudre ce qui est « la catégorie principale, l'essence dominante de notre époque »¹ : la catégorie de l'opposition. Hegel fournit de quoi penser l'époque comme le prélude d'une ère de révolutions. Le problème n'est donc pas tant de constater la fidélité de Bakounine à la Logique de Hegel que de savoir pourquoi il en utilise telle section pour penser les contradictions de son époque. La fidélité de Bakounine à la lettre de cette section de la *Doctrine de l'Essence* ne signifie pas une fidélité à l'ensemble du hégélianisme, loin s'en faut. Tout se passe au contraire comme s'il reconstruisait une partie de l'œuvre du philosophe allemand en partant d'un centre qui serait la conception hégélienne de l'opposition pour parcourir une série de thèmes qui va de la nécessité en histoire à la conception de la vie d'un organisme donné. Or à la différence de ce qu'on lit chez Hegel, la nécessité en histoire découle en droite ligne de la nécessité logique, qui s'identifie avec la nécessité d'une réalisation de l'Esprit, alors que chez Hegel les lois logiques permettaient au mieux de penser cette réalisation – et c'était alors compter sans la richesse qu'acquière les déterminations extérieures à l'Esprit lorsque celui-ci se les approprie.

1. *Ibid.*, p. 7.

Bakounine n'est pas le seul de son époque à s'engager dans cette voie : tout autant que le statut de la philosophie, le statut de la médiation et de la contradiction sont au cœur des écrits du début des années 1840¹. Le cas le plus éclairant est ici celui des frères Bauer et de leur refus de la médiation, auquel l'article de Bakounine a souvent été associé. Cette idée a notamment été soutenue par H. Arvon qui estime que l'article des *Annales allemandes* s'inscrit parfaitement dans ce courant car « on retrouve [...] le thème du juste milieu frappé par Bakounine, accompagné des mêmes tonalités et jugé selon les mêmes critères, dans nombre d'écrits de la gauche hégélienne peu avant ou peu après la publication de l'article de Bakounine. »²

Ainsi Edgar Bauer, frère de Bruno, faisait dans un article publié en juin 1842 par la *Gazette rhénane* cette déclaration :

« Tout principe est particulier. Le juste milieu n'a pas de principe, mais il évoque en guise de menaces deux principes qui sont à sa gauche et à sa droite : à droite la royauté absolue, à sa gauche la république. Le juste milieu est précisément le contraire de l'histoire. L'histoire s'efforce de pousser les principes à l'extrême, le juste milieu craint les principes et se barricade contre eux. L'histoire aime les contraires parce qu'elle évolue grâce à eux. Le juste milieu déteste les contraires, car il aimerait toujours se maintenir dans un milieu indéterminé et insignifiant. »³

Tout en abordant des thèmes proches de ceux que l'on retrouve dans l'article de Bakounine, la déclaration d'Edgar Bauer s'en distingue cependant sur plusieurs points capitaux. Certes *La Réaction en Allemagne* évoque le parti du Juste-milieu dont la position est rapprochée de celle des médiateurs⁴. De même lorsqu'il évoque le parti que forment ces derniers d'un point de vue pratique, Bakounine ne cache pas son mépris, raillant « son absence de position et son incapacité à produire quoi que ce soit » : il va de soi que si le parti des médiateurs est en 1842 le parti le plus puissant, c'est uniquement « du fait qu'il est majoritaire et non du fait de son contenu. »⁵ Toutefois le parallèle avec les conceptions des frères Bauer doit s'arrêter là. En effet, Bakounine ne dit jamais que ce sont des principes qui s'affrontent mais des partis, car il n'existe qu'un principe véritable, celui qui constitue l'essence de l'Esprit agissant dans l'histoire, le principe démocratique. C'est bien faute d'avoir un principe de ce genre que les réactionnaires fanatiques sont contraints d'agir sans raison et de se positionner exclusivement par refus du principe démocratique. De l'affirmation ou de la négation de ce principe découlent deux positions qui s'incarnent dans deux partis irréconciliables. Cet écart entre Bakounine et les frères Bauer n'est

1 Pas seulement chez les philosophes qui se situent dans la lignée hégélienne : le refus de toute dissolution de la contradiction et le refus conjoint de toute médiation entre ses termes apparaissent à l'époque chez Kierkegaard. Voir sur ce point J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, édition citée, p. 157.

2. H. Arvon, « Bakounine et la gauche hégélienne », article cité, p. 77.

3. Edgar Bauer cité par H. Arvon, « Bakounine et la gauche hégélienne », article cité, p. 77. Ce dernier cite par ailleurs un article de Bruno Bauer, daté de décembre 1841 (« Histoire de l'Europe depuis la première Révolution française, par A. Alison »), qui annonce cette thématique : « Seuls les extrêmes savent ce qu'il en est de la révolution, car ils ont un principe. Tout ce qui est entre eux est mauvais. Tout ce qui est entre eux est demi-mesure, un va-et-vient lâche et pusillanime. » (*Bakounine, ou la vie contre la science*, édition citée, p. 33)

4. Voir notamment p. 5 la boutade reprise à un journal français : la gauche dit « 2+2=4 », la droite « 2+2=6 » et le Juste Milieu « 2+2=5 »

5. *La Réaction en Allemagne*, p. 6.

pas simplement terminologique mais politique. A titre d'indice supplémentaire, on peut mentionner que le mot « critique », qui intervient d'une manière si récurrente dans les écrits de Bruno Bauer que Marx et Engels pourront en rire et donner comme sous-titre à *La Sainte Famille* « Critique de la critique critique », ce mot n'apparaît pas une seule fois sous la plume de Bakounine, alors qu'il aurait pu y avoir été sensibilisé par la lecture de l'ouvrage de Strauss sur *La vie de Jésus*, qu'il avait lu en Russie et qui se présentait comme la partie critique d'une reconstruction de la religion chrétienne (par différence avec sa partie dogmatique).

Si Bakounine évoque une lutte de partis et non un conflit entre des principes, s'il refuse également d'employer le mot « critique » pour désigner son entreprise, c'est qu'il a adopté une position révolutionnaire, corrélative d'une volonté d'action pratique. L'insistance des frères Bauer sur la lutte des principes et sur la critique (notamment religieuse) ne va pas tarder à se révéler comme le symptôme d'une impuissance politique et d'une volonté d'en rester sur le terrain de la théorie : l'histoire dont ils rêvent, c'est précisément celle qui caractérise la voie allemande, une histoire qui se présente comme la radicalisation la plus forte des extrêmes, *mais sur le terrain des principes*, une histoire où les contradictions sont portées à leur paroxysme, *mais en théorie*. Ce refus de la pratique trouvera son aboutissement dans les critiques adressées au peuple avec aigreur par Bruno Bauer devant son peu de réceptivité aux thématiques antireligieuses. Dans ce contexte, l'idée d'un refus de toute médiation traduit davantage un refus de l'action qu'une logique de rupture par rapport à l'ordre établi.

Dans *La Réaction en Allemagne*, tout le projet de Bakounine tient au contraire dans l'alliance révolutionnaire d'une logique de rupture *et* d'une perspective d'action. Le statut de la médiation dans l'article des *Annales allemandes* remplit cette double fonction. En premier lieu, Bakounine ne refuse pas toute médiation mais seulement toute médiation externe entre les termes d'une opposition. Son objection aux médiateurs consiste bien plus en un rejet de la conciliation qu'en un rejet de la médiation en tant que telle. Elle vise à parer toute tentative d'écrasement des contradictions dans lesquelles se développent les grandes oppositions historiques. A deux reprises il précise que la médiation à laquelle les partisans du Juste-milieu veulent soumettre l'opposition est extérieure. Pour le parti démocratique, cette opération consisterait à « abroger l'unilatéralité de son existence comme parti par une médiation *extérieure* avec le positif » ; toute la démonstration de Bakounine vise alors à montrer que « ces misérables [les médiateurs] se tourmentent avec l'impossible opération d'une médiation *extérieure* et, en remerciement, seront méprisés par les deux partis. »¹ Il faut prêter attention à l'insistance de Bakounine sur le fait que l'opposition connaît chez Hegel un « développement immanent » car cette immanence est le seul plan sur lequel une médiation entre le positif et le négatif est possible. Une médiation extérieure consiste à progresser indéfiniment par degrés pour faire se rejoindre les deux opposés. La lutte entre

1. *Ibid.*, respectivement p. 2-3 et p. 10 (je souligne). Dans cette dernière page, les médiateurs sont comparés aux Juifs qui furent massacrés par les deux camps lors de la guerre russo-polonaise pour avoir voulu pactiser avec eux, ce qui constitue la première (quoique discrète) allusion antisémite de l'œuvre de Bakounine.

révolution et réaction aboutit à une « auto-dissolution du positif », qui « est la seule médiation possible du positif avec le négatif parce qu'elle est le mouvement et l'énergie immanente, totale, de l'opposition elle-même, et ainsi toute autre manière de les médiatiser est arbitraire. »¹ Il apparaît ainsi que Bakounine ne refuse la médiation qu'entre les partis en présence, représentants des termes d'une opposition historique qui les dépasse ; il y a bien une médiation entre les termes de l'opposition, mais pas entre leurs représentants partiels. Les partis sont en effet les agents de la dissolution du positif et de son absorption par le négatif, cette dissolution et cette absorption étant les seules formes que peut revêtir la médiation entre le positif et le négatif.

C'est donc parce que Bakounine est soucieux de la réalisation dans l'histoire du principe démocratique qu'il admet l'existence d'une médiation entre le positif et le négatif, même si cette médiation prend des allures de destruction d'un terme par l'autre. La célèbre conclusion de *La Réaction en Allemagne*, qui énonce que « la passion de la destruction est en même temps une passion créatrice »², abondamment utilisée, commentée et déformée pour présenter Bakounine comme un adversaire de toute médiation et comme un nihiliste adepte de l'action purement destructrice, constitue le résumé, emphatique mais fidèle, de la conception de la médiation qui est exposée tout au long de son article : la destruction du positif par le négatif ne signifie pas un anéantissement universel, comme on aurait pu le craindre d'une diffusion du négatif sous sa forme partielle, mais au contraire la transmutation du négatif en nouvelle positivité dans un monde régénéré.

Reste cependant à voir ce que peut-être une médiation spécifiquement historique, c'est-à-dire une médiation qui ne serait pas la simple transposition historique d'un processus dont la logique fournit l'archétype. Sur ce point, Bakounine fournit peu d'éléments et l'essentiel de ce que *La Réaction en Allemagne* peut nous en apprendre consiste en un appel à l'action. Dans son texte, Bakounine évoque à trois reprises, d'une manière très rapprochée, cette thématique de l'action, au sens qu'a en allemand le verbe *tun* et le substantif *die Tat*³. Chaque usage de ce lexique est associé avec le postulat d'un monde de la pratique radicalement distinct de la théorie. Ainsi, le nouveau monde pratique qui est censé éclore « ne s'accomplit en aucune manière par une application formelle et une diffusion de théories toutes prêtes, mais seulement par un acte originel de l'Esprit pratique autonome. » De même, l'absorption du positif par le négatif est un « acte de négation religieux, plein de foi et vivant. » Ces deux usages du mot allemand *Tat*⁴ tiennent au statut du parti du négatif qui, en tant qu'il est légitimé par son principe, représente « l'acte [*das Tun*] de l'Esprit pratique. » Ce « faire » qu'est l'activisme du parti démocratique constitue donc le passage à l'acte du principe démocratique dans l'histoire. Le vocabulaire de l'action est alors en concurrence dans

1. *Ibid.*, p. 8.

2. *Ibid.*, p. 14.

3. Ce vocabulaire est par ailleurs omniprésent dans les lettres que Bakounine envoie à l'époque à son entourage pour lui signifier sa rupture d'avec la métaphysique allemande.

4. *La Réaction en Allemagne*, respectivement p. 7 et p. 8.

La Réaction en Allemagne avec celui de l'effectuation, de la réalisation [*Verwicklichung*] de ce principe dans l'histoire.

En ce sens, il ne saurait y avoir, comme c'est le cas chez Moses Hess, de philosophie de l'action s'il est vrai que le passage dans le domaine de l'action est aussi un passage à la pratique et donc également une sortie de la philosophie. Pour autant, cet activisme n'est pas de l'ordre d'un acte vide. Son contenu lui est fourni par « ces nouvelles sources de vie » auxquelles le mouvement socialiste en cours de constitution puise son dynamisme. Le vocabulaire de l'action renvoie donc à un moment de rupture, où « l'action graduelle du négatif est brisée » ; c'est pourquoi l'acte de l'Esprit pratique peut être qualifié d'originel [*ursprünglich*] : il constitue le point de départ de la constitution d'un nouveau monde. La médiation dans l'histoire immédiate acquiert ainsi un statut particulier en ce qu'elle se confond avec l'action révolutionnaire dont l'article de Bakounine entend établir la nécessité. Elle est essentiellement passage du présent à l'avenir. Une telle médiation, qui ne se confond pas en revanche avec l'action dissolvante et immanente du négatif à l'intérieur du positif, constitue également le seul passage possible de la théorie à la pratique, qui est aussi passage de la philosophie à son dehors.

L'attitude qu'adopte Bakounine à l'égard de la contradiction et son combat contre ceux qu'il désigne comme des médiateurs présente en fait bien plus de points communs avec les critiques que Marx adresse à Hegel dans sa *Critique du droit politique hégélien* qu'avec les polémiques des frères Bauer contre le parti du Juste-milieu. Il est en effet remarquable que Marx, lorsqu'il s'en prend à la conception hégélienne de la médiation entre la société civile et l'Etat, cherche à faire valoir la conception hégélienne de la contradiction, telle qu'elle s'exprime dans la théorie du syllogisme (ch. III de la 1^{ère} section de la *Doctrine du concept*), contre la médiation artificielle que représentent selon lui les moments du gouvernement et des états dans les *Principes de la philosophie du droit*. De même que les médiateurs combattus par Bakounine, pour éviter qu'une opposition aille à son terme naturel, cherchent à « la conserver éternellement en procédant indéfiniment par degrés »¹, de même Hegel, selon Marx, multiplie les médiations artificielles entre la société civile et l'Etat pour écraser la contradiction qui ne peut manquer de surgir entre ces deux sphères. Du côté de l'Etat, c'est le gouvernement qui représente le moment de la médiation ; du côté de la société civile, ce sont les états. Comme le note Marx, « la médiation "commune" paraît aussi bien appropriée à faire qu'on se prenne réciproquement aux cheveux » ; la société imaginée par Hegel est « une société qui, en son cœur, a de la pugnacité, mais qui a trop peur des bleus pour se donner réellement des coups. »² A cette multiplication artificielle de médiations, qui ne vise qu'à nier l'existence des contradictions inévitables entre l'Etat monarchique et la société civile, Marx oppose la conception hégélienne de la contradiction. Alors que les opposés des *Principes de la philosophie du droit* sont abstraitement séparés et ne sont pas présents l'un dans l'autre, « quand

1. *Ibid.*, p. 11.

2. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction*, in *Critique du droit politique hégélien*, trad. Albert Baraquin, Paris, Editions Sociales, 1975, respectivement p. 140 et p. 145.

Hegel traite universalité et singularité, les moments abstraits du syllogisme comme des opposés réels, c'est précisément là le dualisme fondamental de sa logique », dualisme qui consiste en ce que chacun des deux moments, ainsi qu'on l'a vu à propos de l'opposition, ait « dans son propre sein la nostalgie, le besoin, l'anticipation de l'autre. »¹

Les médiateurs de *La Réaction en Allemagne* se rapprochent ainsi du Hegel attaqué par Marx en 1843 : ils cherchent à rapprocher les extrêmes par une série de médiations extérieures, ignorant ainsi que chacun des deux extrêmes est contenu dans l'autre. Chez Marx, cela signifie que l'Etat incarné par le prince hégélien est une individualité empirique et qu'inversement les membres de la société civile ont en eux la capacité politique que confisque le prince. Cette réalité, Hegel cherche à la nier en intercalant entre le prince et la société civile une série de médiations abstraites et arbitraires. Chez Bakounine, cette opération de conciliation prend le forme de demi-mesures, à l'instar de celles qui sont contenues dans la constitution allemande : c'est ce qu'illustre le discours à géométrie variable qu'il fait tenir aux médiateurs, selon qu'ils s'adressent aux démocrates ou aux réactionnaires fanatiques.

Mais, outre que Hegel n'a pas le même statut chez le Marx de 1843 et le Bakounine de 1842 (interlocuteur chez l'un, il est utilisé par l'autre à des fins polémiques), la principale différence entre les deux auteurs tient à l'inscription par Bakounine de cette problématique de la médiation dans une perspective d'action politique. La médiation n'intervient pas chez lui entre Etat et société mais dans une lutte entre des partis à un moment de l'histoire considéré comme critique, et cette médiation est davantage que médiation *entre* les partis, elle est médiation historique pour le principe démocratique, essence de l'Esprit universel qui fait son entrée dans l'histoire. Il est donc nécessaire de faire retour à la formulation de ce principe et à son entrée dans l'histoire.

5.2. Une vision apocalyptique de l'histoire

« Liberté, réalisation de la liberté »² : ce début de l'article des *Annales allemandes* contient non seulement la formulation philosophique du projet politique de Bakounine, mais aussi à la fois l'étendue et les limitations de toute politique qui se propose comme fin l'émancipation intégrale de l'humanité. Dès lors que le principe démocratique a été explicité comme « l'égalité entre les hommes se réalisant dans la liberté »³, on est inévitablement amené à envisager le passage de la simple proclamation ou déclaration des droits à leur réalisation effective. On songe ici à ce que Etienne Balibar a nommé proposition d'égalité ou « égaliberté », proposition qui

« constate qu'il est *impossible* de soutenir jusqu'au bout, sans absurdité, l'idée d'une liberté civile parfaite reposant sur les discriminations, les privilèges et les inégalités de conditions (et a fortiori de l'instituer), de même qu'il est impossible de penser et d'instituer une égalité entre les hommes

1. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, édition citée, p. 145.

2. *La Réaction en Allemagne*, p. 1.

3. *Ibid.*, p. 2. Il faut toutefois noter que dans le cas de la réalisation de la liberté, le texte allemand dit *Realisierung*, alors que Bakounine emploie la forme adjectivale *sich verwickelichend* pour les rapports entre égalité et liberté.

reposant sur le despotisme (même "éclairé"), sur le monopole du pouvoir. L'égale liberté est donc inconditionnée. »¹

L'aporie à laquelle aboutit un tel concept, selon E. Balibar, tient au fait qu'il est toujours possible de s'en tenir à la forme simplement déclarée de cette proposition pour que s'instaure un consensus consacrant l'ordre des dominants :

« il suffit que l'institution de la politique soit énoncée comme le "droit des exclus" pour que, dans des conditions données, la *possibilité* d'un schéma de consécration de l'ordre établi, ou de consensus, soit donnée par là-même. »

Cette aporie, qui obligerait à passer du concept d'émancipation, correspondant à une autonomie de la politique, à celui de transformation, qui en exprime au contraire l'hétéronomie essentielle, trouve chez Bakounine une formulation particulière avec l'exigence d'une réalisation historique de la liberté ou, comme Bakounine le dit un peu plus loin, d'une « exécution effective »² de droits qui n'ont d'abord été reconnus que théoriquement.

En introduisant une clause dynamique dans son « principe démocratique », en le définissant comme « égalité entre les hommes *se réalisant* dans la liberté », Bakounine postule d'emblée la nécessité d'une réalisation historique de l'égalité dans la liberté et de la liberté dans l'histoire et tente ainsi d'échapper aux apories propres à toute *théorie* de l'émancipation, apories qu'il pointe lui-même en reconnaissant l'écart qui subsiste entre des droits qui ont été reconnus théoriquement et leur exécution effective. Cette manière de réintroduire l'histoire est aussi une manière de jouer Hegel contre Fichte, mais comment faire de l'histoire le processus de réalisation de la liberté tout en reconnaissant le caractère intégralement nécessaire du développement historique ? Cette question sous-tend l'évocation d'une histoire qui serait « un développement libre, mais aussi en même temps nécessaire, de l'Esprit libre. »³ Mais est-ce la liberté de l'Esprit qui se développe dans l'histoire où la liberté des hommes ? Chez Hegel, l'Esprit n'est pas l'esprit humain. Les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* nous apprennent que « l'histoire universelle [...] présente le développement de la conscience qu'a l'Esprit de sa liberté, et de la réalisation produite par une telle conscience. »⁴ Cette liberté de l'Esprit vaut comme « fin absolue » de l'histoire universelle en regard de laquelle « le côté subjectif du savoir et du vouloir avec sa vivacité, son mouvement, son activité »⁵ ne vaut que comme moyen. Or il est tout aussi possible de décrire ce processus comme une soumission de la liberté humaine à la nécessité de l'Esprit, la liberté au sens fort (non-humain) du mot constituant alors la fin en regard de laquelle la liberté au sens faible (humain) n'est qu'un moyen :

« cette même question [que rien de grand dans l'histoire ne s'est fait sans passion] se présente aussi comme synthèse de la *liberté et de la nécessité*, si nous considérons la marche intérieure de l'esprit en

1. Etienne Balibar, « Trois concepts de la politique : Emancipation, transformation, civilité », in *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 21.

2. *La Réaction en Allemagne*, p. 14.

3. *Ibid.*, p. 2.

4. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin, 1980, p. 56.

5. *Ibid.*, p. 52.

soi et pour soi comme la chose nécessaire et par contre si nous attribuons à la liberté ce qui, dans la volonté consciente des hommes, apparaît comme leur intérêt. »¹

Très clairement, Bakounine souhaiterait pouvoir réconcilier la liberté de l'Esprit (celle qui consiste selon l'expression de Hegel à « avoir soi-même pour objet » et à « demeurer toujours dans son propre élément »²) et la liberté humaine. Chez Hegel, c'était l'Etat qui incarnait cette alliance de la liberté objective et de la liberté subjective, l'Etat comme « totalité éthique [*sittlich*] et réalité de la liberté, par suite unité objective de ces deux moments »³, subordonnant en lui-même la liberté de l'humanité à celle de l'Esprit. Bakounine ne suit pas cette voie, ce qui ne signifie pas, on l'a vu, qu'il rejette toute forme de médiation pour la réalisation de la liberté dans l'histoire, et encore moins toute forme de travail sur le réel : de même que Hegel estimait que « l'histoire universelle n'est pas le lieu de la félicité » et que « les périodes de bonheur y sont ses pages blanches »⁴, Bakounine souligne que la liberté « ne présente les plus grandes jouissances et le bonheur le plus profond que par la voie des contradictions les plus monstrueuses, des peines les plus amères et d'un renoncement à soi complet, inconditionné. »⁵ Simplement, ces souffrances ne sont plus causées par des conflits d'intérêt en vue de la liberté d'un Esprit qui est substance de l'histoire : c'est la liberté des hommes elle-même qui réclame, sans ruse de la Raison, de tels sacrifices.

Mais Bakounine se distingue de Hegel d'une manière beaucoup plus fondamentale par le regard activiste et révolutionnaire qu'il porte sur l'histoire. *La Réaction en Allemagne* est un texte qui peut être qualifié d'apocalyptique, ne serait-ce que par les multiples références qu'il contient à l'Apocalypse de Jean. L'idée même que le monde qui succédera à l'embrasement révolutionnaire sera « un nouveau ciel et une nouvelle Terre » en est une citation masquée (Apocalypse, XXI, 1). Ce monde régénéré par la Révolution sera pour Bakounine « un monde jeune et magnifique dans lequel toutes les dissonances actuelles se dissoudront dans une unité harmonique. »⁶ La tourmente révolutionnaire elle-même est dépeinte au moyen de motifs apocalyptiques très appuyés, qu'il s'agisse de la combustion du positif dans le « feu pur du négatif » ou de la rupture de l'action graduelle du négatif dans une « tempête d'anéantissement. » L'auteur de *La Réaction en Allemagne* fait ainsi figure de visionnaire et de prophète, annonçant la fin d'un monde et la naissance d'un autre sur les ruines du précédent⁷.

Cette transposition politique de l'Apocalypse, qui rapprocherait Bakounine de courants millénaristes, a ses limites. La première difficulté tient à la figure de l'Antéchrist. Dans le récit biblique, celui-ci est censé prêcher une religion hostile au christianisme et sa venue est l'un des

1. *Ibid.*, p. 32.

2. Hegel, *La raison dans l'histoire*, édition citée, p. 74-75.

3. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, édition citée, p. 47.

4. *Ibid.*, p. 33.

5. *La Réaction en Allemagne*, p. 1.

6. *Ibid.*, p. 2.

7. Prophète lorsqu'il estime que « l'air [...] est gros de tempêtes. » (p. 14), visionnaire en tant que le récit apocalyptique découle d'une vision qui aurait frappé son auteur sur l'île de Patmos, au large de l'Asie mineure.

signes annonciateurs de la fin du monde. Dans *La Réaction en Allemagne*, ce sont les tenants du principe démocratique qui sont qualifiés d'« Antéchrists invétérés »¹ par les réactionnaires fanatiques. Bakounine repousse cette accusation sans pour autant reprendre l'argument contre ses adversaires. Les médiateurs, ces grands pécheurs qui ont tout à craindre du jugement dernier, bien qu'ils professent une fausse doctrine, sont identifiés à une autre figure du récit biblique, celle de l'Eglise de Laodicée, à laquelle l'Apocalypse (III, 15-17) reproche sa tiédeur. Pour Bakounine, les premiers signes d'une action effective de l'Esprit pratique dans l'histoire constituent autant d'avertissements pour « exhorter puissamment les âmes pécheresses et médiatrices à la pénitence. »² Aux côtés des médiateurs, ce sont également toutes les Eglises, à l'exception de celle de l'humanité libre, qui prêchent de fausses doctrines car le principe démocratique « se trouve au plus haut degré en opposition avec toutes les religions positives actuelles et avec toutes les Eglises présentes. »³

Mais au moment où Bakounine écrit son article, la figure de l'Antéchrist est sortie d'un cadre exclusivement religieux pour faire son entrée dans les polémiques philosophiques. Quelques mois avant *La Réaction en Allemagne*, Bruno Bauer rédige, sans doute avec l'aide de Marx, un pamphlet prétendument dirigé contre Hegel et qu'il publie anonymement sous ce titre suggestif : *La trompette du jugement dernier, Contre Hegel l'athée et l'Antéchrist, Un ultimatum*. Si Bakounine a lu cet ouvrage, peut-être feint-il, en relevant l'accusation des réactionnaires fanatiques, de prendre pour argent comptant la tournure anti-hégélienne du texte de Bauer. Mais son propos maintient deux différences de taille par rapport au texte de Bruno Bauer. En premier lieu du point de vue de l'énonciation puisque Bakounine s'exprime sans les artifices de l'auteur de *La trompette du jugement dernier*, qui joue à l'écrivain réactionnaire condamnant en Hegel une tentative révolutionnaire de saper tout ce qui existe de grand et de saint. En revanche, il reprend à son compte l'évocation de la Révolution comme apocalypse. Mais surtout, en second lieu, Bakounine ne donne pas le même contenu que Bauer à cette Révolution. Pour ce dernier, c'est la philosophie de Hegel qui constitue à elle seule toute la Révolution : « elle était la plus dangereuse, la plus vaste et la plus destructrice. Elle était la Révolution même. »⁴ Mais l'apocalypse annoncée par Bakounine n'est pas philosophique. C'est simplement la lecture par le public allemand d'une littérature négative qui fait partie des signes annonciateurs de la révolution à venir, et c'est d'ailleurs à cette occasion qu'apparaissent conjointement les noms de Strauss, de Bruno Bauer et de Feuerbach⁵. Mais à ces phénomènes de réception culturelle, Bakounine ajoute les signes, beaucoup plus alarmants pour la Réaction, d'un retour imminent de l'Esprit révolutionnaire dans le monde de la pratique : les Eglises divisées ou ruinées, les Etats minés par des contradictions insurmontables, et pour finir l'émergence d'associations à caractère à la fois socialiste et religieux.

1. *Ibid.*, p. 4.

2. *Ibid.*, p. 8.

3. *Ibid.*, p. 13.

4. Bruno Bauer, *La trompette du jugement dernier, contre Hegel l'athée et l'antéchrist – Un ultimatum*, trad. H.-A. Baatsch, Paris, Aubier, 1972, p. 105.

5. *La Réaction en Allemagne*, p. 13.

Les torsions auxquelles Bakounine soumet le texte biblique ne signifient pas pour autant que celui-ci n'est que l'habillage rhétorique d'une prophétie révolutionnaire. Le parallèle entre la révolution et l'apocalypse est l'objet d'un travail conceptuel poussé qui fait de la Révolution l'avènement d'un nouveau monde. « L'Esprit révolutionnaire », aux liens de plus en plus ténus avec l'Esprit hégélien, fait alors figure de divinité, s'appêtant à tenir son tribunal. La référence au jugement dernier constitue une menace à peine voilée qui a pour arrière-fond la violence révolutionnaire : si les « âmes pécheresses et médiatrices » ne font pas pénitence – et en quoi pourrait consister cette pénitence, sinon en un acquiescement aux principes révolutionnaires ? – elles encourent le risque de se retrouver du mauvais côté lorsque l'Esprit révolutionnaire ressurgira pour tenir son tribunal. A l'image du jugement dernier est associée celle de fin de l'histoire dont la Révolution française constitue un signe annonciateur : si l'image des trompettes de l'Apocalypse est absente du texte, la devise *Liberté, Égalité, Fraternité* en fournit un équivalent car « ces mots présagent l'entier anéantissement du monde politique et social existant. »¹ Pour évoquer cette fin de l'histoire, Bakounine transforme l'issue du processus réflexif chez Hegel en apocalypse révolutionnaire. Si l'on se rappelle que le mot grec « apocalypse » signifie « révélation » ou « dévoilement », on ne peut qu'être attentif aux déclarations de Bakounine qui font de la « transformation du parti démocratique en lui-même », c'est-à-dire de l'affirmation son essence, « une nouvelle révélation [*eine neue Offenbarung*]. »²

De quoi y a-t-il donc révélation ? Il faut reprendre la Logique de Hegel où on l'a laissée, au moment où l'opposition se développe en contradiction et se met, pour Bakounine, à exister d'une manière pratique. Dans la *Doctrine de l'Essence*, la dissolution de l'opposition dans la contradiction décrit un double mouvement : d'une part ses termes s'abîment l'un dans l'autre, d'autre part elle fait retour au fondement, d'où le jeu de mots entre *zugrunde geben* (aller au gouffre, à la ruine) et *in seinen Grund geben* (aller dans son fondement, faire retour vers lui). « L'opposition est revenue, non pas seulement *au gouffre*, mais *dans son fondement*. »³ Or ce jeu de mots est repris en l'état au moment où *La Réaction en Allemagne*, évoque la faiblesse momentanée du parti démocratique :

« Le démocratism n'existe pas encore comme lui-même dans sa richesse affirmative, mais seulement comme négation du positif, et par conséquent, celle-ci doit aussi *aller à sa ruine* [*zugrunde geben*], sous cette forme mauvaise, en compagnie du positif, pour resurgir par elle-même *à partir de son libre fondement* [*aus seinem freien Grunde*] sous une forme régénérée, comme plénitude vivante. »⁴

La désignation du principe démocratique comme fondement permet à Bakounine de reprendre à son compte jusqu'à la dissolution hégélienne de la contradiction, mais aussi de concevoir la positivité du négatif, ou plus précisément la transmutation qui intervient avec la

1. *Ibid.*, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 2.

3. « L'opposition est revenue, non pas seulement *au gouffre*, mais *dans son fondement*. » Hegel, *Doctrine de l'essence*, édition citée, p. 74.

4. *La Réaction en Allemagne*, p. 2 (je souligne).

dissolution de la contradiction. En faisant retour à son principe comme à son fondement, le parti démocratique se transforme en lui-même et acquiert la plénitude et la vie :

« Nous ne sommes légitimés que par notre principe ; sinon, nous n'aurions pas de meilleur fondement que le positif, et nous devons donc, ne serait-ce que pour nous conserver, rester fidèles à notre principe comme à l'unique fondement de notre puissance et de notre vie. »¹

En somme, le parti démocratique tire sa légitimité de l'universalité de son principe qui est « le plus intérieur, le plus universel et le plus englobant, en un mot l'unique essence de l'Esprit, agissant dans l'histoire »², alors que la Réaction voit le sol se dérober sous ses pieds, à mesure que progresse l'action souterraine du négatif. L'acte de l'Esprit que constitue la Révolution se présente dès lors sous la double figure du *dévoilement* et du *retournement qualitatif*. Le retour en lui-même auquel procède le parti démocratique pour parvenir à la conscience affirmative de son principe est « une nouvelle révélation » dans laquelle se dévoile l'Esprit pratique lui-même comme Esprit révolutionnaire, ce qui est associé à l'image hégélienne de la taupe creusant sous terre :

« L'Esprit révolutionnaire [...] n'a fait que s'enfoncer en lui-même pour bientôt se manifester [*sich offenbaren*] à nouveau comme principe affirmatif, créateur, et il creuse maintenant, si je puis me permettre de me servir de cette expression de Hegel, comme une taupe sous la terre ; et qu'il ne travaille pas en vain, vous pouvez le voir à toutes les ruines dont est recouvert notre terrain religieux, politique et social. »³

Contrairement à ce qui avait cours chez Hegel, où l'image de la taupe, complément souterrain du phénix qui renaît de ses cendres, était étroitement lié à au concept d'Esprit d'un peuple⁴, ce n'est plus un peuple, mais une totalité, un monde, qui est porteur de l'Esprit. De là l'insistance de Bakounine sur le fait que les signes d'une révolution prochaine peuvent être repérés partout, « en Russie même, dans cet empire sans fin et recouvert de neige que nous connaissons si peu et qu'attend peut-être un grand avenir. »⁵ Dès lors, la Révolution est davantage qu'une simple transformation, c'est un retournement qualitatif :

« La démocratie ne consiste pas seulement en une opposition aux gouvernants et n'est pas une transformation [*Veränderung*] particulière, constitutionnelle ou politico-économique, mais [...] annonce une totale transmutation [*Umwandlung*] de l'état du monde et une vie encore jamais advenue dans l'histoire, originellement nouvelle. »⁶

1. *Ibid.*, p. 5.

2. *Ibid.*, p. 2. Voir aussi les mentions d'un « principe englobant et omnilatéral », « principe englobant de la liberté inconditionnée », « principe nivelant », « principe universellement pratique », p. 4 pour les deux premiers et p. 13 pour les deux suivants.

3. *Ibid.*, p. 13. Et aussi p. 14 : « des phénomènes surviennent autour de nous qui nous annoncent que l'Esprit, cette vieille taupe, a parachevé son œuvre souterraine et qu'il va bientôt réapparaître pour tenir son tribunal. »

4. Voir Hegel, *La raison dans l'histoire*, édition citée, p. 80-82 : lorsque un peuple a accompli sa mission particulière (incarner tel moment de la liberté de l'Esprit), commence la période de son déclin ; l'Esprit s'enfouit sous terre pour ressurgir ailleurs, tel un phénix qui renaît de ses cendres.

5. *La Réaction en Allemagne*, p. 14. Cette allusion à la Russie est peut-être une manière d'avancer masqué, elle constitue peut-être aussi une réflexion de Bakounine sur son propre parcours d'homme de trop.

6. *Ibid.*, p. 2.

L'action souterraine du négatif est graduelle et quantitative, mais parvenue à un certain seuil dans la décomposition du positif, elle se brise, et cette rupture, qui représente pour Bakounine la situation révolutionnaire, est aussi une conversion du quantitatif en qualitatif et du négatif en positif : « un point se rencontre où l'action graduelle du négatif est soudain brisée, si bien qu'il se retourne en principe autonome. »¹ Lorsque le principe démocratique a achevé son parcours souterrain et essentiellement négatif, il sort de terre et devient le principe positif d'une nouvelle totalité à laquelle le parti démocratique fait retour pour abroger sa propre existence à titre de parti.

La Réaction en Allemagne propose-t-elle ainsi ne serait-ce que l'esquisse d'une philosophie de l'histoire ? Contrairement à ce qui interviendra chez Marx avec le concept de transformation, qui est une manière de dépasser les apories de toute théorie de l'émancipation², *La Réaction en Allemagne* est moins tournée vers les conditions dans lesquelles l'histoire peut résulter d'une pratique que vers le *fait* même de cette pratique. Cette pratique est postulée par le principe démocratique en ce qu'il se distingue du « principe de la liberté théorique »³ qui a conquis son autonomie au moment de la Réforme. Ce dernier maintenait en mouvement le catholicisme en faisant surgir une multitude d'hérésies en son sein mais a fini par s'en détacher pour s'élever « au rang de principe autonome, indépendant. »⁴ En ce sens, la reconnaissance par les Lumières de droits universels n'est que le développement du principe de la liberté dans sa dimension théorique. Evoquant dans les derniers alinéas de son texte « le peuple, la classe pauvre, qui représente sans aucun doute l'immense majorité de l'humanité », Bakounine remarque que cette classe « commence [...] à réclamer l'exécution effective de ses droits, qui lui ont déjà été reconnus par tous »⁵ sur un plan théorique. Passer de la philosophie à l'action, de la reconnaissance théorique des droits à leur exécution effective, c'est alors, selon l'expression de Georges Labica, aller « de l'histoire rêvée à l'histoire réelle » et « rendre pratique l'avance théorique »⁶, en somme passer de la théorie allemande de la liberté à sa pratique française. En qualifiant les médiateurs de « théoriciens *par excellence* »⁷ qui « dans cette mesure [...] sont aussi les principaux représentants du présent », Bakounine suggère qu'il est possible de reconnaître en théorie les droits du peuple tout en étant réactionnaire en pratique.

Dès lors, ce que nous présente *La Réaction en Allemagne*, ce n'est pas tant une philosophie de l'histoire qu'une philosophie de la sortie de la philosophie vers la pratique historique, lieu de réalisation de la liberté.

1. *Ibid.*, p. 11.

2. E. Balibar, « Trois concepts de la politique... », article cité, p. 26.

3. *Ibid.*, p. 11. Un peu plus loin, Luther est présenté aux médiateurs comme exemplaire d'une attitude conséquente dans l'opposition : « vous savez bien, Messieurs – vous qui vous nommez Protestants – ce que Luther répondit aux médiateurs de son temps lorsqu'ils lui proposèrent leurs services. »

4. *Ibid.*, p. 11..

5. *Ibid.*, p. 14.

6. Georges Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, édition citée, p. 95.

7. *La Réaction en Allemagne*, p. 5 (en français dans le texte)

6. De la théorie à la pratique : sortir de la philosophie

6.1. La sortie de la philosophie

De cette sortie de la philosophie, c'est indéniablement Hegel qui tient l'orée. Pour Bakounine, Hegel n'est pas le révolutionnaire avançant masqué que célèbre anonymement Bruno Bauer sous couvert de le dénoncer. *La trompette du jugement dernier* ne craignait pas de lancer : « il faut le dire avec franchise : Hegel était un plus grand révolutionnaire que tous ses élèves pris ensemble. C'est à lui qu'il faut appliquer la hache, c'est lui qu'il faut abattre¹ ! » Et Bauer ajoutait :

« La clique des Jeunes Hégéliens aimerait bien nous avancer que Hegel s'est absorbé dans la seule considération de la théorie et n'a jamais pensé à prolonger la *théorie en praxis*. Comme si Hegel n'avait pas attaqué d'une fureur infernale la religion, comme si il n'était pas parti en guerre contre l'ordre existant. Sa théorie était en elle-même *praxis* et c'est pourquoi elle était la plus dangereuse, la plus vaste et la plus destructrice. Elle était la révolution même. »²

Or pour Bakounine, la philosophie Hegel est davantage le symptôme d'une période ravagée par « la maladie de la réflexion » qu'elle ne constitue elle-même un acte révolutionnaire. Car c'est bien l'aboutissement des propos tenus par Bauer que de considérer la théorie comme révolutionnaire, au sens où il suffirait d'être radical en théorie pour en même temps l'être en pratique. Pour Bakounine, non seulement Hegel n'est pas allé jusqu'à la pratique, mais il aurait pu « prolonger la théorie » à loisir qu'il n'aurait de toute façon jamais rejoint la praxis. Le grand mérite de Hegel est d'avoir pu indiquer la porte de sortie de la philosophie, c'est-à-dire sa limite, et d'avoir postulé par là-même l'existence d'un au-delà de la théorie dans la pratique.

Cette position de rupture détermine une prise de distance très nette de Bakounine avec le reste de la gauche hégélienne, en particulier avec Feuerbach. Celui-ci publie en effet, en janvier 1843, un article dans le cadre d'un ouvrage coordonné par Ruge, article qui provoque une vive réaction de Bakounine :

« [L'article de Feuerbach] m'a fortement déplu. [...] C'est une réintroduction dogmatique du dogmatisme. [...] Il dit [...] : lorsque la philosophie s'apparentera de façon plus étroite avec les sciences naturelles, le monde sera purement et simplement sauvé. Ces recettes théoriques de salut sont tellement grotesques et il faut vraiment avoir une grande aptitude à l'abstraction de la réalité pour s'en amuser compte tenu de la pauvreté de ce que nous vivons et qui demande du concret. [...] Son article est mauvais, non-existant, c'est-à-dire qu'il est purement théorique et inopérant. C'est une nouvelle tentative pour sauver la théorie qui, dans son intégralité, doit intrinsèquement renoncer à soi. C'est là que réside son seul salut. Intégrer le concret au sein de la théorie relève de la plus grande contradiction. »

S'esquisse ainsi à partir de *La Réaction en Allemagne* la ligne de fracture qui fera rapidement exploser le courant des jeunes hégéliens entre ceux qui, tentant de maintenir coûte que coûte la philosophie comme terrain de luttes, finiront par renoncer à toute lutte (Feuerbach, Bauer,

1. Bruno Bauer, *La trompette du jugement dernier, contre Hegel l'athée et l'antéchrist – Un ultimatum*, traduit de l'allemand et présenté par H.-A. Baatsch, Paris, Aubier, 1972, p. 104.

2. Bruno Bauer, *La trompette du jugement dernier*, édition citée, p. 104-105.

Stirner et dans une moindre mesure Ruge), et ceux qui, poursuivant leur combat politique, sembleront au moins temporairement s'écarter de la philosophie. La position problématique de Marx dans cette distinction schématique est féconde pour comprendre celle de Bakounine. Au tournant des années 1843-1844, Marx proclame en effet sa volonté de *réaliser* la philosophie, celle-ci ayant selon lui mené à bien sa première fonction, la critique de la religion¹. Cette proclamation est solidaire de la découverte par Marx de la question sociale et de la désignation du prolétariat comme « dissolution de la société réalisée dans un état particulier. »² Or cette découverte du rôle historique du prolétariat va de pair avec une nouvelle exigence à l'égard de la philosophie : « la philosophie ne peut se réaliser sans abolir le prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans réaliser la philosophie. »³

Chez Bakounine, la question d'une sortie de la philosophie, esquissée dans *La Réaction en Allemagne*, reçoit son traitement le plus complet dans un article sur *Le communisme* écrit pour le *Républicain suisse* de Zürich en juin 1843. Il faut donc attendre que la pratique, encore appelée sur un mode incantatoire dans l'article de 1842, se voit déterminée par une confrontation avec le communisme du Suisse Weitling pour que la question des rapports avec la philosophie soit définitivement clarifiée. Dans l'article de juin 1843, Bakounine estime :

« C'est là le point commun entre la philosophie et le communisme : tous deux s'efforcent de libérer les hommes ; mais là aussi commence leur différence essentielle. La philosophie par sa nature même reste *théorique*, elle a pour champ d'action et de développement la connaissance, le communisme au contraire est sous sa forme actuelle uniquement *pratique*. »⁴

Et plus loin :

« Sans doute la pensée et l'action, la vérité et la morale, la théorie et la pratique sont en dernière analyse une seule et même chose, et sont de par leur nature indissolublement liées ; sans doute est-ce là le plus grand mérite de la philosophie moderne d'avoir reconnu et compris cette unité ; mais avec cette connaissance elle atteint sa limite, une limite qu'elle ne peut franchir en tant que philosophie, car au-delà commence une réalité qui la dépasse : la véritable communauté des hommes libres, animée par l'amour et née du principe divin de l'égalité originelle, la réalisation sur cette terre de ce qui est l'essence même du christianisme, en un mot le *communisme véritable*. »⁵

1. « En ce qui concerne l'Allemagne, la *critique de la religion* est pour l'essentiel terminée, et la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique. » (*Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction*, in *Critique du droit politique hégélien*, édition citée, p. 197).

2. *Ibid.*, p. 211.

3. *Ibid.*, p. 212.

4. Souligné par l'auteur. Michel Bakounine, *Le communisme*, cité par Fritz Brupbacher, *Bakounine ou le démon de la révolte*, traduit de l'allemand par Jean Barrau, Paris, Éditions du cercle de feuilles, 1971, p. 48. L'article de Bakounine a paru dans le *Schweizerischer Republikaner* des 2, 3 et 13 juin 1843. L'ouvrage de Brupbacher fournit surtout des extraits de la fin de cet article.

5. Souligné par l'auteur. *Ibid.*, p. 48-49. Dans cet article, Bakounine semble partager avec Marx l'idée selon laquelle la tâche de la philosophie est essentiellement antireligieuse, celle-ci devant en effet mener une « lutte à mort contre tous les préjugés » qui maintiennent le peuple en « esclavage intellectuel. » (*Ibid.*)

Qu'il s'agisse de la prise en compte du non-philosophique par Kierkegaard¹, de l'exigence chez Marx d'une réalisation de la philosophie ou de la position chez Bakounine de limites propres à la philosophie, la question d'une sortie de la philosophie apparaît comme caractéristique d'un moment précis de l'histoire de la philosophie et il n'y a aucune raison pour en restreindre la validité au seul Marx. C'est pourtant à propos de ce dernier que cette question a fait l'objet du traitement le plus approfondi, en particulier dans le travail de Georges Labica sur *Le statut marxiste de la philosophie*. A propos de la thèse de doctorat de Marx sur Démocrite et Epicure, G. Labica insiste sur la « dialectique théorie-pratique qui se fait reconnaître, au cœur même de la théorie, comme l'expérience de sa limite », Marx ayant alors à choisir entre la voie sans issue de la gauche hégélienne, qui se heurte à cette limite, et une sortie de la philosophie « dont Hegel tient l'orée »². Ce qu'écrivit ici G. Labica de Marx et de son rapport à Hegel pourrait aussi bien s'appliquer à Bakounine. *La Réaction en Allemagne* fait en effet de Hegel

« le plus haut sommet de notre culture moderne envisagée d'un point de vue exclusivement théorique ; mais [...] en tant qu'il est ce sommet, il a déjà dépassé la théorie – à vrai dire d'abord encore à l'intérieur de la théorie elle-même – et a postulé un nouveau monde pratique, un monde qui ne s'accomplit en aucune manière par une application formelle et une diffusion de théories toutes prêtes, mais seulement par un acte originel de l'Esprit pratique autonome. »³

Toutefois, cette proximité est négligée par G. Labica lorsque, suivant l'opinion d'Auguste Cornu, il place le Russe sur le même plan que Ruge et Feuerbach parmi ceux qui cherchent la Rédemption dans la philosophie. Peut-on soutenir à la lecture des textes de Bakounine que leur spécificité à l'endroit de ceux de Marx consiste en un « retour [...] à la source philosophique et son évocation passionnée », ou encore en la prise en compte du retard de l'Allemagne sur un plan exclusivement philosophique ? La *Lettre à Arnold Ruge* de mai 1843, que G. Labica cite d'après Cornu, est certes une exhortation à « corriger notre orgueil métaphysique » et à « prendre possession de notre époque avec nos propres idées »⁴, mais c'est là pour Bakounine se mettre à l'école de la France et non frayer la voie allemande. La suite de la lettre est d'ailleurs un appel à aller au peuple, les métaphysiciens allemands n'ayant pas encore compris « qu'ils sont abandonnés de tous dans l'obscur solitude des sommets et qu'ils ne sont en sécurité qu'au sein du peuple. »⁵

S'agissant de Marx, la question d'une sortie de la philosophie a pu être posée dans la lignée d'Engels dont le texte de 1886 traduit sous le titre de *Ludwig Feuerbach ou la fin de la philosophie classique allemande* parle en fait de sortie (*Ausgang*) de la philosophie. Mais avant d'avancer que cette

1. Voir sur ce point les analyses de Jacques Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, collection Tel, 1994, ch. IX, « Antiphilosophie et non-philosophie. »

2. Georges Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Complexe, 1976, p. 78.

3. *La Réaction en Allemagne*, p. 7.

4. A. Cornu donne de cette lettre une citation légèrement différente dans *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. II, p. 240-241 : « il nous faut rattraper ce retard, nous défaire de notre orgueil métaphysique [...] conquérir notre époque par nos pensées ». Dans une étude publiée en annexe à Fritz Brupbacher, *Bakounine ou le démon de la révolte*, Paris, 1971, Jean Barrau fournit la traduction intégrale de cette lettre, traduction qui fait d'ailleurs dire à Bakounine qu'il faut « rattraper le temps perdu » (p. 206) et non « rattraper ce retard ».

5. Michel Bakounine, *Lettre à Arnold Ruge*, *op. cit.*, p. 207.

question ne se pose que chez Marx, peut-être convient-il de se demander si ce modèle d'une sortie de la philosophie s'applique réellement à ce que Marx a en vue dans sa période de radicalisation politique. Au tournant des années 1843-1844,, Marx parle bien de donner toute son envergure à la philosophie, de la réaliser concrètement dans une lutte pour l'émancipation du prolétariat, mais jamais des limites de la connaissance philosophique ou de la philosophie comme connaissance, ni à plus forte raison d'une sortie de la philosophie. Comme le note d'ailleurs G. Labica, ce qui intéresse alors Marx, c'est le rapport entre la philosophie et le monde, la manière dont la philosophie produit un effet de monde¹, alors que Bakounine s'oriente vers une conception plus restrictive de la philosophie, qui l'amène à envisager ce décalque du monde proposé par la philosophie de Hegel comme la limite au-delà de laquelle elle s'abroge dans la pratique. S'il faut donner un sens plein aux deux concepts contigus de limites et de sortie de la philosophie, il semble que c'est bien davantage chez Bakounine qu'il faut en chercher l'expression, qui signifie la reconnaissance par la philosophie du monde de la pratique comme un au-delà qu'elle ne saurait régir. En reconnaissant ce qu'est « la véritable communauté des hommes libres », la philosophie nous indique elle-même la porte de sortie de la philosophie ; elle s'offre comme un champ qui est délimité sans être clos. Se situer aux limites de la philosophie, c'est *préparer sa sortie*.

6.2. Démocratie, socialisme et communisme

Mais pour tenter une sortie, encore faut-il que celle-ci ne s'apparente pas à un saut dans le vide. Autant *La Réaction en Allemagne* se montre prolixie quand il s'agit d'évoquer le conflit entre Réaction et Révolution et le triomphe nécessaire de cette dernière, autant le contenu politique de ce texte semble bien léger. En quoi l'article de Bakounine définit-il autre chose qu'une radicalité de position ? Pour le dire autrement, en quoi consiste cette liberté qui n'est plus exclusivement théorique ? La discrétion de Bakounine à ce propos tiendrait-elle à un souci de préserver l'autonomie de la pratique ?

Que l'adhésion de Bakounine au camp de la Révolution soit d'abord une prise de position, cela ne fait guère de doute. C'est le mot d'ordre démocratique qui correspond à ce positionnement initial. Il est d'ailleurs symptomatique que *La Réaction en Allemagne* parle beaucoup de parti et de principe démocratique, mais pas de démocratie : le mot apparaît une seule fois, pour signifier que « la démocratie est une religion. »² Ce désintéret complet pour la démocratie comme régime politique (dont témoigne également l'absence de toute discussion sur les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel), et corrélativement cet intérêt exclusif pour le parti démocratique suggère que Bakounine est bien plus attiré par la revendication d'émancipation intégrale qui passe à travers la cause démocratique que par la démocratie elle-même. Lui-même nous l'indique lorsqu'il explique que « le démocratism n'existe pas encore comme lui-même, dans sa richesse

1. C'est ce qui ressort notamment du manuscrit de 1843 sur la philosophie du droit de Hegel.

2. *La Réaction en Allemagne*, p. 2.

affirmative. »¹ En 1842, Bakounine n'est pas plus démocrate qu'il n'est anarchiste, il est un révolutionnaire qui considère avant tout la puissance négative que porte en elle la revendication démocratique. La pratique sur laquelle ouvre la fin de son article reste indéterminable, et Bakounine ne peut qu'inciter ses lecteurs à faire « confiance à l'Esprit éternel qui ne détruit et n'anéantit que parce qu'il est la source insondable et éternellement créatrice de toute vie. »²

La Réaction en Allemagne suggère toutefois des motifs de confiance et d'espoir plus solides que ces raisons métaphysiques. La mention à la fin du texte de ces « associations à la fois socialistes et religieuses qui, entièrement étrangères au monde politique actuel, puisent leur vie à de nouvelles sources qui nous sont entièrement inconnues » pousse à s'interroger sur la connaissance que Bakounine pouvait avoir des idées socialistes au moment où il rédigea son article. Dans la *Confession*, Bakounine affirme avoir appris l'existence du socialisme par l'ouvrage de Lorenz von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs, ein Beitrag zur Zeitgeschichte*. Seulement, la parution de cette étude, commandée à son auteur par le gouvernement prussien et qui allait devenir la principale source d'information sur le socialisme pour les Allemands, est postérieure de quelques mois à la rédaction de l'article pour les *Annales allemandes*. Dans la mesure où Bakounine détaille aussi peu ses convictions socialistes que ses revendications démocratiques, on en est réduit à supposer que sa connaissance du socialisme, à l'été 1842, devait être très lointaine. Plusieurs aspects de son article font cependant songer que Bakounine avait en tête des éléments de doctrine saint-simonienne : l'insistance sur la privation de propriété et d'éducation, l'idée d'une hérédité de la misère, la nature religieuse et même ecclésiastique de la société future, elle-même envisagée comme unité harmonique, la vision de l'histoire comme alternance de périodes organiques et de périodes critiques sont autant de points de doctrine saint-simonienne que Bakounine semble reprendre à son compte. Par contre, il en néglige des aspects importants, notamment l'attachement des saint-simoniens à une évolution progressive des sociétés, corrélatif de leur intérêt pour les sciences positives, qui est contredit chez Bakounine par l'adoption d'une perspective résolument révolutionnaire (qui s'adosse à une conception dialectique du devenir historique) et par le postulat d'une hétérogénéité entre théorie et pratique.

Il apparaît en fait qu'une fois posé, dans *La Réaction en Allemagne*, le cadre formel d'une sortie de la théorie vers la pratique, Bakounine s'est littéralement plongé dans tout ce qui concernait les mouvements socialiste et communiste. Il est ainsi avéré par la correspondance³ qu'il s'est précipité sur l'ouvrage de Stein dès sa sortie. Et très vite, il ne se contente plus d'une connaissance de seconde main et entend prendre contact directement avec des représentants de cette mouvance. A la fin de l'année 1842, Bakounine commence à craindre que la parution de son article ne lui attire les foudres de l'ambassade russe en Saxe et part pour la Suisse. Quelques semaines plus tard, comme une confirmation de ces craintes, la parution du journal de Ruge est

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 14.

3. Lettre du 6 novembre 1842 à Pavel : « ce matin, j'ai commencé à travailler en lisant Stein. »

suspendue¹. En Suisse, Bakounine prend connaissance de l'ouvrage du communiste allemand Wilhelm Weitling, *Les garanties de la liberté et de l'harmonie*, qu'il lit avec passion tout en en reconnaissant les limites². La rencontre avec le communisme par le biais de Weitling donne lieu à l'article de juin 1843 pour le *Républicain Suisse* de Zürich sur *Le communisme*.

Cet article fournit au cadre formel défini par *La Réaction en Allemagne* son contenu matériel. Il donne un corrélat objectif aux appels encore incantatoires que ce dernier écrit contenait. Rédigé en réaction à un article de *L'observateur chrétien* de Zürich qui accusait les radicaux, et leur organe de presse le *Républicain suisse*, d'être un foyer d'agitation communiste, l'article sur *Le communisme* commence par dissocier la cause des radicaux de la cause des communistes. Reconnaisant que le communisme constitue bien un phénomène dangereux, Bakounine ajoute aussitôt qu'il ne l'est que parce qu'il contient une vérité relative et trouve sa justification dans l'état de la société. Dès lors, le plus grand danger pour l'Etat serait de réprimer le communisme au lieu de chercher à satisfaire ses revendications légitimes. Pour Bakounine, cette répression mènerait l'Etat à sa perte.

Il apparaît clairement, dès la première page de cet article, que Bakounine n'adhère pas au communisme de Weitling :

« ce ne serait pas une société libre, ce ne serait pas une véritable communauté vivante d'hommes libres, mais bien un régime d'insupportable oppression, un troupeau de bêtes rassemblé par la contrainte, qui n'auraient en vue que les satisfactions matérielles et ignoreraient tout du domaine spirituel et des hautes jouissances de l'esprit. »³

Mais Bakounine reconnaît le caractère légitime des revendications communistes et explique par cette légitimité l'attrait qu'elles exercent sur le peuple. En somme, à l'instar du parti du négatif dans *La Réaction en Allemagne*, les communistes tirent leur puissance et leur légitimité d'un principe qui les dépasse et dont ils ne sont pas pleinement conscients : « les communistes eux-mêmes n'ont pas conscience de cette force invisible qui les pousse ; et pourtant ce n'est qu'en elle et par elle qu'ils sont quelque chose, en dehors d'elle ils ne sont rien ! »⁴ Et Bakounine termine la première livraison de son article en insistant sur le fait que le communisme est désormais une question mondiale.

Dans la deuxième livraison, Bakounine revient sur l'accusation de collusion entre la philosophie allemande, le radicalisme politique et le communisme : le *Beobachter* estime en effet que le radicalisme n'est que le prolongement de la philosophie allemande et que le communisme en est l'explicitation sociale. Après avoir rapidement défendu le radicalisme, Bakounine se lance dans un parallèle entre philosophie et communisme, qui sont deux expressions, théorique et pratique, de l'esprit moderne. On a vu que cette comparaison reconduisait les rapports entre

1. Contrairement à ce qu'affirmera la *Confession* quelques années plus tard, l'article de Bakounine n'est pour rien dans l'interdiction des *Annales allemandes*.

2. Lettre du 19 janvier 1843 à Arnold Ruge dans laquelle, après avoir résumé les forces et les faiblesses de son communisme, Bakounine lance : « Je veux absolument faire la connaissance de ce Weitling. »

3. *Le communisme*, p. 1 (édition citée, p. 45-46).

4. *Ibid.*, p. 2 (passage qui ne figure pas dans les extraits adjoints au livre de Brupbacher).

théorie et pratique ébauchés par *La Réaction en Allemagne*. Elle semble indiquer en outre que la véritable dichotomie se situe davantage entre philosophie et communisme qu'entre philosophie et radicalisme. La philosophie a bien eu des conséquences pratiques en ce qu'avec la Révolution française, elle a permis de délivrer le peuple de l'esclavage intellectuel que faisait peser sur lui la religion. Mais son effectivité s'arrête là, car au-delà commence la sphère de la pratique proprement dite, celle du communisme véritable (implicitement distingué de celui de Weitling) comme réalisation sur Terre du christianisme véritable. Cette association entre communisme et christianisme fait écho au devoir qui était fait au parti du négatif de pratiquer l'amour, cette essence du christianisme, jusque dans les combats les plus brûlants avec ses adversaires.

L'accusation portée contre le *Républicain suisse* était aussi une accusation d'antipatriotisme. En répondant à cette accusation, Bakounine en vient, après avoir protesté des convictions patriotiques du journal, d'une part à caractériser l'antipatriotisme de Weitling comme un moment négatif inévitable, d'autre part à distinguer le cosmopolitisme froid et abstrait qui fut celui des Lumières et le cosmopolitisme vivant qui est celui des communistes. L'attitude des communistes à l'égard du patriotisme s'explique de la même manière que le rejet de l'art par les premiers chrétiens. Dans la dernière page de son article, Bakounine approfondit ce parallèle entre le premier christianisme et le communisme, ce qui semble indiquer qu'il voit ce dernier jouer un rôle analogue dans l'édification d'un monde nouveau. Rejetant l'idée selon laquelle le communisme ne serait qu'un spectre (on se rappelle que quelques années plus tard, Marx et Engels parleront du communisme comme d'un spectre qui hante l'Europe) en faisant valoir son origine populaire, Bakounine insiste sur la fidélité de Weitling au christianisme, sur le caractère antichrétien de la politique suivie par les Etats européens et sur le fait que ces deniers ne peuvent désormais être animés que par la religion de la démocratie, laquelle naît du communisme. En somme, Bakounine estime avoir trouvé, même si c'est encore sous une forme imparfaite, le corrélat pratique à la religion de la liberté qu'il postulait simplement dans son article pour les *Annales allemandes*. Et l'article se conclut en donnant raison à Weitling de vouloir détruire les gouvernements existants, car en s'appuyant sur la nationalité, ceux-ci sont contre l'amour et il faut détruire ce qui s'oppose à l'amour.

On ne peut toutefois s'en tenir à cette éviction pure et simple de la théorie qui rendrait la révolution muette. Dans la lettre à Ruge du 19 janvier 1843, Bakounine suggère en effet, à partir de sa lecture de Weitling, qu'il pourrait exister une théorie qui serait l'expression d'une pratique. Des *Garanties de la liberté et de l'harmonie*, Bakounine écrit en effet :

« C'est un livre remarquable : la deuxième partie, la partie organique, souffre beaucoup il est vrai, d'une construction partielle et arbitraire. Mais la première, la critique de la situation contemporaine, est vivante et souvent juste et profonde. On sent que sa rédaction a été inspirée par une conscience concrète de l'époque actuelle. Même les constructions théoriques sont intéressantes, dans la mesure où elle ne sont pas les produits d'une théorie oiseuse, mais qu'elle sont l'expression d'une nouvelle pratique qui cherche à l'élever jusqu'à la conscience. Lorsqu'on lit ce livre, on sent que Weitling

énonce ce qu'il ressent réellement, et ce que, dans sa position de prolétaire, il pense et doit penser. [...] C'est la chose la plus intéressante de notre époque. »

Ce passage est d'une importance capitale pour comprendre rétrospectivement le statut de ce qu'expose *La Réaction en Allemagne*. Ce dernier texte est rédigé à l'attention des philosophes, il les conjure de congédier la théorie, de suivre la voie hégélienne qui en indique la sortie, mais il ne signifie pas que la pratique sera désormais coupée de toute forme de théorie. Au contraire, celle-ci doit donner naissance à une nouvelle forme de théorie, qui n'est rien d'autre que cette pratique amenée à la conscience. La réappropriation par *La Réaction en Allemagne* du lexique hégélien de la réflexion comme déformation dans la conscience des réactionnaires du point de vue sur l'opposition, d'une part, et la suggestion en 1843 d'une théorie qui serait l'expression de la pratique, d'autre part, constituent les deux éléments d'une esquisse de théorie de l'idéologie chez le jeune Bakounine. Mais cette esquisse se trouve placée au second plan par rapport à l'exigence qui s'impose à Bakounine de penser son propre parcours de jeune hégélien tentant de se déprendre de la métaphysique pour livrer dans la pratique un combat effectif.

2^{ème} partie

La liberté des peuples :

Bakounine et la question slave

L'ensemble de textes que vient clore l'article de 1843 sur *Le communisme* était dominé par la philosophie. Par l'apprentissage de la philosophie en Russie, d'abord, puis par la mise en crise de la philosophie en Allemagne. On peut lire dans la période russe une tentative de vivre la philosophie à l'exclusion de toute autre pratique, et dans la période allemande la dénonciation de cette tentative. Lors de son court mais décisif passage par la gauche hégélienne, Bakounine forge une grille de lecture où l'activité philosophique est désormais dénoncée comme purement contemplative, comme théorie qui ne vaut qu'en tant qu'elle se signifie à elle-même son congé dans la pratique. La pratique et la vie, qui jusque-là étaient identifiées à la philosophie elle-même, en sont alors exclues, et c'est l'histoire qui est désignée comme le lieu de réalisation, non de la philosophie, mais de ce que la philosophie n'a pu que reconnaître : la tendance à l'émancipation.

De ce point de vue, il n'y a rien d'étonnant à ce que la suite de l'itinéraire de Bakounine soit dominée par un activisme politique dont l'intensité n'a d'égal que son engouement pour la philosophie au cours des années précédentes et auquel il ne renoncera plus.

Et pourtant, il est impossible de considérer la réflexion politique de Bakounine au cours des trois décennies suivantes comme un ensemble cohérent, qui s'édifierait d'une manière continue. Dans la chronologie des écrits de Bakounine, intervient un événement proprement théorique, qui est le passage (qu'on peut dater assez précisément de l'année 1864) d'une vision politique centrée sur la question slave à une réflexion politique dominée par le socialisme libertaire. De part et d'autre de ce moment de rupture, et malgré les conditions précaires dans lesquelles elle s'est édifiée, la pensée politique de Bakounine présente en revanche une forte cohérence thématique.

Ce passage n'est évidemment pas indépendant des événements auxquels Bakounine a été confronté en tant que révolutionnaire, mais on ne peut l'y réduire. Il est particulièrement frappant que le « moment slave » enjambe ce qui, d'un point de vue strictement biographique, constitue la grande rupture dans la vie de Bakounine, à savoir sa longue période d'emprisonnement et d'exil entre 1849 et 1861, et couvre les deux décennies qui séparent l'article du *Républicain suisse* des premiers projets de société secrète internationale, révolutionnaire et socialiste.

Ce qui confère aux écrits de la période 1844-1864 leur unité, c'est la tentative, d'abord pratique, mais aussi théorique, d'ériger la cause slave en cause universelle ; c'est la tentation de considérer l'émancipation nationale comme la médiation par excellence par laquelle la liberté se réaliserait dans l'histoire. Fidèle en cela à sa contribution à la gauche hégélienne, Bakounine ne cesse pas de considérer l'histoire comme le lieu de réalisation de la liberté, mais la question qui est

au cœur des textes de cette période est celle de la *liberté des peuples*, expression dans laquelle se concurrencent deux visées émancipatrices. La *liberté des peuples* est nationale, elle engage la question de la souveraineté et elle constitue le terme d'un processus de décomposition des empires : l'intérêt des textes de Bakounine au cours de cette période est précisément qu'ils concernent des peuples qui se situent aux confins de trois empires (russe, ottoman et autrichien). Mais qu'en est-il *du* peuple, cette entité politique aux contours sociologiques flous dont l'émancipation sociale et politique, portée par le double mot d'ordre du socialisme et de la démocratie, est au cœur des révolutions du XIX^{ème} siècle ? La notion de peuple concentre les deux dimensions des révolutions de 1848, qui engageaient à la fois la libération de nations opprimées et l'émancipation des classes populaires. Si les lexicologues ont pu montrer que le mot « peuple » était « la forme lexicale majeure de la Révolution de 1848 »¹, il n'y a rien d'étonnant à ce que la pensée politique de Bakounine au cours de cette période, s'articule précisément autour de cette notion. Les écrits du révolutionnaire russe, mais aussi sa pratique politique, se signalent en effet par la tentative de tenir ensemble les deux visées émancipatrices dont cette notion est porteuse.

Cette tentative, c'est d'abord celle, autour des révolutions de 1848, d'inclure les Slaves dans un grand mouvement d'émancipation à l'échelle européenne, où les deux questions principales, sociale et nationale, se poseraient de la même manière. Après la prison, c'est l'effort pour penser une démocratie et un socialisme propres aux Slaves.

Du point de vue de l'itinéraire personnel de Bakounine, ce qui scande cette même période, c'est l'échec à double détente de cette tentative. Engagé avec passion dans une tentative de soulèvement des peuples slaves contre l'empire d'Autriche, Bakounine a été fait prisonnier en Saxe en 1849 après l'insurrection de Dresde, à laquelle il participa activement sans l'avoir désirée ni montée : il préparait alors une insurrection dans la Bohême voisine. En somme, un terme provisoire a été mis à ses projets révolutionnaires en Europe centrale d'une manière qui pouvait lui apparaître contingente et Bakounine n'a pas vécu de l'intérieur l'écrasement du « printemps des peuples » slaves. C'est pourquoi, dès son évvasion de Sibérie en 1861, il reprend ses projets politiques au point où il avait été contraint de les abandonner, se tourne d'emblée vers la question slave et tente d'apporter son soutien à l'insurrection polonaise de 1863². Le *fiasco* de ce dernier engagement constitue la deuxième détente de l'échec des projets de 1848 et détermine l'abandon de son rêve slave par Bakounine.

Il apparaît pourtant que cet échec est comme inscrit en filigrane dans les manuscrits de *l'Appel aux Slaves* de 1848, habités par une tension entre question sociale et question nationale. C'est de cette tension que rend compte l'appellation de « panslavisme révolutionnaire » forgée par Hepner pour caractériser l'engagement de Bakounine au cours de cette période. Les textes des

1. Maurice Tournier, « Le mot "Peuple" en 1848 », in Hélène Desbrousses, Bernard Peloille et Gérard Raulet (dir.), *Le peuple – Figures et concepts – Entre identité et souveraineté*, Paris, François-Xavier Guibert, 2003, p. 112.

2. C'est aussi l'avis de Benoît P. Hepner dans *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*.

années 1848-49 ne parviennent pas à dépasser l'ambivalence fondamentale des révolutions de 1848 en Europe, révolutions à colorations démocratique, sociale et nationale selon les peuples qu'elles entraînent. Mais la pratique politique de Bakounine n'a pu davantage vivre la transformation de cette ambivalence en contradiction, de sorte qu'elle eût été contrainte de s'y confronter et de trancher. Si l'échec de ses tentatives pour soulever les peuples slaves contre l'empire d'Autriche a pu pousser Bakounine à renoncer à une forme d'idéalisme politique ou, comme le dira la *Confession*, de « donquichottisme », le fait qu'il n'ait pas été arrêté dans le cadre de ces tentatives a sans doute joué un rôle décisif dans la reprise en l'état des projets slaves après son évasion. Les textes du début des années 1860 se caractérisent par une accentuation de la dimension slave, dont Bakounine éprouvera le caractère d'impasse avec le douloureux échec de l'insurrection polonaise de 1863.

Il est tentant de considérer les deux décennies qui constituent la toile de fond de cette partie comme une parenthèse dans la carrière révolutionnaire de Bakounine, d'autant que son engagement slave l'a conduit à donner dans les excès inhérents à tout nationalisme. Il est en effet frappant que la « période anarchiste » s'ouvrira avec un rappel du rôle que *La Réaction en Allemagne* faisait jouer au négatif et par une reprise de la thématique socialiste, qui avait été de plus en plus minorée au cours des deux décennies précédentes. Outre qu'il serait pour le moins curieux de gommer ainsi une grande partie des textes et des engagements concrets du révolutionnaire russe, il apparaît qu'il est impossible de comprendre le Bakounine anarchiste sans ce détour par la question slave : la critique du patriotisme, l'attaque virulente contre l'Etat, la dimension nationale du conflit avec Marx, les tentatives en direction de la Russie, tout cela s'enracine dans ces deux décennies qui constituent le moment slave de la pensée politique de Bakounine.

Ch. 3 – Révolution et liberté des peuples

La publication de l'article sur *Le communisme* est suivie chez Bakounine d'une phase de silence, décevante si l'on se rappelle que cet article, au même titre que celui des *Annales allemandes*, était tout entier tourné vers l'avenir. Ce silence ne découle pas seulement du renoncement à toute ambition philosophique ou du passage de la théorie à la pratique, mais aussi de la difficulté de donner un corrélat objectif à ce passage encore seulement annoncé. Il faut attendre la participation active de Bakounine aux révolutions de 1848 pour le voir publier autre chose que de brèves prises de position. On peut considérer ainsi les années 1843-48 comme celles du passage effectif de la théorie à la pratique. Elles s'inscrivent dans une période plus large, d'une vingtaine d'années qui a pour caractéristiques d'être la première période d'activité révolutionnaire de Bakounine et d'être dominée par la problématique slave. Cette période doit être partagée en deux du fait de la longue parenthèse de la prison et de l'exil qui a partiellement réduit Bakounine au silence : arrêté en juin 1849, le révolutionnaire russe ne retrouvera toute sa liberté qu'avec son évvasion de Sibérie à l'été 1861.

La première de ces deux périodes actives se distingue cependant par la continuité affichée avec les problématiques du début des années 1840, de sorte que le trait dominant y est la concurrence entre plusieurs types d'engagements politiques, que Bakounine cherche à mener de front : Russe luttant de l'extérieur pour la démocratie dans son pays, Bakounine va chercher à mener de front, au cours des révolutions de 1848, un engagement socialiste et un soutien à la cause nationale slave.

Les textes de cette première période sont concentrés dans le temps autour de ce pic d'activisme que constituent les événements de 1848-49. Entre 1844 et 1848 Bakounine ne publie que deux brèves interventions dans les journaux et un discours. Par ailleurs, ce qui reste de sa correspondance pour ces années est très réduit. En revanche, les années 1848-1851 voient se multiplier les écrits, d'abord pour accompagner l'action révolutionnaire, ensuite pour en faire le bilan. Aucun de ces textes n'a les dimensions d'un livre, même si certains sont d'une longueur substantielle. Ils appartiennent en revanche à des registres assez divers qui méritent qu'on s'y attarde. Plusieurs de ces écrits constituent des *interventions*, sont de véritables actes politiques : c'est par exemple le cas de l'*Appel aux Slaves* de l'automne 1848, dont le titre suggère suffisamment la dimension performative. D'autres en revanche se situent à la marge de l'action, qu'ils se proposent d'éclairer de manières prospective (c'est le cas de la *Situation de la Russie* de 1849, qui prétend informer les révolutionnaires d'Europe centrale au moment où les menaces d'une intervention russe se précisent) ou rétrospective (c'est le sens des analyses géopolitiques et historiques proposées par *Ma Défense* en 1850). Enfin, deux écrits se signalent comme des bilans partiels et problématiques de l'action entreprise : il s'agit d'une partie de *Ma Défense* et surtout de la *Confession* adressée au tsar Nicolas I^{er} en 1851.

La diversité de ces écrits commande une diversité des approches de lecture : si les textes historiques et géopolitiques doivent susciter un renouvellement de l'approche interne et théorique, notamment en tant qu'ils contiennent l'ébauche d'une théorie de l'Etat, en revanche les écrits qui constituent l'action politique de Bakounine réclament d'être interrogés de l'extérieur, en tant qu'objets de philosophie politique. Dans l'ensemble, il faut reconnaître que les textes de ces années, et plus largement de toute la période qui sert de toile de fond à cette deuxième partie, présentent une moindre densité théorique que ceux des périodes jeune hégélienne (avant 1844) et anarchiste (après 1864). Mais le passage de l'une à l'autre reste inintelligible si on ne les prend pas en considération.

Parmi ces écrits, la *Confession* tient une place particulière. Bien que rédigée en un mois, sans doute entre mai et juin 1851¹, c'est-à-dire dès l'arrivée de Bakounine à la forteresse Pierre-et-Paul, et à la demande du tsar Nicolas I^{er}, il s'agit de l'un de ses meilleurs textes d'un point de vue littéraire. Surtout, la *Confession* constitue une mine de renseignements sur l'itinéraire de Bakounine au cours des révolutions de 1848. Elle est aussi un bilan en partie sincère de Bakounine sur son propre itinéraire de révolutionnaire. Toutefois, ce texte écrit par un prisonnier cherchant à gagner les faveurs du souverain pour obtenir son élargissement, s'avère prodigieusement délicat d'utilisation. Derrière le repentir feint, Bakounine camoufle parfois un véritable retour critique sur son action. L'exactitude historique flottante tient parfois tout autant du trou de mémoire que de la falsification délibérée pour protéger des compagnons en fuite, et pourtant le révolutionnaire russe s'y livre en certains endroits avec une étonnante sincérité. Ces difficultés n'ont guère été atténuées par les circonstances qui ont présidé à la redécouverte de ce texte en 1920 en Russie : alors que le pouvoir bolchevique réprimait de plus en plus ouvertement sa gauche anarchiste et révolutionnaire, le texte de la *Confession* a fini par constituer un enjeu politique et les travaux de commentaire sont souvent surdéterminés par la nécessité de défendre ou de discréditer l'anarchisme à travers la figure de Bakounine². J'aurai l'occasion de souligner à nouveau que cette manière d'aborder la *Confession* oublie tout simplement qu'en 1851, *Bakounine n'était pas anarchiste*.

1. Et non en 1857 comme le proclame fièrement la couverture de sa plus récente réédition (Michel Bakounine, *Confession (1857)*, Paris, L'Harmattan, 2002) : le seul texte qui date de 1857 dans cette réédition de la traduction de Paulette Brupbacher, c'est la lettre que Bakounine écrit au nouveau tsar, Alexandre II, pour demander son élargissement et qui lui permettra de quitter sa prison pour la Sibérie. Cependant, l'introduction de Franck Lhuillier à cette réédition rétablit la date exacte de composition.

2. Sur les circonstances de la redécouverte de la *Confession*, dont Bakounine avait révélé l'existence à Herzen dès 1860 alors qu'il se trouvait en Sibérie, voir l'article d'un témoin direct, Marcel Body, « Michel Bakounine : l'emmuré, le déporté » dans *Combats et débats*, ouvrage cité, p. 77-82. Les notes de Max Nettlau sur la *Confession* illustrent bien cette volonté de défendre l'anarchisme à travers Bakounine, bien que celui-ci ne fût pas encore anarchiste au moment de rédiger ce texte. Quant à la tendance inverse, elle est illustrée avec beaucoup moins de dignité par le piètre ouvrage paru sous la signature de Jacques Duclos (*Bakounine et Marx, ombre et lumière*, Paris, Plon, 1974). Celui-ci fournit en annexe une nouvelle traduction de la *Confession* et utilise maladroitement ce texte pour discréditer l'anarchisme contemporain. Marcel Body souligne cependant que l'attitude des bolcheviks à l'endroit de la *Confession* était beaucoup plus nuancée, ceux-ci comprenant ainsi fort bien qu'on puisse feindre la soumission pour être libéré.

1. De la question sociale à la question slave

L'entrée tonitruante de Bakounine dans le champ de la politique s'accompagne de la conscience que désormais, tout retour vers la Russie est devenu impossible, du moins tel qu'il était prévu initialement dans le plan de carrière exposé aux parents. Une longue lettre à son frère Pavel, contemporaine de la parution de *La Réaction en Allemagne*, témoigne de cette décision, et tout en prenant acte de l'évolution qui y a conduit, cherche à lui conférer une cohérence en dressant un parallèle saisissant entre « l'affaire » révolutionnaire et une affaire amoureuse :

« Après avoir longuement réfléchi et pour des raisons que Tourgueniev t'expliquera, j'ai décidé de ne pas rentrer en Russie. [...] Cette décision est conforme à ma raison d'être la plus intime, à ce que j'ai été et à ce que je suis aujourd'hui. [...] Je ne suis pas bon pour la Russie d'aujourd'hui, je ne veux rien pour elle, alors qu'ici je sens que j'ai encore la volonté de vivre ; ici, je peux agir, j'ai encore en moi des ressources de jeunesse et d'énergie au service de l'Europe. [...] Ne craignez rien pour moi, car j'ai une affaire qui m'occupe ; je l'aime et lui suis dévoué dans la plénitude de mon être ; je ne l'ai jamais trahie jusqu'à présent ; tous les actes de ma vie, aussi stupides qu'ils aient pu paraître aux autres, répondaient à une nécessité et me rapprochaient d'elle, degré par degré. »¹

Dès lors, la boucle est bouclée : métonymique du départ pour l'Europe, la sortie hors du champ de la philosophie aboutit à un point de non-retour. Non-retour en Russie d'abord, puisque les prises de position révolutionnaires de Bakounine ne tardent pas à attirer l'attention des autorités russes : sommé de rentrer en Russie, Bakounine quitte la Suisse en février 1844 pour Bruxelles, après une brève escale à Paris, où il est de retour en juillet. Apprenant qu'il est déchu de tous ses titres de noblesse, il s'exprime pour la première fois sur la situation politique en Russie dans le journal *La Réforme* en janvier 1845, et en des termes qui ne font que mettre un deuxième tour de clé à la porte qui s'est fermée derrière lui. Non-retour en philosophie ensuite, puisque Bakounine, à partir de 1843 et jusqu'au milieu des années 1860 délaisse ce terrain. Au cours des années 1842 et 1843, tout s'est passé comme si Bakounine avait soldé son compte avec la philosophie, non seulement en pensant sur un mode délimitatif les rapports entre théorie et pratique, mais encore en réglant ses comptes avec l'homme qu'il fut en Russie.

1.1. La rencontre manquée avec le socialisme

L'article sur *Le communisme* esquissait une voie permettant à la sortie de la philosophie de n'être pas une complète sortie de la théorie puisque se dessinait l'éventualité d'une théorie qui serait l'expression pure et simple de la pratique. A cet égard, on peut se demander si les promesses des textes des années 1842-43 sont effectivement tenues dans les années qui suivent. Si Bakounine a bel et bien renoncé à toute ambition philosophique, pour autant la transplantation du jeune Russe en Belgique puis en France ne semble pas porter les fruits pratiques attendus, d'où le relatif mutisme qui sépare l'article du *Républicain suisse* et les révolutions de 1848. Mais il y a à cela une raison simple, c'est que la révolution tant de fois prophétisée dans les écrits et les

1. Lettre à Pavel des 9 et 10 octobre 1842.

lettres des années 1842-43 tarde à éclater. Plus que jamais, Bakounine se retrouve dans la situation du rebelle en quête de cause.

Qui plus est, lorsqu'on voit réapparaître Bakounine à l'approche de la révolution de 1848, ce n'est pas, contrairement à ce qu'on aurait pu attendre à la lecture des textes de la période allemande, comme révolutionnaire socialiste, mais aux côtés des Polonais. Ce sera le trait majeur de toute l'activité politique de Bakounine jusqu'en 1864 que d'être tournée vers la question des nationalités et vers l'émancipation des Slaves. La cause désignée dans les écrits de la période allemande semble tout simplement ajournée.

Ce double mouvement d'éveil à la question slave et de relative mise en sommeil de la question sociale s'opère au cours des années 1845-1847. On ne possède malheureusement à ce propos que des bribes d'informations qui ne sont pas toujours cohérentes entre elles¹. Comme ce fut le cas pour le tournant radical de 1841, il semble que l'intérêt de Bakounine pour la question des nationalités slaves et la mise entre parenthèses du socialisme soit le fruit de rencontres. Rencontres décevantes sans doute avec le socialisme français et avec le communisme allemand ; rencontres décisives, surtout, avec la répression russe et l'émigration polonaise. Rencontres enfin qui ne se laissent pas réduire à la simple succession chronologique : Bakounine parle de la Russie avant de focaliser son action sur la question slave ; de même il semble avoir rencontré des Polonais émigrés bien avant de se décider à œuvrer pour leur cause².

Sur la lancée de son article de 1843 sur *Le communisme*, l'attention de Bakounine dès son arrivée en France s'est portée sur les courants socialistes et communistes. Il gravite alors dans l'entourage de George Sand³, pour qui il nourrit une admiration passionnée qui n'a d'équivalent que celle qu'il vouait pour Bettina von Arnim quelques années plus tôt. Dans ce milieu, Bakounine fait la connaissance des principaux représentants du socialisme français, notamment Cabet, déjà rencontré lors de son premier passage à Paris en février 1844⁴, Pierre Leroux, Victor Considérant, ou encore Louis Blanc. Mais c'est surtout avec Proudhon que le lie rapidement une

1. La correspondance de Bakounine est en particulier bien maigre pour ces années, non qu'il eût cessé d'écrire, mais parce qu'il correspondait désormais secrètement avec sa famille. Il est possible également que plusieurs écrits aient été perdus lors de ses périples à travers l'Europe centrale.

2. C'est du moins ce que suggère l'article écrit pour *La Réforme* en janvier 1845 : Bakounine y affirme même que c'est en grande partie pour s'être prononcé en faveur de la Pologne qu'il a été déchu de ses titres de noblesse et condamné à la déportation en Sibérie. Cependant, aucun de ses biographes ne mentionne cette prise de position précoce, ni à plus forte raison ne l'explique par des rencontres polonaises intervenues avant le départ de Suisse.

3. George Sand est alors une égérie révolutionnaire et elle occupera même quelques fonctions officielles après la révolution de février. Après juin 1848, elle se retirera dans sa propriété de Nohain, puis se ralliera au Second Empire et en 1871, elle s'en prendra sévèrement à la Commune.

4. Cette rencontre est mentionnée d'une manière on ne peut plus elliptique dans une lettre à August Becker écrite de Bruxelles en juin 1844 : « A Paris, je suis allé chez Cabet [...]. Il m'a fait précisément l'impression à laquelle je m'attendais. »

vive sympathie réciproque qui semble avoir été humaine avant d'être théorique¹. Avant le tournant de 1864, l'attitude de Bakounine vis-à-vis de Proudhon composera toujours entre une adhésion au personnage et à ses prises de position et une distance par rapport à ses tentatives philosophiques. Dans une même lettre à Georg Herwegh, il pourra à la fois faire l'éloge du courage de Proudhon, seul député à prendre parti pour les ouvriers après le massacre de juin 1848, et parler avec quelque ironie de son *Systemchen*, son « petit système. » Après 1864, on retrouvera la même ambivalence sur un plan théorique : reprenant au théoricien français toute une partie de son antithéologisme et de sa théorie de la justice, il donnera cependant raison, contre l'idéalisme de ce dernier, au matérialisme historique de Marx.

Parallèlement à cette fréquentation assidue des socialistes français, Bakounine côtoie les démocrates allemands, avant leur expulsion vers la Belgique en février 1845. Ceux-ci sont alors rassemblés autour du *Vorwärts*, journal de langue allemande publié à Paris. S'il connaissait déjà Engels pour avoir été son condisciple lors des cours de Schelling à Berlin, c'est à Paris en 1844 que Bakounine fait la connaissance de Marx, qui collabore alors au *Vorwärts* mais commence à se détacher du reste de la gauche hégélienne et à se rapprocher des communistes. Du côté de Bakounine, la relation à Marx apparaît d'emblée comme un mélange d'antipathie personnelle et d'admiration intellectuelle. Se rappelant cette époque au plus fort du conflit au sein de l'Internationale, près de trente ans plus tard, Bakounine le reconnaîtra avec modestie :

« [Marx] était alors beaucoup plus avancé que je ne l'étais. [...] Je ne savais alors rien de l'économie politique, je ne m'étais pas encore défait des abstractions métaphysiques et mon socialisme n'était que d'instinct. Lui, quoique plus jeune que moi, était déjà un athée, un matérialiste et un socialiste réfléchi. [...] Je le respectais beaucoup pour sa science et pour son dévouement passionné et sérieux, quoique toujours mêlé de vanité personnelle, à la cause du prolétariat. [...] Jamais pourtant il n'y eut d'intimité franche entre nous. Nos tempéraments ne s'accordaient pas. Il m'appelait un idéaliste sentimental et il avait raison ; je l'appelais un vaniteux perfide et sournois, et j'avais raison aussi. » (II, 125)

Cette analyse, prononcée trente ans plus tard dans un contexte polémique, appelle quelques précautions. En particulier le fait que Bakounine considère rétrospectivement ne s'être débarrassé que bien plus tard des « abstractions métaphysiques » ne correspond pas à son état d'esprit en 1844, où il estime au contraire avoir laissé derrière lui la philosophie et ses vues abstraitement théoriques et s'être plongé dans le domaine de la pratique. En outre, le point de vue adopté par ce texte tardif demeure étroitement personnel et passe sous silence le caractère politique que ne va pas tarder à revêtir l'opposition à Marx.

Communisme et philosophie semblent avoir été les deux centres d'intérêt principaux de Bakounine lors des premiers mois de son séjour à Paris. Il faut sans doute y voir l'influence des

1. Dans la *Confession* de 1851, Bakounine désignera Proudhon comme « l'un des Français les plus remarquables de notre temps » (ouvrage cité, p. 69) ; quant à Proudhon, il s'indignera de l'expulsion de Bakounine vers la Belgique en 1847, réagira vivement à son arrestation en 1849 et pleurera sa mort lorsque celle-ci sera annoncée par erreur en 1851. Voir à ce propos Daniel Guérin, « De Proudhon à Bakounine » in *Combats et débats*, ouvrage cité, p. 83-89

fréquentations allemandes de Bakounine, mais aussi de son propre passé philosophique. Dans une lettre à Reinhold Solger d'octobre 1844, Bakounine, après avoir décrit sa situation personnelle, tant à Paris que vis-à-vis de la Russie, explique d'une part qu'il est « devenu Français et travaille avec application à un *Exposé et Développement des Idées de Feuerbach* » et d'autre part qu'il « étudie beaucoup l'économie politique. » Et Bakounine d'ajouter qu'il est « communiste de tout [son] cœur », affirmation qui n'a pas manqué de gêner les commentateurs de Bakounine, au point que certains d'entre eux ont voulu n'y voir qu'une boutade¹, tant elle pouvait suggérer de proximité intellectuelle avec Marx. Il y a pourtant tout lieu de croire que Bakounine, après avoir été attiré par le communisme de Weitling, a cherché à approfondir le sujet auprès des démocrates allemands et des socialistes français et qu'il s'est senti des accointances avec ce parti. Conformément aux réticences exprimées par l'article de 1843 sur le sujet, Bakounine ne s'est jamais reconnu dans aucune composante communiste², mais il semble avoir tenté de concevoir sa propre forme de communisme, celle d'une « communauté d'hommes libres et indépendants. »³

L'intérêt pour Weitling tend à rapprocher Bakounine de Marx puisque ce dernier noue des contacts étroits avec la Ligue des Justes du même Weitling au cours de l'année 1844. C'est encore à propos de Weitling que Bakounine prend rapidement ses distances avec le radicalisme allemand, qu'il défendait encore contre ses contempteurs dans son article de 1843. Evoquant le silence des radicaux allemands sur le sort fait à Weitling par les autorités suisses, Bakounine s'en prend à leur « misérable libéralisme »⁴ qui les empêche de comprendre qu'ils doivent faire cause commune avec l'artisan suisse. Quant au traité sur Feuerbach, qu'évoque la même lettre à Reinhold Solger, s'il n'a sans doute jamais existé autrement qu'à l'état de projet, sa mention même prouve que Bakounine continue à se passionner pour la philosophie, au moins jusqu'à ce qu'il trouve un domaine d'action à investir. C'est ainsi qu'en compagnie de Karl Grün, il prend la succession de Marx pour tenter d'initier Proudhon au hégélianisme⁵.

A en croire la *Confession*, et malgré l'activité que semble déployer Bakounine lors de ses premiers mois à Paris, cette période de sa vie aurait été marquée par une grande solitude et par

1. C'est notamment le cas de Max Nettlau qui commente cette lettre dans une note de la *Confession*, édition citée, p. 208.

2. La *Confession* soutiendra : « j'appréciais trop mon indépendance pour consentir à me faire l'esclave et l'aveugle d'une société secrète quelconque, sans parler d'une société dont je ne pouvais partager les opinions » (édition citée, p. 63).

3. Lettre à Pavel du 29 mars 1845.

4. Lettre à August Becker de juin 1844.

5. Sur ces discussions entre Proudhon et Bakounine à propos de Hegel, voir la célèbre anecdote rapportée par Alexandre Herzen dans *Passé et Méditations* : « Carl Vogt [...] lassé un soir d'entendre sans arrêt des exégèses sur la phénoménologie, alla se coucher. Le lendemain matin [...] il fut étonné d'entendre des voix malgré l'heure matinale dans le cabinet de travail de Bakounine ; il entrouvrit la porte : Proudhon et Bakounine étaient assis à la même place devant une cheminée éteinte et terminaient à mots rapides la discussion entamée la veille. » (cité par Arthur Lehning, *Bakounine et les autres*, édition citée p. 116). Comme le remarque Hepner (*Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, ouvrage cité, 5^{ème} partie, ch. I), les usages que Bakounine et Proudhon entendaient faire de la dialectique de Hegel devaient nécessairement diverger : Proudhon cherche dans une dialectique économique un succédané à la révolution, là où Bakounine voit en elle ce qui postule nécessairement l'affrontement révolutionnaire.

une incapacité à trouver sa place et un débouché à ses aspirations révolutionnaires. Cette assertion contient sans doute une part de vérité. Aussi étonnant que cela puisse paraître si l'on considère l'évolution ultérieure de Bakounine, les liens étroits qu'il noue par exemple avec Proudhon au cours de ces années parisiennes ne le déterminent en rien à prendre une option socialiste qui aille au-delà de la simple déclaration, ni à tenter de donner un corrélat objectif, à partir de ses rencontres avec les principaux représentants du socialisme français, à l'idée d'une théorie qui serait l'expression de la pratique. Faute de textes sur cette question, la seule conclusion qui s'impose est que l'adhésion de Bakounine au socialisme à cette époque est une simple *position*, ou comme il le dira trente ans plus tard en revenant sur cette période, est seulement « d'instinct. » Le révolutionnaire russe n'a sans doute pas trouvé dans le socialisme français de l'époque, socialisme utopique et essentiellement théorique, de quoi satisfaire sa soif d'action. Mais il est probable aussi que des divergences théoriques aient joué un rôle : c'est ce que suggèrent ses rapports avec les communistes allemands.

En effet, l'expulsion de l'équipe du *Vorwärts* vers la Belgique au début de l'année 1845 et les réticences personnelles à l'endroit de Marx n'expliquent pas à elles seules que la conversion au communisme, qui semblait s'amorcer en 1844, soit restée lettre morte. Dès 1844, Bakounine estimait que les communistes allemands avaient « peu le sens des postulats essentiels à la dignité de l'homme et à la liberté des hommes », contrairement à leurs homologues français qui, « empreints de dignité et conscients de leur valeur », avaient « pour cette raison [...] le sens de la dignité et de la liberté d'autrui. » Cette critique du communisme dans sa version allemande, qui reconduit les réticences exprimées par l'article de 1843 sur la société voulue par Weitling comme une société dont la liberté serait bannie, ne sortira que renforcée de la fréquentation renouvelée de Marx et de son entourage à Bruxelles à la fin de l'année 1847. A son ami Georg Herwegh, il décrit les réticences que lui inspirent les communistes allemands :

« L'Alliance démocratique peut vraiment aboutir à quelque chose de bien, mais ces Allemands, l'ouvrier Bornstädt, Marx et Engels – surtout Marx d'ailleurs – continuent, ici, comme d'habitude à engendrer des catastrophes. Vanité, haine, commérages, arrogance dans la théorie et pusillanimité dans la pratique – réflexion sur la vie, l'action et la simplicité et totale absence de vie, d'action et de simplicité – ouvriers se piquant de littérature et de débats et œillades écœurantes lancées dans leur direction, – Feuerbach est un *Bourgeois* et ce mot de *Bourgeois* transformé en mot d'ordre rabâché jusqu'au dégoût – tous étant, des pieds à la tête, viscéralement, des petits bourgeois de province. En un mot, tout n'est que mensonge et stupidité, stupidité et mensonge. Il ne peut être question dans cette société de respirer librement à pleins poumons. Je me tiens à distance et leur ai expliqué très fermement que je n'entrerais pas dans leur association d'ouvriers communistes et que je ne veux rien avoir de commun avec elle. »¹

Les réticences personnelles sont ainsi soutenues par une attaque plus profonde qui rappelle la délimitation entre théorie et pratique établie quelques années auparavant. Ce que Bakounine reproche à Marx et à son entourage, c'est finalement d'arraisonner la pratique et de tenter de

1. Lettre à Georg Herwegh de fin décembre 1847.

L'arrimer à la théorie : Marx « corrompt les ouvriers, en fait des raisonneurs. La même folie et la même insatisfaction théoriques, la même suffisance mécontente de soi. »¹ Geste suffisant et présomptueux en ce qu'il suppose inconsidérément que la pratique peut être résorbée dans la théorie, l'activité de Marx ne peut aboutir qu'à l'insatisfaction en raison de l'impossibilité même de ramener la pratique à la théorie, et Bakounine semble expliquer ainsi les échanges souvent violents qui sont monnaie courante dans l'entourage de Marx².

Parallèlement à cette mise à distance du communisme, la correspondance de Bakounine avec sa famille (du moins pour ce qui nous en est parvenu) réaffirme la philosophie de l'émancipation ébauchée en Russie et qui a survécu au passage par la case hégélienne. C'est en particulier ce qui ressort de deux longues lettres, l'une à son frère Pavel, l'autre à ses frères et sœurs restés en Russie. Les considérations sur l'amour, toujours aussi abondantes dans cette correspondance intime, sont dès lors parties intégrantes d'un credo démocratique :

« Aimer c'est vouloir la liberté, la complète indépendance d'un autre, – le premier acte du véritable amour; c'est l'émancipation complète de l'objet qu'on aime ; – on ne peut véritablement aimer qu'un être parfaitement libre, indépendant non seulement de tous les autres, mais même et surtout de celui dont il est aimé et qu'il aime lui même ; – voilà ma profession de foi politique, sociale et religieuse, – voilà le sens intime non seulement de mes actions et de mes tendances politiques, – mais aussi, autant que je puis le faire, celui de mon existence particulière et individuelle; car le temps où ces deux genres d'action pouvaient être séparés est bien loin de nous ; – maintenant, l'homme veut la liberté dans toutes les acceptions et toutes les applications de ce mot, ou bien il ne la veut pas du tout. – [...] L'homme ne se distingue de la chose que par la liberté [...] – Tout ce qui émancipe les hommes, tout ce qui, en les faisant rentrer en eux-mêmes, suscite en eux le principe de leur vie propre, et d'une action originale et réellement indépendante, tout ce qui leur donne la force d'être eux-mêmes, – est vrai ; – tout le reste est faux, – liberticide, absurde. [...] La vérité n'est pas une théorie, mais un fait, la vie elle-même, – c'est la communauté d'hommes libres et indépendants, c'est la sainte unité de l'amour jaillissant des profondeurs mystérieuses et infinies de la liberté individuelle. »³

Cette lettre est d'une importance capitale pour comprendre l'évolution de Bakounine et la cohérence de son parcours depuis son départ de Russie. Tout d'abord, elle tente de réconcilier les considérations intimes de la période russe avec l'activité politique de la période européenne : l'irruption de l'amour, qui se voit doté d'une portée politique inattendue, est ici capitale. Ensuite, en remettant au goût du jour la première philosophie de l'émancipation développée par Bakounine lorsqu'il se trouvait en Russie, elle confirme le rôle central joué par la philosophie de Fichte dans les aspirations libérales (sinon déjà libertaires) du jeune révolutionnaire russe. On se rappelle la manière dont la correspondance privée faisait écho aux *Conférences sur la destination du savant* et à l'idée que « seul est libre celui qui veut rendre libre tout ce qui l'entoure. » Ces

1. Lettre à Pavel Annenkov du 28 décembre 1847.

2. Echanges que rappelle aussi la *Confession* : « les littérateurs allemands ne [peuvent] se passer, dans leurs relations, de potins, de querelles et de disputes. » (édition citée, p. 67)

3. Lettre à Pavel du 29 mars 1845.

considérations sur l'amour font vibrer à nouveau cette corde fichtéenne, en faisant de la liberté le trait distinctif de l'homme (du moi) par rapport à la chose (le non-moi). Enfin cette lettre tend à promouvoir cette philosophie interpersonnelle en philosophie de l'émancipation *politique*, en faisant de l'amour l'aboutissement de la liberté individuelle et le début de la communauté, ce que la correspondance des années 1836-37 se gardait de faire.

Cette perspective d'émancipation collective, à laquelle est désormais rapportée l'existence individuelle, amène Bakounine à exprimer pour la première fois des opinions féministes, qu'il conservera sa vie durant et que la fréquentation de George Sand a pu encourager :

«La majeure partie des hommes les meilleurs de Russie et même d'Europe deviennent des despotes, des despotes conscients où inconscients, dès qu'ils se marient. Moi-même autrefois, malgré mon amour passionnée pour la liberté, j'ai eu une grande propension au despotisme et j'ai souvent fait souffrir et brimé nos pauvres sœurs [...]. Mais [...] j'ai compris que la liberté ne doit pas être uniquement le but abstrait d'aspirations et d'actions abstraites mais qu'elle doit être toujours présente dans la vie et pénétrer, animer et élever les détails les plus infimes de la vie. Les femmes sont presque partout des esclaves et nous-mêmes sommes les esclaves de leur esclavage; sans leur libération, sans leur liberté totale et illimitée, notre liberté est impossible; et sans liberté il n'y a ni beauté, ni dignité, ni véritable amour. L'homme n'aime que dans la mesure où il désire et appelle la liberté et l'indépendance de l'autre – une indépendance totale par rapport à tout et même et surtout par rapport à lui-même. L'amour est l'union d'êtres libres et seul cet amour élève, anoblit l'homme. Tout autre amour rabaisse l'opprimé et l'opresseur et est source de dépravation.»¹

Une telle déclaration peut surprendre, si l'on se rappelle que Michel s'est souvent présenté, contre ses parents, comme le défenseur de la liberté de ses sœurs, comme celui qui œuvrait à leur émancipation, s'opposant au mariage arrangé de Lioubov ou défendant Varvara quand elle voulait se séparer de son époux. Ce que suggère Bakounine dans cette lettre, sous une forme enveloppée, c'est qu'il y a un despotisme larvé dans toute libération venue de l'extérieur, en particulier lorsqu'il s'agit de la libération des femmes, où la posture du libérateur peut très bien n'être qu'une métamorphose du paternalisme². Ce que démontre ce passage, c'est aussi la propension qu'a Bakounine à faire valoir sur les terrains les plus divers le principe fichtéen de l'émancipation mutuelle. L'intuition est ici particulièrement féconde, qui insinue qu'il y a derrière l'oppression des femmes une oppression des hommes. On remarquera également que dans cette lettre, l'appel à la liberté d'autrui vaut comme témoignage de l'amour du prochain. Aimer quelqu'un, c'est le vouloir libre et capable de me reconnaître comme être indépendant. Cet amour séraphique ne semble d'ailleurs guère laisser de place à l'inclination physique.

Mais la véritable nouveauté ne réside pas tant dans cette exigence d'émancipation intégrale des individus des deux sexes que dans la tournure *polémique* que Bakounine lui donne désormais. La lettre à Pavel se termine ainsi par un appel à réveiller « la capacité de haïr », qui est

1. Lettre à ses frères et sœurs du 1er mai 1845. Cette prise de position féministe plaçait Bakounine en porte-à-faux par rapport à Proudhon, qui ne cessera d'y voir une confusion entre famille et société.

2. Sur la tendance d'hommes « féministes » à expliquer aux femmes comment s'émanciper, voir le texte savoureux de Christine Delphy « Nos amis et nous » (1977, repris dans *L'ennemi principal*, tome 1, Paris, Syllepse, 2002).

« indissociable de celle d'aimer » et à mener « une guerre implacable contre nos ennemis, car ils sont les ennemis de tout ce qu'il y a d'humain en nous, les ennemis de notre dignité, de notre liberté. »¹ L'ardeur de l'hostilité est à la mesure de l'absoluité de la position à laquelle elle s'adosse : la reconnaissance qui intervient dans le véritable amour valant reconnaissance de la pleine appartenance au genre humain, le déni de reconnaissance apparaît comme déni d'humanité, mais aussi auto-exclusion de l'humanité. L'ennemi n'est pas l'adversaire doté d'une égale légitimité, il est l'ennemi de l'humanité, et le combattre est la seule position légitime.

Deux séries de facteurs vont venir à la fois concrétiser et réorienter ce credo démocratique et cette volonté d'en découdre. Les premiers viennent de Russie. En janvier 1845, Bakounine réagit d'une manière détournée à l'oukase qui le condamne à la perte de ses titres de noblesse et à l'exil en Sibérie. Cet oukase englobait également un autre noble russe, Ivan Golovine, qui avait protesté contre sa condamnation dans le journal *La Réforme* au nom d'une prétendue « charte octroyée par les Romanov à la noblesse russe. » C'est à cette protestation que réagit Bakounine dans le même journal en janvier 1845. A la différence de Golovine, il commence crânement par se réjouir d'avoir été déchu de ses titres de noblesse (et avec malice de se trouver en France plutôt qu'en Sibérie), avant de nier fermement l'existence d'une quelconque charte qui viendrait brider l'autocratie russe. Dans ce qui reste dans l'histoire comme la première attaque frontale prononcée par un Russe contre son tsar et contre le principe de son gouvernement, Bakounine dresse un tableau synthétique de l'autocratie, véritable grille de lecture qu'il fera fonctionner avec quelques variations dans ses écrits ultérieurs sur la Russie. Les grandes lignes en sont les suivantes :

- la Russie ne connaît d'autre loi que « la volonté illimitée de l'Empereur » à laquelle ne peuvent s'opposer ni le Sénat, ni la noblesse ; cette assertion s'apparente aux analyses classiques du despotisme ;
- en raison de sa position subalterne, la noblesse russe n'est pas une force politique mais une entité sociale en voie de démolition ; quel que soit le rôle qu'elle ait pu jouer dans le passé, la noblesse russe n'a plus d'avenir ;
- seule la jeunesse, au sein de la noblesse, développe « des tendances plus élevées et plus nobles », mais elle le fait malgré sa noblesse, et non grâce à elle ; Bakounine suggère en outre qu'elle s'efforce de se joindre au peuple ;
- la démocratie ne répugne pas au peuple russe ;
- les insurrections se multiplient en Russie et risquent de donner lieu à une révolution ;
- le tsar peut et doit émanciper le peuple².

1. Lettre à Pavel du 29 mars 1845, écrite pour partie en français et pour partie en russe, avec quelques bribes en allemand...

2. Lettre à *La Réforme*, 13 janvier 1845. Cette dernière hypothèse sera encore discutée à la veille de la réforme du statut des paysans dans la brochure de 1862 *La cause du peuple*, mais sera définitivement invalidée, dans son principe même, par le tournant anarchiste de 1864. Sur la multiplication des insurrections paysannes : voir ch. 4, point 1.2.

Enfin, ce bref article esquisse un thème qui à partir de 1848 sera développé et généralisé aux Slaves, celui de la destination historique du peuple russe :

« Il y a dans sa nature demi-barbare quelque chose de si énergique et de si large, une telle abondance de poésie, de passion et d'esprit, qu'il est impossible de ne pas être convaincu, en le connaissant, qu'il a encore une grande mission à remplir dans ce monde. Tout l'avenir de la Russie réside en lui. »¹

Ce thème fait écho au rôle dévolu par l'histoire à la classe ouvrière au sein du monde occidental. C'est du moins ce que suggère la *Confession* lorsqu'elle aborde la question des sympathies communistes entretenues par Bakounine lors de son séjour à Paris : au milieu de la « pourriture générale » qui caractérise l'Europe occidentale, « il n'y a que le peuple grossier et inculte appelé "populace" qui ait conservé en soi de la fraîcheur et de la force. »² Cet article fait aussi date dans le parcours politique de Bakounine : désormais, c'est vers la Russie de Nicolas 1^{er} que la propagande démocratique du révolutionnaire russe sera tournée, et c'est en tant que démocrate russe proscrit que Bakounine ne cessera de s'exprimer.

1.2. La cause polonaise

S'attaquant à l'autocratie, mais sans relations avec d'autres éléments russes acquis à la cause démocrate, Bakounine ne pouvait manquer de rencontrer la question polonaise. Pour un démocrate russe relativement isolé, cette dernière revêt un double intérêt. En premier lieu, la plus grande partie du territoire polonais est sous occupation russe. La situation de la Pologne est alors le fruit du congrès de Vienne de 1815 qui partage le « Christ des nations » (expression de Mickiewicz) entre la Prusse, l'Autriche et la Russie. Cette dernière, sous le nom d'Union russo-polonaise, a annexé la plus grande partie de l'ancien grand-duché de Varsovie³. En second lieu, la cause polonaise, avec ses insurrections régulières et la répression qu'elle endure, constitue la seule opposition active au régime de Nicolas depuis l'échec du mouvement de décembre 1825. Elle l'a démontré une dernière fois à la fin de l'année 1830.

Dans l'itinéraire de Bakounine, la rencontre avec la cause polonaise constitue son premier combat politique, celui qu'il entendra poursuivre dans la lignée de février 1848 et celui qu'il reprendra à nouveaux frais, une dernière fois, en 1863. Pourtant, cette partie de l'activité de Bakounine est aussi la plus mal connue. Si son allocution en faveur de la Pologne en novembre 1847 nous est parvenue, ce n'est pas le cas de l'important discours qu'il prononça à Bruxelles au début de l'année 1848⁴. Les lettres qu'il échangea avec les émigrés polonais ont sans doute été

1. Par-delà l'usage étroitement moralisant du terme « barbare », on en trouve constamment un autre chez Bakounine, qui suggère que la barbarie, en tant qu'elle est extérieure à la civilisation tout en lui étant contemporaine (ce en quoi elle se distinguerait de la *sauvagerie* si Bakounine prenait la peine de fixer l'usage de ces termes), constitue un potentiel de régénération de la civilisation, voire porte en germe une nouvelle civilisation.

2. *Confession*, édition citée, p. 61.

3. Le Congrès de Vienne représente le quatrième partage de la Pologne, après ceux de 1772, 1793 et 1795. Il annule l'institution napoléonienne du grand-duché de Varsovie en 1807.

4. Seule la *Confession* nous renseigne sur ce discours qui semble avoir développé d'une manière substantielle l'histoire des relations russo-polonaises (édition citée, p. 77).

détruites par de prudents correspondants et doivent être considérées comme perdues. Enfin il est difficile de dater le resserrement des liens avec les militants les plus actifs de la cause polonaise, les documents faisant défaut¹. Quant aux informations que contient la *Confession* de 1851 sur le sujet, elles sont nécessairement lacunaires : comme dans le reste du texte, Bakounine s'ingénie à limiter ses aveux à ce qui est connu publiquement et ne donne à peu près aucun nom.

Lors de son séjour de quelques mois en Belgique au début de l'année 1844, Bakounine a rencontré des exilés polonais, notamment Joachim Lelewel, pour qui il est peut-être spécialement venu à Bruxelles² et qui lui remet, avant son départ, des lettres de recommandation pour s'introduire auprès des Polonais de Paris. Il est possible que Bakounine ait fréquenté d'autres exilés avant cette date, s'il est vrai, comme l'indique la lettre à *La Réforme*, que le soutien à leur cause a joué un rôle dans sa condamnation³. Toutefois, son engagement non plus seulement en faveur de la Pologne, mais avec les Polonais est plus tardif et résulte d'une lettre adressée au journal *Le Constitutionnel* en février 1846. La *Confession* indique d'ailleurs que Bakounine écrit cette lettre afin d'attirer sur lui l'attention de l'émigration polonaise au moment où de nouveaux troubles secouaient l'ancien royaume⁴. Cette lettre au *Constitutionnel*, protestation publique contre le sort réservé aux religieuses basiliennes de Lituanie, dont Bakounine rappelle la conversion forcée à l'orthodoxie, est aussi l'un des rares textes où Bakounine se prévaut de son expérience militaire : ayant servi dans l'armée russe en Lituanie vers 1834, il a été le témoin direct des exactions qu'il rapporte et dont sont victimes les populations de Lituanie (rattachées pour partie à la Pologne). Surtout, la lettre au *Constitutionnel* contient le leitmotiv de l'engagement futur de Bakounine en faveur de la Pologne : c'est en tant que démocrate russe désirant la liberté de son pays qu'il souhaite « le triomphe de l'insurrection polonaise. »⁵

Si l'on manque de documents pour éclairer le parcours de Bakounine parmi les activistes polonais⁶, trois textes informent d'une manière satisfaisante sur les options et les motivations qui furent les siennes. La *Confession* tout d'abord fournit, d'une manière sans doute fiable, la position de Bakounine sur la question polonaise : il n'y a aucune raison de suspecter les considérations sur

1. Sur ces différents problèmes, voir l'article de Wiktoria Sliwowska et René Sliwowski, « Bakounine et les Polonais – Faits et commentaire » in *Combats et débats*, ouvrage cité, p. 143-153, qui recense les sources historiques disponibles sur le sujet et fait la part de ce qui était connu et restait à découvrir en 1976.

2. Ce que suggère Benoît P. Hepner dans *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, ouvrage cité, 5ème partie, ch. II.

3. La *Confession* suggère cependant le contraire : « quant à la Pologne, je puis affirmer que je ne me souvenais même pas, alors, de son existence ; à Berlin j'avais évité de faire la connaissance des Polonais et je n'en avais rencontré que quelques-uns à l'université ; à Dresde et en Suisse je n'en ai pas vu un seul. » (édition citée, p. 65)

4. *Confession*, édition citée, p. 74 : « je dus à cet effet [pour « prendre une part active aux événements qui se préparaient »] rappeler ma personne à l'attention des Polonais, qui m'avaient déjà oublié, et dans cette intention, je publiai un article sur les Polonais et sur les Uniates de la Russie Blanche, dont tous les journaux d'Occident s'occupaient alors. »

5. *Le Constitutionnel*, 16 mars 1846. L'insurrection qu'évoque Bakounine est probablement celle de la république semi-autonome de Cracovie en 1846, dont la répression aboutit à l'annexion de la ville par l'Autriche.

6. Dans sa correspondance, on ne trouve aucune mention de ses relations polonaises avant la lettre à Louise Vogt du 5 août 1847, dans laquelle il affirme ne vivre désormais « presque que parmi des Polonais » et s'être « lancé corps et âme dans le mouvement russo-polonais. »

la Russie blanche et la Petite-Russie d'entrer dans une stratégie visant à complaire au tsar. On peut résumer cette position de la manière suivante : une Pologne indépendante doit rassembler toutes les populations polonaises, et elles seules.

En second lieu, une lettre écrite par Bakounine le 28 décembre 1847 à son compatriote Pavel Annenkov, plus réticent que lui sur la question polonaise, nous renseigne sur ses motivations. Bakounine commence par concéder à son correspondant sceptique qu'il entre dans son engagement démocrate « beaucoup de mysticisme », mais il ajoute aussitôt que « la vie n'existe que là où il y a un horizon mystique large, illimité, et partant quelque peu indéterminé. » Cette indétermination, ici désignée comme celle de la vie même, fait manifestement écho au monde de la pratique, monde de l'action, monde de l'avenir ouvert, dont les textes des années 1842-43 dessinaient l'entrée. Dans ce monde, l'action a nécessairement une composante erratique car « nous vivons dans un milieu vivant, entourés des merveilles, des forces de la vie et chacun de nos pas peut les appeler à la surface à notre insu et souvent même indépendamment de notre volonté. » C'est sur cet horizon que Bakounine détache son action aux côtés des patriotes polonais : « l'accueil que m'ont réservé les Polonais m'a imposé une immense obligation, mais dans le même temps m'a montré et m'a donné la possibilité d'agir. » Cette conviction que le « croyant » Bakounine oppose au « sceptique » Annenkov, dont il affirme cependant « épouser parfois [le] point de vue », confirme que l'engagement polonais du révolutionnaire russe, tout en étant sincère, s'inscrit dans la quête d'un domaine où agir. Pour un démocrate russe, en 1847, en dehors des oppositions publiques à l'autocratie, la seule possibilité d'agir réside dans l'action conjointe avec les Polonais. Le scepticisme d'Annenkov s'apparente dès lors à un regard théorique sur le monde, alors que la foi dont se réclame Bakounine est caractéristique d'un rapport pratique à l'histoire : au pessimisme théorique de l'entendement, incarné en la circonstance par son correspondant, Bakounine oppose l'optimisme pratique de la volonté.

Enfin, le 29 novembre 1847, Bakounine prononce une allocution lors de la réunion convoquée par l'émigration polonaise à Paris pour célébrer l'anniversaire de l'insurrection de 1830¹. Cette allocution fit grand bruit, fut vite publiée sous forme de brochure mais provoqua aussi l'expulsion rapide de Bakounine vers la Belgique, l'ambassade russe l'ayant exigée du ministère Guizot². Elle présente les raisons pour lesquelles Bakounine, en tant que démocrate russe, prend parti pour la cause polonaise et surtout elle inscrit cet engagement dans la continuité de la philosophie de l'émancipation à laquelle les lettres de 1845 ont donné une dimension explicitement politique. Dans son discours, Bakounine développe en effet le même mot d'ordre qui ouvrait la lettre au *Constitutionnel* et dont on aperçoit qu'il consiste à transférer aux rapports entre les nations ce que la correspondance privée de 1845 appliquait, sur un mode fichtéen, aux rapports entre les personnes. Pourtant, que des nations n'entretiennent pas les mêmes relations que des individus, on s'en rend compte à la déformation que subit le thème du maître-esclave,

1. Cette allocution est connue sous le titre *Le 17ème anniversaire de la révolution polonaise*.

2. Ce dernier fut d'ailleurs vivement interpellé à la Chambre pour avoir cédé aux injonctions de la Russie, ce qui suscita en février 1848 un nouvel article de Bakounine (dont la tête avait été mise à prix en Russie) dans *La Réforme*.

propre aux textes fichtéens. Au rapport duel qui était caractéristique du rapport interpersonnel chez Fichte, se substitue un rapport à trois termes. Ne se font pas seulement face deux nations, mais deux nations dont l'une est sous l'emprise d'un pouvoir despotique. A la dialectique du maître et de l'esclave se substitue dès lors une dialectique de l'intérieur et de l'extérieur : c'est parce que les Russes sont « un peuple esclave », soumis à un « despotisme hideux, sans frein dans ses caprices, sans bornes dans ses actions », qu'ils sont utilisés à l'extérieur comme les *bourreaux* de la liberté, comme les « exécuteurs passifs d'une pensée qui [leur] est étrangère, d'une volonté qui est aussi contraire à [leurs] intérêts qu'à [leur] honneur. » C'est la raison pour laquelle, au couple maître-esclave, se substitue dans le cas des rapports entre les peuples russe et polonais le couple esclave-bourreau.

Une transformation affecte donc la philosophie de l'émancipation qui nourrit l'engagement de Bakounine dès lors que cet engagement ne concerne plus seulement les rapports interpersonnels, ou les rapports internes à une société donnée, mais les rapports internationaux, et c'est cette transformation qui ressurgira dans les textes accompagnant l'action du révolutionnaire russe au cours du « printemps des peuples » de 1848-49. Pour l'heure, elle obéit à un impératif stratégique explicite : il s'agit de convaincre les insurgés polonais que la cause des peuples russe et polonais est commune et qu'une « alliance révolutionnaire » entre eux est non seulement possible mais aussi nécessaire. On voit que la théorie de l'émancipation mutuelle reçoit ici une valeur performative : l'action de Bakounine consiste, au moins temporairement, à inscrire dans les faits cette solidarité des peuples. Contre l'autocratie tsariste qui représente les deux peuples comme ennemis, Bakounine reprend à son compte le projet des conspirateurs décembristes, celui d'une « action commune contre notre ennemi commun, contre notre seul ennemi. » C'est dès lors bien en tant que patriote russe que Bakounine se permet de former des vœux en faveur de l'émancipation de la Pologne, qui signifierait aussi l'émancipation de la Russie. Plus encore que dans la lettre à *La Réforme* de janvier 1845, tout est fait dans le discours de Bakounine pour représenter la situation politique comme un simple face-à-face entre le tsar et son peuple, lequel se ferait menaçant (le règne de Nicolas est comparé à celui de Louis XV).

Que faire passer cette idée d'une cause commune des peuples contre l'empire ait été l'objectif principal poursuivi par Bakounine en prononçant ce discours en novembre 1847, cela ne fait guère de doute lorsqu'on lit les lettres qu'il envoie à divers correspondants pour leur recommander la lecture de son discours : « j'ai la conviction profonde non seulement de la possibilité, mais de la nécessité de l'alliance révolutionnaire que j'ai proposée », lance-t-il ainsi à l'un de ses amis polonais ; et à George Sand, à qui il fait parvenir son discours, il écrit qu'il « regarde cette première manifestation comme le commencement sérieux d'une oeuvre bonne et grande, d'une action [qu'il ne croit] pas seulement possible, mais nécessaire. » Le courrier qu'il adresse aux membres du Conseil de la Ligue Internationale des Peuples, basée à Milan, est encore

plus clair sur ses intentions et propose « une alliance révolutionnaire, entre les Polonais et les Russes contre le Tzar, l'ennemi commun de ces deux peuples. »¹

« Non seulement possible mais aussi nécessaire » : cette formule récurrente pour qualifier l'union russo-polonaise que Bakounine appelle de ses vœux a de quoi surprendre car elle suppose que ce qui précisément ne va pas de soi. Il est frappant que jamais le révolutionnaire russe, en 1847 comme dans les années qui suivent, ne pose expressément la question des conditions de possibilité d'une telle alliance des peuples contre le tsar (ou plus tard contre l'empire d'Autriche), et sous-estime avec une belle constance le poids des antagonismes nationaux. L'alliance des peuples contre les despotes est assurément nécessaire (au sens où elle est un impératif), est-elle pour autant possible, et à quelles conditions l'est-elle ? C'est là une question que Bakounine évite soigneusement de poser et tout se passe comme si la simple représentation de la nécessité de l'alliance rendait cette alliance possible. Il lui faudra endurer la première détente de l'échec pour reconnaître, du fond de sa prison, à propos de ses rêves de révolution en Europe centrale et orientale, qu'il « [raisonnait] de la façon suivante : la révolution est nécessaire, par conséquent, elle est possible. »²

On ne peut pourtant pas dire que Bakounine fût alors dans l'ignorance de tels obstacles. Lui-même rapporte dans sa correspondance la méfiance que ressentent certains membres de l'émigration polonaise pour un démocrate russe qui se présente comme leur allié. Qui plus est, dans un milieu d'exilés gagné par l'espionnisme, l'ambassade russe fait courir le bruit que Bakounine est un agent ayant outrepassé sa mission, accusation qui reparaitra plusieurs fois au cours des années suivantes³. De plus, Bakounine s'est d'emblée trouvé en désaccord avec l'émigration polonaise sur l'extension territoriale que pourrait recevoir la future Pologne indépendante. Dès 1844, à en croire la *Confession*, il aurait mis en garde Joachim Lelewel contre les prétentions polonaises sur « la Petite Russie et la Russie Blanche [qui] devaient l'une et l'autre [...] haïr dans les Polonais leurs anciens oppresseurs. »⁴

A ces méfiances nationales s'ajoutent les divisions de l'émigration polonaise, dans lesquelles Bakounine est partie prenante. On trouve ainsi un courant messianique qui, à la suite de Mickiewicz, fait de la Pologne le « Christ des nations. » Dans la *Confession*, Bakounine écrira qu'il vénérât le « grand poète slave » mais plaignait en lui « l'apôtre à demi trompé et à demi trompeur d'une nouvelle religion absurde et d'un nouveau Messie. »⁵ Plus sensible au courant radical de la Société démocratique dirigée par Lelewel, Bakounine manifeste, dans sa correspondance, son

1. Lettre à Léon Chodchko du 6 décembre 1847 ; lettre à George Sand du 14 décembre 1847 ; lettre aux membres du Conseil de la Ligue Internationale des Peuples du 18 décembre 1847.

2. *Confession*, édition citée, p. 160.

3. Témoigne de ce climat délétère la lettre d'Engels au Comité de Correspondance Communiste de Bruxelles, le 16 septembre 1846 : « Même Bakounine est très suspect. » (*Correspondance Marx-Engels*, tome 1, édition citée, p. 412).

4. *Confession*, édition citée, p. 66. Il s'agit approximativement des actuelles Biélorussie et Ukraine.

5. *Confession*, édition citée, p. 68.

hostilité à l'égard du courant conservateur rassemblé autour du prince Czartoryski¹. Conscient de ces clivages, Bakounine ne prend jamais parti publiquement pour l'une ou l'autre tendance. Manifestement, ce serait pour lui faire courir le risque de la division et effacer l'opposition entre peuples et empires au profit d'un conflit interne. Si sa correspondance privée atteste sa préférence pour le représentant de tel ou tel courant, en revanche aucune de ses prises de position publiques sur la Pologne ne tranche par exemple la question de l'importance réciproque des causes nationale et démocratique.

Ce que Bakounine désigne comme sa foi, ou encore comme son mysticisme, et qui est peut-être ce qu'il dénoncera une vingtaine d'années plus tard comme les « illusions métaphysiques » dont il reconnaîtra avoir été la proie, découle en grande partie de la délimitation stricte exigée par la sortie de la philosophie : que la théorie s'auto-congédie dans la pratique, cela signifie qu'il s'agit de défendre la pratique contre toute ingérence de la théorie, mais aussi qu'on se refuse à mobiliser la théorie pour autre chose que pour nourrir un engagement pratique (et par exemple pour poser la question des conditions de possibilité d'un tel engagement). Ce que l'implication de Bakounine dans la cause polonaise suggère d'une manière limitée, son engagement au sein des révolutions de 1848 va en fournir une illustration grandeur nature.

2. Nationalisme et révolution : l'Appel aux Slaves

2.1. De la révolution parisienne à la révolution européenne

Comme bien d'autres révolutionnaires de sa génération, Bakounine s'engouffre dans les révolutions de 1848 en assoiffé d'action. Cette tourmente, qui vient consacrer une décennie d'utopies sociales en Europe occidentale et de renaissance nationale en Europe centrale, va aussi constituer un verdict historique douloureux pour ces différents mouvements. Quoique régulièrement prophétisée par les révolutionnaires européens, la révolution parisienne de février 1848, qui résulte d'une insurrection habilement menée à l'issue d'une campagne de banquets républicains, prend « tout le monde à l'improviste. »² Bakounine lui-même, qui, dans les remous qu'avait suscités son expulsion vers la Belgique à la demande de la Russie, avait prédit un sombre avenir au ministre Duchâtel³, est surpris par la soudaineté de l'événement. Dès qu'il apprend l'insurrection parisienne, il s'empresse d'aller y participer, mais il est informé à la frontière que la république a déjà été proclamée à Paris, où il n'arrive que le 26.

1. Pour ce tableau de l'émigration polonaise et des relations que Bakounine entretenait avec chacun de ses courants, voir le ch. II de la 5ème partie de *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire* (« Le messianisme polonais »). Il me semble cependant difficile de suivre Hepner lorsqu'il estime que Lelewel a influencé Bakounine, étant donné le peu de documents dont on dispose pour pouvoir l'affirmer.

2. C'est la formule qu'emploie Bakounine dans sa lettre à *La Réforme* du 13 mars 1848.

3. La lettre que publie *La Réforme* le 7 février 1848, adressée au ministre de l'intérieur, le comte Duchâtel, se conclut en effet par cette tirade prémonitrice : « le temps jugera entre nous, monsieur le ministre. Pas entre vous et moi, mais entre nos deux causes. A qui croyez-vous que l'avenir appartienne ? »

Deux textes de Bakounine témoignent de la manière dont il a vécu les semaines qui ont suivi la révolution de février. *La Confession*, tout d'abord, dresse un tableau saisissant du Paris révolutionnaire qui nous renseigne tout autant sur les événements eux-mêmes que sur la manière dont le jeune révolutionnaire russe les perçoit. Cette description figure la révolution comme l'irruption civilisatrice de la sauvagerie au sein d'une civilisation devenue barbare :

« Cette ville énorme, le centre de la culture européenne, était soudain devenue un Caucase sauvage : dans chaque rue, presque partout, des barricades dressées comme des montagnes et s'élevant jusqu'aux toits ; sur ces barricades, entre les pierres et les meubles endommagés, tels des Géorgiens dans leurs gorges, des ouvriers en blouses pittoresques, noirs de poudre et armés jusqu'aux dents ; de gros épiciers au visage abêti par l'épouvante, regardaient peureusement par les fenêtres [...]. Et au milieu de cette joie sans bornes, de cette ivresse, tous étaient à tel point doux, humains, compatissants, honnêtes, modestes, polis, aimables et spirituels, que chose pareille peut seulement se voir en France, et là encore seulement à Paris. »¹

Ce qui caractérise en second lieu l'événement révolutionnaire, c'est qu'il est flux, engouffrement heureux de l'individualité dans la collectivité. Si sous la plume de Bakounine, depuis *La Réaction en Allemagne*, ce sont le tonnerre et les grondements qui l'annoncent, l'orage révolutionnaire est suivi par une période de fluidité, où tout coule et se confond. *La Confession* dépeint à son impérial lecteur ce moment de fusion collective :

« Sire, je ne saurais rendre un compte exact de ce mois passé à Paris, car ce fut un mois de griserie pour l'âme. Non seulement j'étais comme grisé, mais tous l'étaient : les uns de peur folle, les autres de folle extase, d'espoirs insensés. [...] J'aspirais par tous mes sens et par tous mes pores l'ivresse de l'atmosphère révolutionnaire. C'était une fête sans commencement et sans fin ; je voyais tout le monde et je ne voyais personne, car chaque individu se perdait dans la foule innombrable et errante ; je parlais à tout le monde sans me rappeler ni mes paroles, ni celles des autres, car l'attention était absorbée à chaque pas par des événements et des objets nouveaux, par des nouvelles inattendues. »²

Les textes qui jalonnent le parcours de Bakounine au cours des mois suivants ne cesseront de reprendre cette image du flux révolutionnaire, tantôt fleuve et tantôt marée, jusque dans la description de la Réaction comme reflux. La Révolution acquiert ainsi une dimension cosmique, conforme aux prophéties millénaristes lancées par les textes des années 1842-43, qui faisaient d'elle l'irruption tellurique d'un nouveau monde surgissant dessous l'ancien. En février-mars 1848, Bakounine a bel et bien le sentiment que « sans exagération aucune [...] le monde ancien est mort » et que « nous sommes à la naissance d'un nouveau monde. »³

Les individualités, l'espace et le temps ne sont pas les seules victimes de cette confusion heureuse et généralisée. Les catégories modales font aussi les frais de cette révolution qui renverse davantage que les trônes : plus que toute autre, la période qui suit immédiatement la chute de

1. *Confession*, édition citée, p. 79-80.

2. *Ibid.*, p. 80-81.

3. Lettre à *La Réforme* du 13 mars 1848.

Louis-Philippe est celle où tout semble possible, surtout ce qui est perçu comme nécessaire. La *Confession* décrit également cette confusion, caractéristique de l'enthousiasme révolutionnaire :

« Il semblait que l'univers fût renversé ; l'incroyable était devenu habituel, l'impossible possible, et le possible et l'habituel insensés. En un mot, l'état d'esprit était tel alors, que si quelqu'un était venu dire : "Le bon Dieu vient d'être chassé du ciel, la république y est proclamée !", tout le monde l'aurait cru et personne n'aurait été surpris. »

Même écrit avec le recul de l'échec, ce témoignage est sans doute fidèle à la manière dont Bakounine percevait alors les événements parisiens. L'ébauche de projet politique qu'il expose dans le journal *La Réforme* du 13 mars 1848, et qu'il s'évertuera à affiner, à confronter avec la réalité et à mettre en œuvre au cours des mois suivants, illustre cette identification du possible et du nécessaire. Plusieurs points, qui seront développés dans des textes ultérieurs, parfois très tardifs, méritent d'y être relevés.

En premier lieu, le texte affirme la fusion entre les deux acceptions de la nécessité : ce qui est souhaitable est désormais aussi inéluctable. La nécessité pratique s'affirme désormais dans les faits, ou comme le dit Bakounine, « les hommes pratiques de l'ancien régime sont aujourd'hui devenus des utopistes, et l'utopie d'hier est désormais la seule chose possible, raisonnable, praticable. » Quant à l'impossible, il s'identifie désormais avec l'ancien monde : « ce mot n'est pas d'aujourd'hui, il est d'hier. Il n'y a d'impossible aujourd'hui que la royauté, l'aristocratie, que l'inégalité, que l'esclavage. » Pour un peu, on prendrait ses désirs pour des réalités.

En second lieu, la lettre à *La Réforme* souligne le rôle d'initiatrice de révolutions qui échoit à la France : « la France ne vit et ne travaille jamais pour elle seule. [...] Il ne dépend de la volonté d'aucun homme [...] de faire que la tempête qui a éclaté à Paris n'agite pas profondément, révolutionnairement, jusqu'au fond même de leurs entrailles, toutes les sociétés de l'Europe. » Cette affirmation du rôle central de la France, et corrélativement de la dimension centrifuge de la révolution, sera reprise dans les textes de 1870 qui accompagnent les tentatives insurrectionnelles de Bakounine au cours de la guerre franco-allemande. Elle s'inscrira alors dans une véritable géopolitique du socialisme et jouera un rôle crucial dans la polémique avec les représentants du socialisme allemand¹.

Mais en troisième lieu, cette affirmation du rôle central de la France dans le déclenchement des révolutions s'accompagne, en 1848, d'une insistance exclusive sur les questions politique et nationale, au détriment de la question sociale. La lettre à *La Réforme* s'inscrit en effet dans une problématique intégralement démocratique, que ce soit à l'intérieur des nations ou entre les nations. Et c'est surtout sur ce dernier point que Bakounine s'attarde, prophétisant l'extension de la révolution au reste de l'Europe, c'est-à-dire la chute de l'empire autrichien, l'unification de l'Allemagne et de l'Italie et l'indépendance de la Pologne. Bakounine se revendique de « la démocratie pure, absolue pour la France comme pour toute l'Europe », arguant de ce que « la

1. Voir *infra*, 5^{ème} partie, ch. 9.

révolution périra si la royauté ne disparaît pas de la surface de l'Europe », et il lui assigne un but positif, celui de transformer l'Europe en une « république démocratique-confédérée. » Bakounine esquisse ainsi le projet politique qu'il développera au cours des mois suivants, mais il délimite aussi son terrain d'action. La fin de sa lettre sonne comme l'annonce du départ : « je suis Russe et mes pensées se reportent naturellement sur la Russie. C'est de là qu'on attend les premières foudres de la réaction. Elles partiront, mais pour se retourner contre celui qui les aura lancées. »

Dès le début du mois d'avril 1848, Bakounine quitte la France à l'aide d'un faux passeport fourni par Ledru-Rollin et de fonds réunis par l'émigration polonaise, afin d'aller soutenir l'insurrection polonaise à Poznań et avec pour projet ultime de susciter un soulèvement révolutionnaire en Russie. C'est pourtant le congrès slave de Prague, en juin 1848, qui marque son entrée active sur la scène révolutionnaire. L'itinéraire quelque peu erratique de Bakounine jusqu'à cette date illustre bien la manière dont son projet politique s'affine et se construit au contact des obstacles qu'il rencontre. Les étapes de cet itinéraire sont autant de pays : la France, la Pologne, l'Allemagne, et finalement l'empire d'Autriche.

Si Bakounine quitte la France en avril 1848, c'est qu'il souhaite participer aux événements révolutionnaires qui agitent l'Europe en tant que démocrate russe, et donc avec pour but ultime le renversement de l'autocratie tsariste et l'avènement de la démocratie en Russie. C'est alors qu'apprenant l'insurrection de Poznanie, il se tourne vers la Pologne, qui lui semble être le « point d'appui d'Archimède »¹ approprié pour parvenir à ses fins. Mais ce projet tourne court. Pour commencer, Bakounine est arrêté à Berlin alors qu'il s'apprête à gagner la Poznanie, et de là il est renvoyé vers Breslau. Ensuite le mouvement polonais est divisé : l'insurrection polonaise, menée pour l'essentiel par des nobles, doit faire face aux réticences des paysans russes de Petite-Russie et de Russie Blanche, dont les maîtres sont polonais. C'est à Breslau que Bakounine retrouve les émigrés polonais qui y tiennent un congrès pour faire le point sur les événements. A suivre la *Confession*, il n'y aurait pas participé, d'une part en raison d'un manque d'empathie avec les participants, d'autre part en raison d'une rumeur faisant de lui un espion du tsar². Faute d'autres documents sur la question, il faut bien le croire sur parole. Toujours est-il que ce congrès consacre la division de l'émigration polonaise entre ses différentes tendances politiques et sociales et ses diverses provinces d'origine.

Jusqu'en juin 1848, Bakounine se trouve donc cantonné dans une Allemagne que les mêmes composantes sociales qui ont fait la révolution en France tentent alors d'unifier à travers la réunion d'un parlement pangermanique et une série d'opérations militaires. Malgré cette profusion d'événements, Bakounine trouve moins encore qu'en France de quoi satisfaire sa soif d'action : la *Confession* dresse le tableau sévère d'un mouvement national allemand bavard, jouant à

1. C'est l'expression employée par la *Confession*, mais pour décrire son engagement dans le congrès slave : « je résolu d'aller à Prague, dans l'espoir d'y trouver pour l'action mon point d'appui d'Archimède » (édition citée, p. 94).

2. *Confession*, édition citée, p. 91-92.

la politique mais trop honnête pour s'y livrer effectivement, et surtout inattentif aux signes de réaction et de reflux qui se manifestent un peu partout en Europe (échec de l'insurrection polonaise, échec de la colonne démocrate dans le Bade-Wurtemberg, mais aussi éviction des démocrates du gouvernement provisoire le 15 mai à Paris). On ne sait pas grand-chose du positionnement de Bakounine sur la question allemande, sinon que favorable à l'unification du pays parce qu'elle était désirée par le peuple allemand, il se détermina pour l'essentiel en fonction d'affinités amicales. Il contribue à faire élire son vieil ami Ruge au parlement de Francfort comme député de Breslau, grâce à la popularité qu'il a su acquérir dans cette ville, et soutient l'opération fort hasardeuse lancée par son ami Herwegh dans le Bade-Wurtemberg (désastre qui est l'occasion d'un accrochage sérieux entre Herwegh et Marx, à propos duquel Bakounine, avec son habituelle absence de vanité, reconnaîtra que Marx avait raison, mais que son attitude était humainement inqualifiable).

C'est à Breslau que Bakounine apprend la tenue à Prague d'un congrès slave, censé regrouper initialement les seuls Slaves de l'empire d'Autriche et répondre aux assemblées de Francfort et de Pest, mais qui finalement accueille des représentants de toutes les populations slaves, qu'elles soient sous domination russe, autrichienne ou turque. L'historiographie officielle tend à occulter la dimension nationale des révolutions de 1848. Politique et sociale en France, la révolution a pris d'emblée un caractère national en Italie, en Allemagne et dans l'empire austro-hongrois. L'historiographie marxiste, en insistant à la suite des textes de Marx sur *Les luttes de classes en France* et *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* sur la révolution de 1848 comme premier conflit ouvert entre la bourgeoisie et le prolétariat a joué un rôle décisif dans cette occultation¹. Et parmi les révolutions nationales, celles qui ont ébranlé l'empire d'Autriche sont les moins étudiées. Or c'est dans ce dernier cadre que va s'inscrire l'action politique de Bakounine.

2.2. Le premier projet panslaviste

Si Bakounine décide de participer au congrès slave de Prague, c'est en partie par défaut. En tant que démocrate russe en exil, et dans la mesure où la révolution tend à s'exporter, il ne peut se satisfaire d'un engagement cantonné à la France ou à l'Allemagne. De même, il est vite lassé par l'activité essentiellement verbale dont il est le témoin parmi les Allemands et la voie polonaise vers la Russie lui semble au moins provisoirement compromise. Mais Bakounine a aussi des raisons positives de se rendre à Prague. Ainsi, alors que la France et l'Allemagne sont le théâtre de révolutions partielles (politique et sociale en France, nationale en Allemagne), l'empire des Habsbourg (qui englobe l'Autriche, la Galicie, la Hongrie, la Bohême, la Slovaquie, le nord de l'Italie et la Croatie) est d'emblée pris sous plusieurs feux. En premier lieu, en mars 1848, éclate à

1. Pourtant, j'y reviendrai (point 2 de ce chapitre) Marx et Engels n'ignoraient pas, loin s'en faut, les développements nationaux de la révolution de 1848 en Europe centrale, comme l'attestent plusieurs prises de position publique de l'un comme de l'autre sur la question slave. Mais les considérations normatives qu'ils ont émis à ce propos sont le plus souvent passées sous silence par les épigones.

Vienne une insurrection qui contraint la cour à partir pour Innsbruck et ruine les vieux jours de l'empereur Ferdinand. Cette insurrection a un double caractère bourgeois et ouvrier, de sorte qu'à l'agitation politique s'ajoute un climat d'insurrection sociale. Le pouvoir royal, déménagé en province et qui continue d'intriguer, se double rapidement d'un parlement, réuni à Kremsier, qui a pour tâche d'élaborer une constitution.

En second lieu, la monarchie doit faire face à l'essor du nationalisme hongrois, qui s'exprime dès le mois de mars 1848 autour de Kossuth (chef de l'aile gauche du parti libéral hongrois) et se développe rapidement en révolution nationale. Dans un premier temps, le mouvement national hongrois réclame l'octroi au pays d'un pouvoir parlementaire et l'élaboration d'une constitution pour toute la monarchie, mais il débouchera sur une Hongrie indépendante que l'Autriche ne pourra réduire que par les armes et avec l'aide de la Russie. Toutefois, l'imbrication des minorités nationales est telle au sein de la monarchie danubienne que les nationalistes hongrois doivent aussi faire face à l'opposition d'une partie des populations slaves présentes en Hongrie, auxquelles la concurrence entre les pouvoirs hongrois et autrichien laissait une relative autonomie.

Cette période troublée est le fruit d'un double essor politique. D'une part celui d'une bourgeoisie qui ne trouve pas sa place dans les cadres de la monarchie danubienne et, surtout en Autriche, d'un prolétariat paupérisé comparable à celui d'Europe occidentale. D'autre part, celui du nationalisme dans les contrées non germanophones du royaume. Ces deux évolutions sont pour une part liées entre elles, dans la mesure où dans les régions slaves, c'est essentiellement la bourgeoisie qui met en branle ce renouveau du sentiment national : dénuée de représentation dans le cadre des institutions féodales pérennisées par Metternich, cette bourgeoisie aspire à se voir reconnaître une place au sein d'un Etat. En revanche, en Hongrie, où la bourgeoisie demeure embryonnaire et impuissante politiquement, la fronde anti-autrichienne est menée par la noblesse libérale.

On comprend ainsi pourquoi l'Autriche peut apparaître à Bakounine comme ce foyer de réaction auquel s'attaquent toutes les composantes de la révolution de 1848. L'originalité du révolutionnaire russe, mais aussi bientôt son drame, est en effet d'être partisan de la révolution dans toute ses dimensions, qu'il s'agisse de la démocratie, du socialisme ou de l'indépendance des nationalités. Si cette position est également celle qui prévaut parmi les démocrates parisiens, elle est loin d'être partagée par tous les révolutionnaires de 1848, comme on aura l'occasion de le voir en étudiant la réaction d'Engels à l'*Appel aux Slaves* de Bakounine. En 1848, la position des Slaves est délicate, en particulier pour ceux d'entre eux qui sont démocrates ou simplement libéraux : ils ne peuvent se retrouver dans aucun des deux mouvements nationaux, allemand et hongrois (qui ne reconnaissent pas les droits nationaux des Slaves), et le risque est alors de voir le sentiment national slave instrumentalisé par la réaction, nichée à Innsbruck, contre les gouvernements révolutionnaires de Vienne et de Pest. Pour faire valoir leurs droits, les Tchèques adressent le 11 mars 1848 à l'empereur Ferdinand une pétition qui regroupe les signatures de bourgeois,

d'intellectuels, d'étudiants et d'ouvriers et réclame l'abolition des corvées, la reconstitution du royaume de Bohême et l'égalité entre Allemands et Tchèques. Confrontées à l'essor des nationalismes allemand et hongrois, les élites slaves entreprennent ensuite, à l'initiative de l'historien tchèque Palacky, de réunir à Prague un congrès slave qui permettrait de décider d'un avenir commun aux peuples slaves d'Autriche.

Les positions de Bakounine lors de ce congrès et le projet politique qu'il y défend se trouvent en partie exposées dans les *Principes fondamentaux de la nouvelle politique slave*, qui contiennent la motion qu'il y soutint et qu'il rédigea au moins en grande partie¹. Mais pour suivre l'ensemble de l'activité de Bakounine au sein du congrès, pour connaître les ressorts de son projet politique, les informations contenues dans la *Confession* doivent être mises à contribution.

En premier lieu, la *Confession* nous renseigne sur ce qu'était la position de Bakounine sur la question slave avant le congrès. Plus exactement, il faudrait parler d'absence de position : Bakounine reconnaît en effet qu'avant juin 1848, il ne connaissait « les Slaves que par oui-dire et par les livres » et qu'il n'en avait jamais rencontré, « exception faite des Polonais et, bien entendu, des Russes. »² Un peu comme pour ce qui s'était produit avec son engagement aux côtés des Polonais, c'est donc pour des raisons extrinsèques à la cause elle-même qu'il est amené à s'intéresser au sort des Slaves, ce qui n'exclut pas, comme pour la Pologne, la sincérité de cet engagement. C'est parce qu'il espère y trouver son « point d'appui d'Archimède », et parce qu'il y voit une occasion d'agir et de se rapprocher de la question de la démocratie en Russie que Bakounine s'engage dans les débats du congrès slave de Prague. En outre, dans un congrès panslave, il espère trouver moins d'étroitesse nationale qu'il n'en a constaté parmi les Polonais, et donc davantage d'opportunités pour son projet politique d'action commune des peuples contre les empires.

« Si mes espérances n'ont pas été complètement réalisées, elles ne furent cependant pas complètement déçues », ajoute Bakounine dans la *Confession* à propos de ce qu'il trouva à Prague. Certes, les Slaves font preuve d'une grande immaturité politique, mais on trouve aussi parmi eux un sentiment national commun qui s'adosse à la reconnaissance de l'ennemi héréditaire allemand, s'il est vrai que « le sentiment prédominant, chez les Slaves, est la haine des Allemands » ou encore que « la haine contre les Allemands est la base première de l'union slave. »³ Ce que trouve ainsi Bakounine à Prague, ce n'est pas seulement un nouvel univers dans lequel il se reconnaît, c'est aussi, derrière cette germanophobie omniprésente, une conflictualité latente à laquelle il serait possible de donner une effectivité politique. En somme, le révolutionnaire russe se propose d'intervenir dans un contexte où le couple ami/ennemi est déjà esquissé, pour lui donner une portée révolutionnaire.

1. Selon Benoît Hepner, l'autre rédacteur aurait été le Polonais Carol Libelt (*Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, édition citée, p. 258).

2. *Confession*, édition citée, p. 94.

3. *Ibid.*, p. 95-96

Mais l'utilisation des haines nationales à des fins révolutionnaires est un projet périlleux d'où les aspirations démocratiques et socialistes risquent de ne pas sortir indemnes. Dans la *Confession*, Bakounine mentionne avec une étonnante sincérité les moments où ses sentiments nationaux furent sur le point de prendre le pas sur ses convictions démocratiques¹. Il importe également de relever, dans les textes qui marquent l'intervention de Bakounine sur la question slave, la récurrence du vocabulaire de la race et de la nature slaves, qui sont censées être le sous-bassement d'une nouvelle unité politique. Pour autant, dans son activité politique effective, et quels que soient les doutes et les hésitations qui l'accompagnent, le révolutionnaire russe ne se mue jamais en apôtre de la guerre des races mais tente au contraire de subvertir la dimension étroitement nationale (raciale ou ethnique) du conflit germano-slave pour lui donner une portée politique. On va voir que c'est en fait l'ensemble du projet politique élaboré par Bakounine, dans la continuité de ce qu'il avait en tête depuis que ses pensées s'étaient tournées vers la Russie, qui porte les traces de ce conflit entre aspirations démocratiques universelles et sentiment national slave.

Les *Principes fondamentaux de la nouvelle politique slave*, rédigés à Prague et édités ensuite d'une manière tronquée en Pologne, en Allemagne et dans les pays tchèques, sont le principal témoignage à chaud de la manière dont s'articulent les différents éléments du projet politique de Bakounine. Ce texte se divise en trois parties : la première énonce un certain nombre de principes fondateurs, la seconde décrit ce que doivent être les bases de l'alliance slave et la dernière esquisse les principes sur lesquels doit reposer la constitution intérieure de chacun des peuples slaves.

La partie consacrée aux principes fondateurs consiste à assigner aux peuples slaves une mission historique : c'est parce qu'ils sont « arrivés les derniers dans la marche de la civilisation européenne » qu'ils « se sentent appelés à réaliser ce que les autres peuples d'Europe ont préparé par leur développement ultérieur et ce qui est regardé aujourd'hui comme le but final de l'humanité. »² Dans une vision de l'histoire tissée de réminiscences hégéliennes, tout se passe comme si les peuples se passaient le flambeau de la civilisation et de l'émancipation, le dernier à prendre le relais étant aussi celui qui va le plus loin dans cette direction. Mais si les Slaves sont chargés de cette mission historique, c'est aussi parce qu'ils sont ce peuple européen qui a « traversé des siècles d'esclavage, de luttes pénibles et de souffrances. » En effet, étant ceux qui ont le plus longtemps fait l'épreuve de l'oppression étrangère, ils se voient chargés par l'histoire d'être la première nation qui s'émancipera sans en opprimer une autre : « ils ont trop profondément abhorré le joug étranger pour vouloir jamais imposer le leur à une race étrangère. » En somme, les Slaves sont destinés à mettre en pratique la vision politique qui est celle de

1. Ainsi après son arrivée à Prague, Bakounine avait « presque oublié toutes les sympathies démocratiques qui [le] liaient à l'Europe Occidentale » (*Ibid.*, p. 95) et au plus fort d'une campagne slavophobe dans les pays allemands, à l'automne 1848, il a dû se retenir pour ne pas battre « un petit mendiant allemand [lui] ayant demandé [...] l'aumône » (*Ibid.*, p. 132), scène qui semble annoncer l'épisode de Jean Valjean et du petit Savoyard.

2. *Principes fondamentaux de la nouvelle politique slave*, p. 1 (cette partie du manuscrit, écrite en français de la main de Bakounine, n'est pas toujours d'un français irréprochable).

Bakounine lui-même, puisque « la liberté et l'amour de la liberté des autres est à leurs yeux la première condition de leur propre liberté. »

L'engagement dans la cause slave est ainsi l'occasion pour Bakounine de joindre dans la pratique les deux composantes de sa formation théorique : la philosophie de l'émancipation mutuelle tirée de Fichte et une esquisse de philosophie de l'histoire qui emprunte son schème directeur à Hegel. Dans ce contexte théorique, les Slaves ont un statut historique qui est voisin de celui des classes sociales paupérisées au sein de la société occidentale, ce qu'explique clairement un projet d'article au journal allemand *Die Reform*, qu'on date de septembre 1848 :

« Du fait que jusqu'à maintenant, ils ont été en Europe la race la plus opprimée, du fait qu'avec leur libération toute la situation politique actuelle basée sur les privilèges et le despotisme va se transformer de fond en comble puisqu'elle reposait essentiellement, pourrait-on dire, sur leur oppression, ne serait-ce que pour ces raisons, ils ne peuvent qu'évoluer dans l'intérêt de la démocratie. Les peuples et les classes opprimés ont de toute temps été les plus ardents défenseurs des droits consentis globalement et communément à l'humanité. »

En cela, Bakounine n'est pas loin de soutenir à propos des Slaves ce que Marx attribue au prolétariat depuis l'*Introduction à la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Dans ce texte du début de l'année 1844¹, Marx reconnaissait dans le prolétariat « la dissolution de la société réalisée dans un état social particulier », une dissolution qui annonçait celle « de l'ordre antérieur du monde ». Marx avait alors en vue la revendication d'une abolition de la propriété privée, qui consistait pour le prolétariat à « élever en principe de la société ce que la société a posé en principe pour lui »². Si chez le Marx de 1844 comme chez le Bakounine de 1848, c'est dans la fraction la plus opprimée de la population que résident à la fois les conditions de destruction de l'ancien monde et les conditions d'émergence du monde futur³, un écart théorique majeur subsiste cependant entre les deux auteurs. A l'insistance du premier sur l'existence du prolétariat comme condition dialectique d'une dissolution de l'état de choses présent (ce pour quoi le prolétariat est qualifié de « résultat négatif de la société »), c'est-à-dire comme condition négative qui porte en elle les germes de la société future, le second ajoute en effet une dimension indéniablement organique, vitaliste et romantique, qui consiste à faire de la « populace » à l'intérieur des nations occidentales et des Slaves parmi les peuples d'Europe un ferment de régénération des sociétés. D'où son insistance sur la jeunesse et la fraîcheur des Slaves, « au point de vue politique [...] de vrais enfants », mais des enfants dotés d'« incomparablement plus d'intelligence innée et d'énergie que [...] les Allemands. »⁴ Malgré les réticences que Bakounine n'a cessé d'opposer au messianisme polonais, on peut se demander si cette figure du peuple victime rédemptrice n'en est

1. Bakounine ne connaissait pas ce texte, qui ne fut publié qu'en 1927. Au mieux, il a pu entendre Marx développer ces vues lors de leur séjour commun à Paris en 1844, mais il s'agit bien plus certainement d'une convergence de vues fortuite portée par l'air du temps.

2. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*, édition citée, p. 211 (Marx souligne).

3. 1848 marque d'ailleurs l'abandon par Marx de cette idée : à partir des événements français, le théoricien allemand en vient en effet à s'interroger sur la maturité politique de la classe ouvrière.

4. *Confession*, édition citée, p. 94-95.

pas une réminiscence, les Slaves jouant le rôle de Christ des nationalités et le bas peuple celui de Christ de la société.

Ces considérations romantiques poussent Bakounine à opposer, à l'unité mécanique imposée par les Etats et les Empires qui enferment les Slaves (l'Autriche est ainsi qualifiée de « prison des peuples »), l'unité politique vitale, vivante et naturelle que sont appelées à constituer les populations slaves. C'est pourquoi en juin 1848, il estime que la « nouvelle politique de la race slave ne sera [...] pas une politique d'Etats mais une politique de nations, une politique de peuples libres et indépendants. » De telles déclarations anticipent d'une manière frappante sur celles qui accompagneront l'engagement de Bakounine en faveur d'un soulèvement français au cours de la guerre franco-allemande de 1870¹, mais avec deux différences décisives. En premier lieu, en 1870, le soulèvement que réclamera Bakounine sera radicalement « non politique », le politique étant alors définitivement identifié à l'étatique. En second lieu, alors que les textes de 1848, on va le voir, prônent l'unité nationale slave et sont hantés, pour des raisons historiques évidentes, par le spectre de la division, les textes de 1870-71 n'hésiteront pas à prôner la division comme ferment de cette même vitalité qui était accordée vingt ans plus tôt aux Slaves. C'est qu'entre les deux, Bakounine aura rejeté dans son principe même toute émancipation qui passerait par l'instauration d'une autorité centralisée, et d'autre part que la conflictualité sociale aura chez lui pris définitivement le pas sur la conflictualité nationale.

Qu'en 1848, tel n'est pas le cas, le projet politique exposé dans les *Principes de la nouvelle politique slave* et repris dans la *Confession* en est la meilleure preuve. En s'engageant sur le terrain des nationalités en tant que démocrate révolutionnaire, Bakounine est confronté, dès le congrès de Prague, aux dissensions qui s'élèvent entre les nationalités slaves elles-mêmes. Les *Principes* s'en font l'écho, qui rappellent que le sort des Slaves en 1848 provient en grande partie de leur désunion : certains ont cherché leur salut isolément, d'autres se sont lancés dans des guerres fratricides, d'autres enfin ont servi d'instruments de répression contre leurs propres frères. Ce constat est repris par la *Confession* qui mentionne crûment que lors du congrès de Prague, « chacun tirait à soi et tous cherchaient à faire des autres leur marche-pied pour s'élever eux-mêmes »², raison pour laquelle le congrès « fut, comme tous les autres congrès et assemblées politiques de l'époque, vide d'idées et absurde » et s'est « terminé dans le néant. »³

La *Confession* insiste en particulier sur « les prétentions des politiciens tchèques ». Bakounine a déjà montré comment le projet de tenir à Prague un congrès slave qui revendiquerait le droit des nationalités slaves de l'empire d'Autriche a été accueilli favorablement par la cour exilée à Innsbruck, qui y voit un contrepoids possible au nationalisme hongrois. Dans le passage de la *Confession* qu'il consacre aux Tchèques, Bakounine montre qu'il y a une convergence de vues entre

1. Voir *Lettre à un Français* et *infra*, ch. 9.

2. *Confession*, édition citée, p. 100.

3. *Ibid.*, respectivement p. 94 et p. 100.

la bourgeoisie tchèque, telle qu'elle est représentée au congrès de Prague, et le pouvoir royal autrichien. Entrant en contact directement avec ce dernier, et refusant de reconnaître le gouvernement constitutionnel de Vienne, les patriotes tchèques se font promettre par Innsbruck le transfert de la capitale de l'empire à Prague et la transformation d'une monarchie à dominante austro-hongroise en empire à dominante slave. Qui plus est, si l'on suit Bakounine, les Tchèques n'auraient pas seulement cherché à faire reconnaître la prédominance des Slaves au sein de l'empire d'Autriche, mais aussi à imposer la prééminence de l'élément tchèque parmi les Slaves¹. Pour Bakounine, cette attitude est caractéristique d'un parti qui est à la fois trompeur et trompé : trompeur parce qu'il mène, pour ainsi dire dans le dos de la révolution, des négociations semi-officielles avec le pouvoir royal, trompé parce que ce pouvoir aux abois est prêt à promettre n'importe quoi pour restaurer sa puissance et ne tiendra évidemment aucune de ses promesses. L'exposé de ces prétentions lors du congrès de Prague suscite des réactions très vives de la part des autres nationalités, dont les chefs affichent immédiatement des exigences opposées².

Ces divisions multiples n'expliquent pas seulement l'insistance du texte des *Principes de la nouvelle politique slave* sur l'abîme dans lequel la désunion a jeté les peuples slaves. Elle commande aussi un plan à court terme que Bakounine qualifie explicitement de dictatorial, et un projet politique de plus grande envergure qui, tout en admettant une certaine décentralisation au plan administratif, exige un pouvoir central fort. Cette mention positive de la dictature n'a pas manqué de gêner les commentateurs de Bakounine qui le lisent en fonction de sa dernière période anarchiste et cherchent à montrer, parfois contre Bakounine lui-même, la cohérence de ses positions politiques d'un bout à l'autre de sa carrière révolutionnaire. C'est par exemple le cas de Max Nettlau qui, dans ses notes à la *Confession*, s'échine péniblement à montrer que la dictature voulue par Bakounine est une simple mesure technique destinée à disparaître dès lors qu'elle aura joué son rôle.

Certes, il est avéré que Bakounine avait cette conception de la dictature comme institution provisoire : la *Confession* dit de cette dictature républicaine qu'elle « doit tendre à rendre superflue sa propre existence, car elle n'aurait d'autre but que la liberté, l'indépendance et la progressive maturité du peuple. » Mais en cela, Bakounine n'a rien d'original, bien qu'il oppose la dictature qu'il appelle de ses vœux à la dictature monarchique qui tend à l'auto-conservation : tous les textes politiques qui portent sur la dictature mentionnent son caractère temporaire de régime d'exception destiné à disparaître dès lors que la tâche pour laquelle il a été instauré aura été accomplie³. Il n'y a donc là aucune spécificité de la dictature voulue par Bakounine en 1848 qui lui conférerait un caractère plus acceptable ou plus anarchiquement correct. Ce que les commentateurs ne soulignent pas en revanche, c'est la résurgence du thème de la dictature, qui

1. *Confession*, p. 98-100.

2. Sur l'histoire de la question des nationalités en Europe centrale, voir Bernard Michel, *Nations et nationalismes en Europe centrale*, Paris, Aubier, 1995.

3. Ce point est souligné par Carl Schmitt, *La dictature*, Paris, Editions du Seuil, 1992, p. 25.

sera au cœur de la rupture entre Bakounine et Netchaïev en 1870. S'il faut chercher une originalité bakouninienne à ce thème, c'est davantage vers la grande lettre de rupture adressée en juin 1870 à Netchaïev qu'il faut se tourner¹.

La Confession nous renseigne sur les autres motivations de ces projets de dictature. D'une part, en raison de ses expériences parisienne et allemande, Bakounine explique qu'il en est venu à mépriser la forme parlementaire de république et tout « ce soi-disant équilibre des pouvoirs où toutes les forces agissantes se trouvent si astucieusement contre-balancées qu'aucune d'entre elles ne peut agir, en un mot tout ce catéchisme politique cauteleux, borné et versatile des libéraux occidentaux. » D'autre part, plus particulièrement dans les pays slaves, un parlement consisterait au mieux en une alliance entre la noblesse et la bourgeoisie commerçante, de sorte que « le peuple [...] resterait privé de représentants et serait opprimé, outragé par cette même noblesse qui l'opprime à l'heure actuelle. »² Le choix d'opter pour la dictature résulte donc d'une rencontre entre les aspirations démocratiques de Bakounine et l'absence de maturité politique des pays slaves. Cela conduit à relativiser le peu de conscience que Bakounine avait, en 1848, des obstacles qui s'opposaient à ses projets. En revanche, la *Confession* récuse toute ambition personnelle derrière ce plan, Bakounine considérant qu'il ne possède « ni les qualités brillantes, ni cette violence dans le vice qui engendrent les politiciens remarquables ou les grands criminels politiques »³, ce que ne démentira jamais le reste de son parcours révolutionnaire.

Enfin, dans la *Confession*, Bakounine définit avec une assez grande précision le contenu des mesures que doit prendre cette dictature. Celle-ci serait « un pouvoir [...] exclusivement préoccupé de l'élévation et de l'instruction de la masse; un pouvoir libre dans sa tendance et dans son esprit, mais sans formes parlementaires ; imprimant des livres de contenu libre, mais sans liberté de la presse ; un pouvoir entouré de partisans, éclairé de leurs conseils, raffermi par leur libre collaboration, mais qui ne soit limité par rien ni par personne. »⁴ La dégénérescence inévitable d'un tel régime vers l'auto-conservation ne semble pas lui effleurer l'esprit. En revanche, Bakounine avoue ignorer ce qui devrait succéder à la dictature, ni quelle personne devrait occuper la place de dictateur, car c'est là chose imprévisible à laquelle l'histoire se charge de répondre. C'est à l'occasion de cet aveu que le révolutionnaire russe reprend un thème que la conclusion de l'article de 1842 n'avait fait que suggérer : celui de la dimension avant tout destructrice de la révolution. Bakounine estime en effet que la mission des révolutionnaires « est de détruire et non pas de construire ; ce sont d'autres hommes qui construiront, meilleurs que nous, plus intelligents et plus frais. » Cette idée repose sur la conviction qu'un mouvement révolutionnaire doit « [susciter] des hommes plus vigoureux, plus jeunes, qui [s'emparent] de la révolution pour la conduire au but. »⁵

1. Cf. *infra* ch. 10. Max Nettlau ne pouvait cependant repérer cette permanence, puisque les lettres de Bakounine à Netchaïev n'ont été publiées qu'après sa mort.

2. *Confession*, édition citée, p. 122-123.

3. *Ibid.*, p. 124.

4. *Ibid.*, p. 123.

5. *Ibid.*, p. 126.

Toutefois, même si ce qui doit succéder à la dictature n'est pas clair dans l'esprit de Bakounine, plusieurs éléments de réponse se trouvent dans le texte des *Principes de la nouvelle politique slave*, dont les deux dernières parties contiennent un projet politique de plus grande envergure que ce plan dictatorial. Ce projet confirme le sentiment d'anachronisme que l'on peut avoir à la lecture des commentaires qui cherchent de l'anarchisme dans les textes composés par Bakounine à cette époque. Le texte prévoit en effet dans la deuxième partie, parallèlement à l'indépendance de tous les peuples slaves, leur commune soumission à un concile slave qui serait chargé de régler leurs différends et aurait seul le droit de déclarer la guerre ou de s'allier à une puissance étrangère, bien que soit affirmé parallèlement le devoir pour tout peuple slave de prendre la défense d'un autre peuple slave attaqué. On entend aisément derrière cette véritable ébauche de constitution fédérale l'écho des dissensions nationales apparues au congrès de Prague, dissensions que cette ébauche vise à maîtriser en déclarant que toute tentative hégémonique d'un peuple slave envers l'un de ses peuples frères est un crime contre tous (ce qui vise d'une manière transparente les Tchèques), ou encore en empêchant une nationalité de faire la guerre de son propre chef à une puissance étrangère (ce qui vise les Croates, dont le chef militaire, le *ban* Jelacic, s'apprête en 1848 à affronter les Hongrois aux côtés des troupes autrichiennes)¹.

Cette centralisation politique, qui vise à neutraliser les aspirations nationales divergentes, contraste avec les principes édictés pour la constitution intérieure de chacun des peuples slaves. Basée sur les trois principes révolutionnaires de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, chaque constitution est censée bannir les privilèges, mais aussi comporter un versant social en ce sens que « chacun doit avoir la part dans la propriété nationale et dans le bien-être de tous. » Enfin, le texte de Bakounine définit une citoyenneté slave distincte de la nationalité, chaque résident slave ayant le statut de citoyen dans le pays slave où il se trouve.

Même si l'on passe outre les obstacles qui s'opposent à la mise en application de ce programme, il apparaît que ce dernier souffre de bien des insuffisances, dont la moindre n'est pas l'absence de prise en compte de l'intrication des nationalités dans l'empire d'Autriche : quel serait le statut des populations germaniques et hongroises présentes en terre slave ? Inversement, que faire des Slaves présents en pays germanique ou magyar ? Sauf à prôner leur expulsion, ce que Bakounine ne fait jamais, il est inévitable qu'entrent en conflit la prise en compte du sentiment national slave et la réalisation des aspirations démocratiques. Ces limites, qui sont celles du nationalisme démocratique, il n'est pas impossible que Bakounine lui-même en fût conscient sur un autre plan. C'est ce qui ressort, on le verra, de l'*Appel aux Slaves* rédigé à l'automne 1848. Mais avant d'étudier pour lui-même cet *Appel* et ses versions successives, il est important de signaler que la ligne défendue par Bakounine au congrès slave ne fut pas, loin s'en faut, la ligne majoritaire, dans la mesure où les divisions nationales prirent le pas sur les projets de panslavisme

1. C'est du reste ce que confirme la *Confession*, édition citée, p. 106, qui parle de décentralisation administrative et de centralisation politique.

démocratique. Cependant, outre que cette prise de position permet alors à Bakounine d'entrer en relation avec des démocrates tchèques et de nourrir des projets d'insurrection, elle a sans doute contribué à rapprocher le congrès, comme le souligne la *Confession*, « d'un esprit panslave et plus libéral – je ne dirais pas démocratique » et à faire en sorte qu'il cesse « de servir les vues particulières du gouvernement autrichien. »¹

Quant au congrès lui-même, il prend fin inopinément en raison de l'insurrection déclenchée par les étudiants et la classe ouvrière de Prague, sans lien direct avec le congrès². Ayant appris la veille le prochain déclenchement de cette insurrection, Bakounine s'efforce « de faire comprendre aux étudiants la nécessité de renoncer à cette entreprise impossible et de ne pas offrir à l'armée autrichienne l'occasion d'une si facile victoire. » Les prévisions de Bakounine s'avèrent malheureusement exactes, puisque le soulèvement est écrasé par les troupes du général autrichien Windischgrätz lequel, rendu furieux par la mort accidentelle de sa femme, tuée par une balle perdue, n'hésite pas à bombarder la ville. Ces réticences initiales n'empêchent pas Bakounine de participer activement à l'insurrection, comme « une espèce d'invité » d'abord, puis tentant d'impulser des mesures énergiques³.

2.3. L'Appel aux Slaves et ses rédactions successives : une analyse en situation

C'est au cours des mois d'octobre et de novembre 1848, alors qu'il a été contraint de se replier successivement sur Berlin, Breslau, Dresde puis la petite principauté d'Anhalt-Köthen, que Bakounine rédige son *Appel aux Slaves*. Celui-ci vient clore une période particulièrement difficile pour le révolutionnaire russe : l'échec relatif du congrès de Prague, l'utilisation du nationalisme slave par la Réaction, le renouvellement des accusations d'espionnage et la multiplication des signes de reflux révolutionnaire rendent l'avenir sombre. C'est seulement convaincu par son vieil ami Müller-Strübing que Bakounine se décide à lancer son *Appel aux Slaves* dont la rédaction, pénible, l'occupe tout un mois⁴.

Les différentes versions de l'*Appel* qui nous sont parvenues nous montrent un Bakounine multipliant les ébauches, retravaillant sans cesse son texte jusqu'au remaniement final décidé de commun accord avec le traducteur et commanditaire. De cette série fort instructive de transformations, la version finale de l'*Appel*, celle qui sera publiée sous forme de brochure en

1. *Confession*, édition citée, p. 129.

2. Sur les événements de 1848-49 en Bohême, on consultera l'ouvrage de Jörg K. Hoensch, *Histoire de la Bohême*, Paris, Payot, 1995, p. 347-354, et celui de Josef Maeck et Robert Mandron, *Histoire de la Bohême – Des origines à 1918*, Paris, Fayard, 1984, p. 308-313.

3. *Ibid.*, p. 130. Ces mesures étaient les suivantes : « déposer le gouvernement de l'Hôtel de Ville, engagé dans des pourparlers secrets avec le prince Windischgrätz, et [...] le remplacer par un comité militaire muni de pouvoirs dictatoriaux. » Dans ce dernier cas, on peut admettre que la dictature désirée fût une simple mesure technique.

4. Sur les difficultés de rédaction de l'*Appel*, voir la *Confession*, édition citée, p. 140.

Allemagne en décembre et retraduite dans le journal français *La Réforme* en janvier 1849, rend imparfaitement compte. Il faudrait en effet distinguer trois textes ou séries de textes :

- les treize ébauches et variantes, en français, de la première mouture de l'*Appel*, qui contiennent un certain nombre d'éléments inédits ailleurs ;
- l'*Appel aux peuples slaves par un patriote russe*, manuscrit incomplet de seize pages rédigé en français, dont les ébauches permettent de deviner les parties manquantes ;
- l'*Appel aux Slaves par un patriote russe* [*Anruf an die Slaven von einem russischen Patrioten*], traduction allemande du précédent, remaniée et amputée de plusieurs passages par son traducteur Müller-Strübing avec l'accord de Bakounine.

Ces difficultés de rédaction sont intéressantes. D'abord pour comprendre le rapport de Bakounine à l'écriture : contrairement à tant d'autres écrits qui accompagneront son itinéraire, l'*Appel* apparaît comme un texte qui a fait l'objet d'une assez longue maturation et qui n'a pas été composé à la diable entre deux conspirations. Ensuite pour comprendre la nature de ce texte : bien qu'il soit l'aboutissement d'une longue phase de maturation, l'*Appel* est l'antithèse d'un texte théorique. Même s'il s'appuie sur une analyse précise du contexte politique, l'*Appel* ne vaut que par la publicité qu'il reçoit, et celle-ci commande à son tour des louvoiements, des repentirs, des ajustements tactiques dont témoignent à rebours les ébauches et variantes ainsi que la première version française. Plus qu'une analyse, l'*Appel aux Slaves* est un acte ; par conséquent, l'effet que Bakounine entend produire à travers lui est tout aussi important que ce qu'il pense réellement de la situation politique européenne à l'automne 1848 et du rôle que les Slaves peuvent y jouer.

Cette dimension performative se retrouve dans le geste qui ouvre la version finale de l'*Appel*. Ce geste initial est un tracé de frontière : le monde est divisé en deux camps entre lesquels il s'agit de se prononcer, celui de la Révolution et celui de la Réaction :

« Il s'agit de se déclarer ouvertement, ou pour le vieux monde en ruine, afin de le soutenir encore un moment, ou pour le monde nouveau, dont la lumière a pénétré jusqu'à vous, et qui appartient aux générations et aux siècles à venir. [...] Le monde est partagé en deux camps. Ici la révolution, là la contre-révolution, voilà les solutions, frères, il faut que chacun choisisse son camp, vous comme nous. »¹

Cette déclaration inaugurale consiste en fait à mettre en pratique ce que l'article de 1842 exprimait encore en langage hégélien. On se rappelle en effet que *La Réaction en Allemagne* dressait l'opposition cosmique de l'ancien monde et du nouveau, chacun de ces deux mondes étant soutenu par un principe propre. Cette opposition cosmique servait de support à une opposition historique entre Réaction et Révolution, et cette dernière opposition constituait elle-même une articulation avec le domaine politique au sein duquel des partis entraient en contradiction. Ces derniers n'étaient des partis (positif et négatif) qu'en tant qu'ils étaient pénétrés par le principe du

1. *Appel aux Slaves*, p. 4 (la pagination indiquée est celle de l'édition allemande originale).

monde dont ils se réclamaient. Mais on se souvient également que la difficulté de ce texte consistait dans l'absence de corrélat objectif à ce parti du négatif que décrivait Bakounine : si un certain nombre de personnes, et peut-être même l'esprit du temps, conspiraient à la destruction du monde ancien, cela ne signifiait pas pour autant que ces personnes fussent constituées en parti.

A cet égard, l'*Appel aux Slaves* apparaît comme la tentative pratique de prolonger l'opposition cosmique et historique entre Révolution et Réaction en opposition politique. Au demeurant, Bakounine maintient en 1848 ce qu'il soutenait déjà en 1842, à savoir l'impossibilité d'emprunter une voie médiane entre ces deux options historiques : tout comme la position du Juste Milieu dans *La Réaction en Allemagne*, le choix de la voie diplomatique (celui des politiciens tchèques) se résume de fait à un choix de la Réaction :

« Il n'y a point de route au milieu. Ceux qui en montrent une et qui la recommandent, ceux-là sont ou trompés, ou trompeurs.

Trompés s'ils ajoutent foi à ce mensonge que l'on peut se glisser le plus sûrement jusqu'au but en accordant quelque petite chose à chacun des grands partis en lutte afin de les adoucir tous deux et d'empêcher ainsi l'explosion de la bataille inévitable, nécessaire.

Trompeurs s'ils cherchent à vous persuader que, selon l'art des diplomates, vous devez vous tenir neutre quelque temps, et vous ranger ensuite du côté du plus fort, afin de faire heureusement vos propres affaires, grâce à son secours.

Frères, méfiez-vous de l'art diplomatique. C'est lui qui a précipité la Pologne vers sa perte, le même sort vous serait réservé. »¹

Mais on le voit, ce tracé est tout autant un déplacement de frontière : Bakounine n'ignore pas qu'à l'automne 1848, tout particulièrement en Autriche, les lignes de conflictualité sont multiples et ne recourent pas cette opposition à la fois cosmique et politique entre l'ancien monde et le nouveau, entre Réaction et Révolution. Si démocrates et socialistes identifient bien leur cause à celle de la Révolution, ce n'est pas le cas, loin s'en faut, de tous les nationalistes slaves. Dans ce contexte, Bakounine cherche à imposer une lecture engagée de l'histoire immédiate, dans laquelle tout choix politique se résume en dernier ressort à opter pour la Réaction ou pour la Révolution.

Plus intéressant encore, le refus de la voie médiane est aussi refus de la médiation externe : c'est le sens de l'attaque contre la diplomatie, attaque qui prolonge celle contre la politique d'Etats dans les *Principes fondamentaux de la nouvelle politique slave* et contre toute tentative de conciliation entre les termes de l'opposition dans *La Réaction en Allemagne*. On tient peut-être là le germe de l'anarchisme futur de Bakounine, puisque ce n'est pas tel ou tel Etat qui se trouve attaqué, mais l'Etat comme principe de gouvernement en tant que tel. La *Confession* semble aussi aller dans ce sens, qui affirme que « la loi fondamentale de tout gouvernement est le principe de conservation ; toutes les lois morales sont soumises à ce principe et l'histoire ne connaît pas encore d'exemple

1. *Ibid.*

d'Etat ayant tenu, sans y être forcé, les promesses accordées dans un moment critique. »¹ Quoi qu'il en soit, il ne s'agit là que d'une ébauche : comme le démontrent les projets politiques nourris à l'époque par Bakounine, c'est davantage la forme impériale qu'il a revêtue que l'Etat en tant que tel qu'attaquent les textes de 1848-49. La possibilité d'un Etat réellement démocratique n'est pas encore exclue dans son principe même et c'est aux empires que s'en prend Bakounine.

Dans sa tentative pour reconfigurer les oppositions politiques existantes, de les simplifier en une grande opposition entre Réaction et Révolution, qui est aussi une tentative pour transformer la cause nationale slave en cause révolutionnaire, Bakounine en vient en effet à désigner l'ennemi public, entendu comme ennemi des peuples : que ce soit dans *l'Appel*, dans *Ma Défense* ou dans la *Confession*, Bakounine ne cesse de le répéter, le but négatif qu'il poursuit à cette époque n'est rien d'autre que la destruction complète de l'empire d'Autriche, symbole vivant de l'oppression dans toutes ses acceptions (politique, sociale et nationale). Ce qui est attaqué à travers l'Autriche, c'est le principe même de la domination impériale, ce qui permet à Bakounine de mettre en garde les Slaves contre toute tentation de chercher leur salut du côté de Moscou, en somme de jouer diplomatiquement un empire contre un autre².

En s'attaquant ainsi à ceux qui cherchent le salut des Slaves dans la diplomatie, à ceux qui empruntent une voie médiane et médiatrice, Bakounine vise d'une manière transparente les politiciens tchèques, dont on a vu qu'ils cherchaient à négocier séparément avec Innsbruck dans et sur le dos des Hongrois et des révolutionnaires viennois. On va voir cependant que cette attaque, dans le projet initial de Bakounine, devait englober la bourgeoisie.

Pour le comprendre, il importe non seulement de prendre en compte la première version de *l'Appel* et ses ébauches, mais aussi de sortir de ce simple tableau de la situation politique européenne où Bakounine essaie d'imposer le clivage politique qui lui semble le plus pertinent. Toute une partie de *l'Appel*, quelle que soit la version considérée, consiste en une description du flux et du reflux révolutionnaire. Dans le flux révolutionnaire, qui depuis février 1848, a tout emporté sur son passage, Bakounine place le congrès de Prague qu'il présente sous le jour le plus favorable en mettant en avant ses propres propositions. Quant au reflux, la dissolution du congrès slave en fut l'une des premières manifestations. Ce mouvement de flux et de reflux, d'expansion et de contraction de la révolution, est ramené par le texte allemand de *l'Appel* à l'action de l'Esprit dans la philosophie de l'histoire de Hegel. Lorsqu'il appelle les Slaves à se laisser porter par le flux de la révolution, celle-ci se trouve référée à « l'esprit nouveau, avec sa puissance dissolvante » qui « a pénétré irrévocablement dans l'humanité. » Cet esprit « creuse la société européenne jusque dans ses couches les plus profondes et les plus ténébreuses. »³ Le recours à Hegel, qui est une simple reprise de l'action du négatif telle qu'exposée dans le texte de

1. *Confession*, édition citée, p. 103.

2. Voir l'attaque violente contre la Russie de Nicolas dans *l'Appel*, p. 19-26.

3. *Appel aux Slaves*, p. 27.

1842, vaut ici comme garantie que la révolution n'est pas défaite, mais que, telle une taupe, elle est simplement retournée sous terre pour y poursuivre son travail de sape sur les fondements du monde ancien et ressurgir bientôt au grand jour.

Le reflux révolutionnaire, tel qu'il est décrit dans l'*Appel* définitif, consiste entièrement dans l'instrumentalisation par la Réaction du problème des nationalités contre les révolutions démocratiques de Vienne et de Pest, et Bakounine de rappeler que ce sont des Croates, donc des Slaves, qui ont attaqué la Hongrie au cours de l'été, et pire encore, que ce sont des Tchèques qui ont bombardé Prague sous les ordres de Windischgrätz en juin 1848. En somme, dans la version publiée de l'*Appel*, Bakounine s'en tient à ce qu'il désigne comme la réaction nationale contre la démocratie, ce qui est un singulier rétrécissement de son projet initial.

Les deux versions de l'*Appel* se distinguent d'abord par l'organisation d'ensemble du propos :

- après une brève introduction qui impose le clivage entre Réaction et Révolution comme opposition dominante du temps présent, la version publiée de l'*Appel* décrit, sous l'angle exclusif de la question slave, le flux et le reflux de la révolution au cours de l'année 1848, puis met en garde contre la tentation de lier le destin des Slaves à un empire (qu'il soit autrichien ou russe), et enfin, ayant insisté sur la nécessité d'épouser la cause de la révolution, appelle les Slaves à tendre la main aux Allemands et aux Hongrois ;
- la première version de l'*Appel* semble simplement inverser le mouvement, commençant par décrire l'expansion puis la contraction du flux révolutionnaire sous l'angle de la question slave avant de dresser le tableau d'une Europe partagée entre Réaction et Révolution ; mais au lieu de poursuivre sur l'Autriche et la Russie comme le fera la version publiée, la dernière partie de cette première mouture se lance dans une analyse inédite de la révolution de 1848 qui met davantage l'accent sur la question sociale.

C'est pour l'essentiel dans cette prise en compte de la question sociale que réside l'originalité de l'*Appel aux peuples slaves*. Bakounine y montre comment la révolution a d'emblée eu une double orientation : l'une dirigée vers l'émancipation intérieure des peuples (question sociale) et l'autre vers leur émancipation extérieure (question des nationalités). On s'attendrait à lire Bakounine examiner successivement ces deux orientations, mais il s'emploie à les articuler. Il s'agit en effet de comprendre comment la réaction a profité de cette double dimension de la révolution pour la diviser. Question sociale et question nationale peuvent être utilisées chacune de deux manières distinctes par la Réaction. D'une première manière en instrumentalisant ce que ces deux questions pouvaient avoir d'antinomique : il s'agit alors de briser une tentative nationale en suscitant des divisions à l'intérieur de la nation entre différentes catégories sociales (comme ce fut

le cas en Pologne)¹, ou d'utiliser les haines nationales pour réprimer une révolution sociale et démocratique (comme ce fut le cas avec l'utilisation des Slaves à Vienne). D'une seconde manière en mobilisant le potentiel de division que recèle chacune de ces deux questions : la haine commune des peuples contre l'empire d'Autriche a ainsi pu être retournée en haine des peuples d'Autriche les uns contre les autres (les Croates contre les Hongrois), et la revendication démocratique commune au prolétariat et à une partie de la bourgeoisie a pu être mise au second plan par les divisions qui ont surgi entre ces deux classes sur la question sociale.

Il peut paraître surprenant, même de la part d'un auteur dont le socialisme n'est encore « que d'instinct », de mettre sur un même plan les différends nationaux et les conflits de classes et de sembler considérer que les uns comme les autres doivent faire l'objet d'un accord entre les parties². C'est pourtant à première vue la voie que poursuit Bakounine dans la version primitive de son *Appel*, ce qui signifie que les différends sociaux et nationaux sont en droit subordonnés à l'impératif d'en finir avec le despotisme. Il semble ainsi que le déplacement de la frontière entre ami et ennemi opéré au début de l'*Appel*, déplacement qui aboutit à cibler l'empire d'Autriche comme ennemi des peuples, se traduise par une dépolitisation des conflits entre nations et entre classes.

Mais au moment où écrit Bakounine, une telle position est devenue intenable, et le révolutionnaire russe en prend acte dans son texte : à la fin de l'année 1848, il est désormais clair que la bourgeoisie a choisi son camp, celui de la Réaction. La première version de l'*Appel* reste assez discrète sur cette question, qui finira par disparaître dans la version publiée, se contentant de décrire la manière dont la bourgeoisie de Prague a été sensible à une propagande qui lui représentait le peuple en armes comme son ennemi principal et a trahi. En revanche, les ébauches et variantes sont beaucoup plus catégoriques pour affirmer non plus la trahison de la bourgeoisie (qui laisse songer que la bourgeoisie pourrait jouer un rôle révolutionnaire), mais son caractère intrinsèquement réactionnaire, à Prague comme ailleurs : la variante 3 indique ainsi que « le contentement de la bourgeoisie est en raison inverse de la liberté des peuples » et la fin de la variante 8, anticipant sur le soutien de la bourgeoisie française à Louis-Napoléon Bonaparte, suggère qu'il est dans la nature de la bourgeoisie de rechercher la protection des despotes. Dans une ébauche de la *Situation de la Russie* qu'on date de l'hiver 1848-49, Bakounine décrira une Europe dont les peuples « sont empoignés par les forces démoniaques de l'époque, déchirés en partis, fendus en deux, d'un côté le peuple proprement dit, de l'autre la bourgeoisie, devenus à compter de ce moment des ennemis irréconciliables qui n'auront pas de répit tant que l'un n'aura

1. Bakounine semble avoir été marqué par la manière dont l'Autriche entretint et instrumentalisa le mécontentement paysan en Galicie pour briser le soulèvement de 1846, mené par la noblesse polonaise. Il y revient longuement à deux reprises en 1850 dans *Ma Défense*.

2. S'il faut voir une influence de Proudhon sur le Bakounine de cette période, elle est peut-être dans la revendication que « chacun ait part à la propriété nationale », revendication qui permet de ne pas exclure les paysans et maintient une distance avec le communisme.

pas complètement vaincu et maîtrisé l'autre. »¹ En somme, l'Europe de 1848 illustre ce temps de la réflexion qu'annonçait *La Réaction en Allemagne*.

Si au moment de rédiger son *Appel*, les convictions socialistes de Bakounine ne sont peut-être pas solidement assises, l'analyse qu'il fait de la situation est donc claire. Pourtant, en accord avec Müller-Strübing, il estime qu'il ne serait pas opportun de proposer publiquement cette lecture des événements : conscient qu'à terme un affrontement entre bourgeoisie et prolétariat est inévitable, il n'en ressent pas moins la nécessité, en novembre 1848, de ménager temporairement la bourgeoisie, et l'utilisation récurrente du vocabulaire du peuple, si typique de ce siècle de révolutions, entre dans cette logique de maintien d'une unité de façade contre le despotisme : si le peuple inclut à coup sûr les mondes ouvrier et paysan, la question de savoir quelle proportion de la bourgeoisie il englobe reste ouverte².

2.4. Engels et l'*Appel aux Slaves* : entre hétéronomie du politique et slavophobie

La version allemande de l'*Appel* de Bakounine est publiée en décembre et ne tarde pas à recevoir une réponse de l'entourage de Marx à travers un long article d'Engels, *Le panslavisme démocratique*, qui paraît les 15 et 16 février 1849 dans les n° 222 et 223 de la *Nouvelle Gazette Rhénane*. Après avoir rappelé, en guise de *captatio benevolentiae*, que « Bakounine est notre ami »³, Engels s'y livre à une charge violente contre l'*Appel aux Slaves*.

L'article du compagnon de Marx contient deux types de considérations qui sont étroitement mêlées par l'argumentation mais qu'il convient de distinguer avec soin. En premier lieu, toute une partie des attaques qu'il développe consiste à critiquer, d'un point de vue de praticien de la politique, les aspirations chimériques de Bakounine, qui sont aussi les illusions de 1848, et à souligner les obstacles bien réels qui s'opposent à leur réalisation. Mais Engels mobilise aussi une seconde série d'arguments qui tendent tous à affirmer le caractère intrinsèquement contre-révolutionnaire des peuples slaves, à leur refuser *par conséquent* tout avenir national et à indiquer pour eux la domination allemande (et à la rigueur hongroise) comme planche de salut historique. Ces deux séries d'attaques se rencontrent en ceci que c'est précisément la nature contre-révolutionnaire des peuples slaves qui rendraient chimériques les espoirs du « panslavisme démocratique » de Bakounine.

D'un premier point de vue, l'article d'Engels apparaît comme une critique de Bakounine en tant que son *Appel* illustre les illusions lyriques de février 1848. Le texte du révolutionnaire russe

1. *Situation de la Russie*, 1^{ère} esquisse.

2. Sur cette question, voir la contribution de Georges Labica, « Masses, peuple, souveraineté » à l'ouvrage collectif déjà cité *Le peuple – Figures et concepts – Entre identité et souveraineté*, p. 147-154.

3. Il est permis d'en douter : en juillet 1848, la *Nouvelle Gazette Rhénane* a relancé les rumeurs d'espionnage qui couraient à propos de Bakounine en affirmant que George Sand en détenait les preuves. Celle-ci, prévenue par Bakounine, démentit et contraignit le journal à produire des excuses.

est alors présenté comme la version orientale de la phraséologie creuse de Lamartine sur la fraternité entre les peuples. Engels souligne que cette phraséologie nie la réalité en regardant les obstacles qui s'opposent à la fraternisation révolutionnaire des peuples comme de simples obstacles arbitraires (des congrès de despotes et de diplomates), et « face à cette vilaine réalité, la prétendue volonté du peuple avec son impératif catégorique, avec son exigence absolue de "liberté" tout simplement. »¹ Ce qu'attaque en particulier Engels, c'est la forme de la proclamation, qui consiste à décréter sans pour autant amorcer le moindre mouvement tendant à mettre les décrets en application. En somme, les révolutionnaires de février 1848, et Bakounine à leur suite, pensent que l'action politique se résume à une exhortation et qu'il suffit d'énoncer un certain nombre de catégories morales (justice, humanité, liberté, égalité, fraternité, indépendance) pour leur donner un corrélat objectif.

Pour souligner les obstacles qui s'opposent à la réalisation des projets politiques de Bakounine, Engels est amené à développer des considérations géopolitiques qui insistent d'une part sur l'imbrication des populations allemandes et tchèques en Bohême, et d'autre part sur l'impossibilité de réunir les Slaves dans un territoire continu, des populations germaniques et magyares étant intercalées au sud de la Bohême. On va voir un peu plus loin le sort que réservera Bakounine au thème du « coin slave » enfoncé en plein cœur de terres germaniques.

Cette première dimension critique de l'article d'Engels, qui consiste à insister sur le caractère chimérique des espoirs de Bakounine, sera en grande partie validée par le révolutionnaire russe dans la *Confession*, qui l'étendra même à l'ensemble du projet politique qui guidait son action :

« Abstraction faite de l'immensité du crime, Vous allez, Sire, trouver bien dérisoire que seul, sans nom célèbre et sans puissance réelle, je sois ainsi parti en guerre contre Vous, le Grand Tsar d'un Grand Empire ! Aujourd'hui, je me rends nettement compte de toute ma folie ; j'en rirais moi-même si j'en avais le cœur, et certaine fable d'Ivan Andréievitch Krylov me revient involontairement en mémoire... Mais alors, je ne voyais rien, je ne voulais penser à rien et, comme un insensé, je courais à ma perte certaine. Et s'il est un fait qui, dans une certaine mesure, puisse servir d'excuse, je ne dis pas à la perversité, mais à l'absurdité de mon équipée, c'est que je sortais d'un Paris plongé dans l'ivresse, et que j'étais ivre moi-même, que tout le monde, autour de moi, était comme ivre ! »²

« Abstraction faite » de la flagornerie complaisante et de la contrition factice qui s'y étalent, on perçoit dans ce texte le regret sincère du révolutionnaire qui tire le bilan, non de « l'immensité de ses crimes », mais plutôt de ses erreurs. Ce regret reconnaît *a posteriori* le rôle des conditions historiques dans lesquelles s'inscrit nécessairement l'action révolutionnaire, ou pour reprendre un mot d'Etienne Balibar, la nécessaire « hétéronomie de la politique. »³. Le défaut de cette prise en

1. Engels, *Le panslavisme démocratique*, in Marx et Engels, *La Nouvelle Gazette Rhénane*, vol. 3, Paris, Editions Sociales, 1971, p. 64.

2. *Confession*, édition citée, p. 90-91. Krylov est un fabuliste du début du 19^{ème} siècle, aussi célèbre en Russie que peut l'être La Fontaine en France.

3. Etienne Balibar, « Trois concepts de la politique... », article cité.

compte est une lacune d'autant plus tangible dans les textes produits par Bakounine au cours des révolutions de 1848 qu'il ne semble pas avoir les moyens pratiques et théoriques de la dépasser : le fait de s'en tenir à une problématique de l'émancipation tout en prônant la centralisation étatique des Slaves est sans doute ce qui illustre le mieux l'impasse théorique et pratique de l'action du révolutionnaire russe au cours de ces années. Seuls le renoncement à investir politiquement les questions nationales et le passage à une position explicitement anarchiste, vers 1864, passage qui renouera pour une part avec le programme d'action esquissé en 1842, conféreront une cohérence au positionnement de Bakounine.

Parallèlement à toute cette série de considérations, que Bakounine reprendra pour partie à son compte lorsqu'il fera le bilan de son action en Europe centrale, on trouve sous la plume d'Engels une deuxième série d'arguments qui s'articulent autour d'une lecture de l'histoire universelle comme procès de civilisation, lecture qui tend à placer les Slaves dans une position subalterne de *population à civiliser*. Le glissement de l'un à l'autre registre (de la critique des projets chimériques à ce qui sous-tend philosophiquement cette critique) est particulièrement sensible dans la comparaison qu'Engels dresse entre la situation en Europe et celle qui prévaut en Amérique du nord, où les Etats-Unis viennent d'achever la conquête de la Californie sur le Mexique. De cette comparaison, Engels tire en effet trois conclusions qui lui semblent invalider les projets de Bakounine : 1) deux peuples souverains ne fraternisent pas nécessairement, 2) à plus forte raison lorsque leurs « degrés de civilisation » diffèrent et surtout 3) la guerre qui vient de s'achever entre les Etats-Unis et le Mexique a été « menée purement et simplement dans l'intérêt de la civilisation » dans la mesure où elle a permis d'arracher « la splendide Californie [...] aux Mexicains paresseux qui ne savaient qu'en faire. »¹ Revenant à l'Europe et se référant à un article qui a déjà paru à ce sujet dans la *Nouvelle Gazette Rhénane*, Engels affirme alors le caractère intrinsèquement contre-révolutionnaire des peuples slaves et leur absence complète d'avenir autonome².

Il est intéressant de confronter ce deuxième aspect du texte d'Engels avec la position qui avait été la sienne lors de l'insurrection de Prague à l'issue du congrès slave. Dans le n° 18 de la *Nouvelle Gazette Rhénane*, daté du 18 juin 1848, Engels s'attaquait en effet vigoureusement aux Allemands, l'insurrection ayant été écrasée par les troupes du général autrichien Windischgrätz, et il allait jusqu'à remettre en cause la capacité des peuples allemands à faire la révolution : « une nation qui, au cours de tout son passé, a accepté d'être un instrument d'oppression de toutes les autres, doit prouver qu'elle a réellement fait sa révolution. » Pour cela, ajoutait Engels, l'Allemagne devait « proclamer, en même temps que sa propre liberté, celle des peuples qu'elle [a] opprimés jusque-là », faute de quoi elle porterait la responsabilité du renoncement des Tchèques à la cause démocratique et révolutionnaire : « c'est encore nous, Allemands, qui porterons la

1. *Ibid.*, p. 66. Au demeurant, dans *Ma Défense*, Bakounine admettra lui aussi que la conquête de nouveaux territoires par la jeune nation américaine s'est opérée dans l'intérêt de la civilisation.

2. *Ibid.*, p. 67-68.

responsabilité d'avoir mené les Tchèques à leur perte. Ce sont les Allemands qui les ont livrés par trahison à la Russie »¹, laquelle constituera toujours pour Marx et Engels le foyer de la réaction européenne.

La caractéristique attribuée en 1848 aux Allemands (« être l'instrument d'oppression de toutes les autres » nations) se trouve désormais, dans l'article de février 1849, projetée sur les peuples slaves de l'empire d'Autriche. S'appuyant sur un fait que Bakounine mentionnait dans son *Appel*, à savoir que les armées de Windischgrätz qui ont dispersé le Congrès de Prague en juin 1848 étaient slaves, Engels y voit un argument pour soutenir que les Slaves « furent toujours les instruments essentiels des contre-révolutionnaires. Opprimés chez eux, ils furent à l'étranger partout où s'étendait l'influence slave, les oppresseurs de toutes les nations révolutionnaires. »²

S'opposent ainsi terme à terme : d'un côté des peuples révolutionnaires, qui ont leur propre histoire et qui sont destinés à jouer un rôle civilisateur, qui s'identifie avec l'expansion capitaliste ; de l'autre des peuples contre-révolutionnaires, « qui n'ont jamais eu leur propre histoire », sont destinés à être civilisés et dont le mode de production est pré-capitaliste. C'est cette opposition qui fonde chez Engels l'éloge de « la peine prise par les Allemands pour civiliser les Tchèques et les Slovènes à la tête dure, et pour introduire chez eux le commerce, l'industrie, une exploitation agricole rentable et la culture. » Le destin des peuples slaves, dont la longue soumission aux Hongrois et aux Allemands « prouve suffisamment qu'il était plus viable et plus énergique »³, se résume alors à l'alternative suivante : ou bien se livrer au développement du capitalisme sous l'égide de « nations révolutionnaires », ou bien, et Engels convoque ici opportunément le spectre du despotisme oriental, servir de proie à l'expansion turque. Si Bakounine considère les Slaves comme l'équivalent, parmi les nationalités, du prolétariat occidental (en somme comme le peuple des peuples), Engels et Marx les regardent plutôt comme l'équivalent d'un *Lumpenproletariat*, prêt à servir d'instrument à la réaction⁴.

Bakounine n'a jamais lu l'article d'Engels et n'a donc pu rétorquer. Mais la *Défense* de 1850, contient quelques éléments de réponse⁵. A l'alternative posée par Engels (que les Slaves arriment leur destin à celui de l'Allemagne ou soient condamnés à servir de butin pour la Turquie, en somme la germanisation ou la mort), Bakounine opposera d'abord la résistance du sentiment national slave à toute germanisation⁶, puis lui substituera une autre alternative : ou bien la liberté

1. Marx et Engels, *La Nouvelle Gazette Rhénane*, vol. 1, Paris, Editions Sociales, 1963, p. 118-119.

2. Engels, *Le panslavisme démocratique*, édition citée, p. 74 (c'est Engels qui souligne).

3. *Ibid.*, p. 72.

4. Cette idée est suggérée d'une manière convaincante par Benoît Hepner (*Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, édition citée p. 279) qui mentionne l'assimilation par Marx des Slaves à la canaille dans un article de décembre 1848.

5. Sur cet écrit (rédigé en allemand), voir *infra*, le point 3.3. Les pages indiquées sont celles de la seule édition papier dans Vaclav Čejchan, *Bakounin v Čechách*, Prague, 1928, et sauf indications contraires, la traduction est celle de l'IIISG d'Amsterdam.

6. L'Autriche, traditionnellement considérée comme le vecteur de cette germanisation, en est incapable : « sur environ trente-huit millions de sujets que compte la monarchie autrichienne, il y a à peine huit millions d'Allemands, et on voudrait que ces huit millions germanisent les trente autres millions ! » (parmi lesquels « seize millions de Slaves », *Ma Défense*, édition citée, p. 57-58).

pour les peuples slaves, ou bien leur passage sous le joug de la Russie. Précisément parce que les Slaves sont unis dans leur haine nationale des Allemands, ils préféreront toujours confier leur destin à la Russie qu'à l'Allemagne. C'est en ce dernier sens que Bakounine réinterprète alors la crainte des pangermanistes de voir la Bohême constituer un « coin slave » en plein cœur de l'Allemagne en assurant que « le danger deviendra beaucoup plus inquiétant si ce coin se transforme en un coin russe. »¹ Sans en avoir conscience, Bakounine rejoint ainsi les positions défendues par Engels dans son article sur l'insurrection pragoise en faisant du ralliement des Slaves à la Russie le danger principal. La liberté slave apparaît ainsi comme le seul moyen d'échapper à la double impossibilité de leur rattachement à l'Allemagne ou à la Russie. *Ma Défense* ajoutera que cette même liberté slave constitue sans doute le meilleur moyen de faire régresser la germanophobie parmi ces populations : s'il est vrai que « la haine des Allemands [...] ne tombe pas [...] du ciel » et qu'elle est « née de circonstances historiques », elle ne peut être détruite « que par de nouveaux faits historiques. »²

Quel est dès lors, pour Engels, le statut de ceux qui, comme Bakounine, se refusent à l'alternative qu'il pose et tentent malgré tout de combattre pour que les Slaves accèdent à un destin démocratique autonome, ou pour reprendre les formules d'Engels, pour qu'ils commencent une « histoire révolutionnaire universelle » ? Ou bien ces panslavistes démocratiques font preuve de naïveté, ou bien ce sont des nationalistes déguisés en révolutionnaires :

« Et si maintenant quelques démocrates slaves sincères engagent les Slaves d'Autriche à se rallier à la révolution, à considérer la double monarchie autrichienne comme son principal ennemi, et même à prendre le parti des Magyars dans l'intérêt de la révolution, ils font penser à la poule qui, ayant couvé des canards, s'agite avec désespoir au bord de l'étang et les voit soudain s'échapper sur un élément totalement étranger où elle ne peut les suivre.

Ne nous faisons d'ailleurs pas d'illusions ; chez tous les panslavistes, la nationalité, c'est-à-dire la nationalité imaginaire commune à tous les Slaves, passe *avant la révolution*. »³

Engels s'est évidemment trompé en mettant en doute la sincérité des convictions démocratiques de Bakounine. En septembre 1848, soit peu de temps avant la rédaction de l'*Appel*, dans un projet de lettre au journal allemand *Die Reform* écrit en réaction à une lettre du correspondant à Vienne de ce journal accusant les Slaves d'être « les adversaires de la démocratie », Bakounine déclarait sans ambiguïtés :

« La cause de la démocratie, c'est-à-dire celle de la grandeur, du bonheur et de la liberté de toute l'humanité est pour moi tellement prioritaire que si je croyais ne plus avoir le droit d'être un démocrate en tant que Slave et en tant que Russe, j'aurais plutôt cessé d'être un Slave et d'être un Russe. Mais il n'en va pas ainsi. »

1. *Ma Défense*, édition citée p. 79.

2. *Ibid.*, p. 72.

3. Engels, *Le panslavisme démocratique*, édition citée, p. 81 (c'est Engels qui souligne). On trouvera la même idée chez Bakounine dans *Ma Défense*, mais à propos du *sentiment national slave*, et non à propos de ses développements politiques. Voir *infra* le point 3.3.

Même si Engels ne pouvait avoir connaissance de cette lettre restée à l'état de projet, rien dans l'*Appel* de Bakounine ne pouvait lui faire supposer que celui-ci subordonnait la cause de la démocratie à celle du nationalisme slave, puisque c'était au contraire en tant que démocrate qu'il prétendait s'inscrire dans la cause slave. En outre, un bon quart de l'*Appel* consiste dans une mise en garde adressée aux Slaves contre toute tentation de chercher leur salut dans une alliance avec la Russie, mise en garde que Bakounine réitérera au printemps 1849 lorsque les troupes russes viendront au secours de l'Autriche pour écraser la révolution hongroise¹.

Mais l'essentiel n'est sans doute pas de vérifier la sincérité de Bakounine, et le caractère abusif des accusations lancées par Engels. Dans la suite de l'article sur *Le panslavisme révolutionnaire*, on peut lire l'esquisse d'un différend profond entre Bakounine et Engels (et par extension entre Bakounine et Marx²). Ce différend repose d'une part sur l'attitude pratique qui découle chez Engels de la reconnaissance de la nécessité en histoire, et d'autre part sur une conception de l'action politique qui confère à l'Etat centralisé un statut de médiation.

Si la situation historique des Slaves interdit même qu'on s'adresse à eux pour tenter de les convertir à la cause révolutionnaire, ce qui est en revanche dangereusement légitimé par Engels dans son article, c'est non pas une guerre de classes, mais une « guerre des peuples révolutionnaires contre les contre-révolutionnaires. »³ La fin de l'article pour la *Nouvelle Gazette Rhénane* menace ainsi les Slaves « de la guerre révolutionnaire la plus sanglante que mènera contre eux l'Occident tout entier. »⁴ A l'*Appel aux Slaves* de Bakounine répond ainsi, sous la plume d'Engels, un « appel à l'Occident révolutionnaire » auquel on ne peut certes reprocher son recours excessif à quelque « impératif catégorique » : dans cet appel, qui prône la « guerre d'extermination » et le « terrorisme aveugle », Engels affirme qu'on ne peut « sauvegarder la révolution qu'au moyen du terrorisme le plus résolu contre ces peuples slaves. »⁵ Dépassant par avance les déclarations de la *Confession*, qui feront de la haine des Allemands la passion commune des Slaves, Engels lance que « la haine des Russes fut et est encore, chez les Allemands, la première passion révolutionnaire. »⁶

Par-delà le caractère outré de cette tirade, toute la différence tient ici au fait que Bakounine ne fait pas de cette passion nationale, chez les Slaves, une passion révolutionnaire, mais exprime au contraire la tension entre nationalisme et démocratie par le projet politique de subvertir le

1. Il s'agit du texte diffusé à Dresde en mars 1849 et connu sous le titre d'*Appel aux Tchèques*.

2. Il ne fait guère de doute que Marx partageait le point de vue développé par Engels dans cet article. Il suffit pour s'en convaincre de lire les pages que Marx consacra au congrès slave de Prague dans un article du *New York Daily Tribune* le 22 août 1852 : « des populations éparpillées, vestiges de nations éteintes, qui depuis près de mille ans marchaient dans le sillage d'un pays plus puissant qui les avait conquises [...] avaient mis à profit les troubles de 1848 dans l'espoir de retrouver le *statu quo* de l'an 800. » Elles auraient dû comprendre cependant qu'une pareille régression était impossible. Les Slaves « ne pouvaient s'opposer au mouvement de l'Histoire. Il exigeait que l'Allemagne absorbât ses voisins et que cette puissance allemande fût destinée à répandre vers l'est la civilisation occidentale. »

3. *Ibid.*, p. 62.

4. *Ibid.*, p. 79.

5. *Ibid.*, p. 83.

6. *Ibid.*, p. 82 (c'est Engels qui souligne).

nationalisme au profit de la révolution, alors qu'Engels tend à soutenir le caractère intrinsèquement révolutionnaire du nationalisme allemand. Il s'agit là d'un différend théorique et pratique lourd entre Bakounine et Marx et son entourage, à tel point qu'il ressurgira au cours des années 1870, d'une part à propos de la guerre franco-allemande, et d'autre part au sujet de l'attitude pratique qui est censée découler d'une reconnaissance de la nécessité en histoire. Si Engels soutient en effet l'écrasement brutal de « quelques tendres fleurettes nationales » slaves sous le prétexte que « dans l'histoire, rien ne se produit sans violence et sans une brutalité implacable »¹, c'est que le nationalisme slave contrecarre la centralisation politique de l'Allemagne que l'évolution économique fait apparaître comme un besoin pressant. C'est ce même argument que l'on retrouvera sous la plume de Marx en 1870 à propos de la victoire allemande sur les armées napoléoniennes² : la centralisation de l'Etat fournit à la classe ouvrière allemande, considérée comme la plus avancée d'Europe sur un plan théorique, un puissant levier révolutionnaire. Or en 1870, Bakounine aura tendance à suivre une pente proche de celle de Engels en 1849, à ceci près que c'est la France qui sera reconnue comme « nation révolutionnaire » et que le concept de nation sera radicalement disjoint de celui d'Etat.

En 1848-49 en revanche, Bakounine fait lui aussi l'éloge de la centralisation, d'abord à propos des Slaves, mais cette centralisation est conçue, on l'a vu, comme un instrument pour contrecarrer les tendances centrifuges inhérentes aux nationalismes d'Europe centrale, et non comme un moyen d'action révolutionnaire. La réponse la plus complète à l'article d'Engels se trouve en fait dans la théorie de l'action révolutionnaire que développe Bakounine dans la *Confession* à propos de ses projets révolutionnaires pour la Bohême au printemps 1849. Ce qui importe, ce n'est pas tant la conquête d'un Etat centralisé préexistant que l'inscription dans les faits de l'événement révolutionnaire, conformément à la doctrine bakouninienne de la propagande par le fait. A l'exemple de ce qui a popularisé la Révolution française dans la paysannerie, il s'agit de fournir une base sociale à la révolution, de lui gagner des classes entières en accordant immédiatement des avantages sur lesquels la réaction aura du mal à revenir. Cela peut consister à mettre le feu aux ordres de propriété, de telle sorte que les féodaux ne puissent plus légitimement déloger ceux qui occupent et travaillent la terre, mais aussi à procéder à un partage des terres qu'il sera difficile de remettre en cause lors de l'inévitable reflux révolutionnaire³. Sur ce point, Bakounine, sans le savoir, converge à cette époque avec Proudhon qui, au cours de la révolution de 1848, a pris conscience du poids politique de la paysannerie et de la popularité de la propriété parmi les paysans.

1. *Ibid.*, p. 73. On est tenté de répliquer que la « violence implacable » n'est pas un gage de productivité historique.

2. Voir *infra*, ch. 7.

3. *Confession*, p. 148. Bakounine parle à ce propos d'enraciner la révolution. Il souligne par ailleurs que la révolution qu'il souhaitait en Bohême, quoique violente, devait être dirigée « plutôt contre les choses que contre les hommes », affirmation qui est une constante chez lui.

3. La liberté entre politique et géopolitique : *Situation de la Russie et Ma Défense*

Si la conception de l'action révolutionnaire sépare Bakounine de Marx et Engels, on peut en revanche constater un rapprochement fortuit en 1849-50 dans une géopolitique de la Réaction. Pour Marx et Engels comme pour Bakounine à ce moment, ce n'est pas l'Allemagne, en passe de rater son unification démocratique, qui constitue le centre, le réservoir de puissance et l'archétype de la Réaction européenne, mais bien la Russie. Cette question, Bakounine la traite dans deux textes qui, malgré leurs dissimilitudes apparentes, forment un ensemble assez cohérent : *Situation de la Russie* (1849) et *Ma défense* (1850).

Ces deux écrits peuvent difficilement être détachés du contexte de leur rédaction. *La Situation* est écrite au cours de l'hiver 1849 et paraît partiellement à Dresde en avril 1849, alors que Bakounine, tout en préparant un soulèvement en Bohême, voit avec anxiété les troupes russes secourir l'empire des Habsbourg. *Ma Défense* est le premier des deux écrits de prison de Bakounine¹ : après l'échec de l'insurrection de Dresde, au cours de laquelle il s'est illustré², et son arrestation à Chemnitz, Bakounine est emprisonné dans la forteresse saxonne de Königstein dans l'attente de son jugement. Il sera condamné à mort, puis livré à l'Autriche pour sa participation à l'insurrection de Prague de juin 1848 et pour celle qu'il méditait au printemps 1849. De nouveau condamné à mort, il sera finalement livré à la Russie pour y être à nouveau emprisonné sans autre forme de procès. C'est dans la forteresse de Königstein qu'il compose ce texte de défense à l'intention de son avocat, afin d'aider ce dernier à réfuter l'acte d'accusation. Mais Bakounine quitte vite ce cadre pour se lancer dans un vaste développement des analyses politiques et géopolitiques qui sous-tendent son engagement révolutionnaire.

Du fait des circonstances de leur composition, ces deux textes répondent à deux impératifs apparemment distincts. Le texte sur la Russie, écrit à l'usage des Allemands, est introduit par la nécessité de connaître ses adversaires et dresse un tableau de la Russie et des possibilités révolutionnaires qu'elle recèle. *Ma Défense* sert à Bakounine de prétexte pour articuler les analyses sur la Russie qu'il a exposées dans la *Situation* et l'analyse plus générale qu'il fait de la situation européenne, dans un but apparemment apologétique. Mais ce qui unit ces deux textes en profondeur, c'est l'émergence chez Bakounine d'une réflexion sur l'Etat, à partir du cas particulier de la Russie, et l'inscription de cette réflexion dans une perspective d'émancipation historique qui reconduit l'esquisse d'histoire universelle proposée par *La Réaction en Allemagne*. On trouve en particulier dans *Ma Défense* un passage qui développe ce que l'article de 1842 ne faisait

1. Retrouvé dans les archives du nouvel Etat tchécoslovaque, le texte a été publié pour la première fois par Vaclav Čejchan dans son ouvrage *Bakounin v Čechách* (Prague, 1928) sur la base de deux manuscrits : d'une part le manuscrit effectivement envoyé à Franz Otto, avocat de Bakounine, d'autre part un carnet comportant un brouillon de cet écrit.

2. Le comportement de Bakounine lors de l'insurrection de Dresde suscitera cette appréciation de Marx : « le Russe s'est distingué par un courage extraordinaire et un véritable sens du commandement. »

qu'esquisser, à savoir que la révolution est censée donner naissance à un nouveau monde, qui ne le cèdera en rien en cohérence organique au Moyen Age :

« Après les rêves exaltés et fiévreux du Moyen Age, les peuples de l'Europe étaient tombés dans une apathie mortelle qu'on pourrait appeler l'âge d'or de l'absolutisme. Entièrement plongés dans les vaines spéculations des Jésuites ou des Piétistes, ils semblaient avoir perdu toute force, tout élan vital et même jusqu'à l'ombre d'une conscience d'hommes libres. Durant cette période, les monarchies européennes se consolidèrent, les princes régnèrent avec une autorité sans limites sur les masses inertes et serviles, disposant d'elles selon leur bon plaisir et leur caprice, se les partageant entre eux, les détroussant, les vendant, comme si les peuples n'étaient là que pour satisfaire la puissance et les appétits de quelques rares familles privilégiées, comme si l'honneur et la vie des princes dépendaient de la honte et de la mort des peuples. [...] La philosophie des Lumières du dix-huitième siècle, la grande Révolution française qui en a surgi, et plus les victoires de Napoléon tirèrent les peuples de leur sommeil mortel. Ils s'éveillèrent à une nouvelle vie, à l'indépendance, à la liberté, à la moralité. »¹

On voit l'importance que pourra jouer le fait national : en constituant la masse en peuple, il empêche les puissants de disposer d'elle comme ils l'entendent. La totalité organique que constituait le Moyen Age une fois entrée en décomposition, les peuples sont retournés à la totalité indifférenciée de la masse, ce qui a permis l'essor de l'absolutisme et l'édification des grands Etats européens. Mais au sein de ces Etats, un désir de liberté, de poursuivre le développement de l'humanité s'est manifesté, en particulier à travers une revendication d'indépendance. C'est sur cette toile de fond historique que se détachent les considérations de Bakounine sur les rapports entre les nations.

3.1. Le tsar et le peuple : la *Situation* de 1849

Les ébauches de la *Situation de la Russie* (*Russische Zustände*) qui furent retrouvées dans les papiers de Bakounine après son arrestation indiquent qu'il envisageait un texte aux dimensions conséquentes, qui ne se contenterait pas de livrer au public un « tableau du temps présent ». C'est en particulier ce que suggère la troisième esquisse, qui s'aventure sur le terrain de l'histoire immédiate pour analyser le rôle de la Russie dans les révolutions de 1848. Le projet, évoqué plusieurs fois par la correspondance de la deuxième moitié des années 1840, d'un grand écrit spécifiquement consacré à la Russie s'est finalement trouvé divisé entre la *Situation* et la *Défense*. Ces deux textes doivent donc être considérés de concert, non seulement comme ceux qui nous livrent l'analyse ponctuelle de la situation de la Russie et de l'Europe, mais aussi comme une tentative, de portée plus vaste, d'articuler les deux sphères d'action de l'Etat, interne et externe. Cette articulation est explicite dans *Ma Défense*, mais elle est esquissée par la partie de la *Situation* qui porte sur l'armée.

La deux premières parties de la *Situation de la Russie* sont publiées par la *Dresdner Zeitung* en avril 1849 sous la forme d'une série d'articles qui seront finalement réunis en brochure avec les

1. *Ma Défense*, p. 62.

deux dernières parties pour être éditées anonymement à Leipzig après l'arrestation de Bakounine. Au cours de son séjour à Dresde, Bakounine a collaboré activement à cet organe de la démocratie saxonne auquel il a peut-être livré quatre autres articles¹. Le tableau de la Russie proposé par Bakounine se compose de quatre volets thématiques consacrés à l'armée, au peuple, à la noblesse et enfin à l'Eglise et aux prêtres, aux fonctionnaires et aux finances. En composant ce texte, le révolutionnaire russe poursuit un double objectif : éclairer le public allemand sur la puissance réelle (notamment militaire) de la Russie, au moment où cette dernière mène une incursion dans les Siebenbirgen² pour secourir le trône vacillant des Habsbourg, et mettre en lumière les potentialités révolutionnaires que recèle l'empire des tsars, archétype de l'Etat despotique.

La partie consacrée à l'armée russe est particulièrement symptomatique de cette tension entre le texte de circonstance et l'analyse sociopolitique. L'institution militaire russe relève en effet d'un double traitement : d'un côté il s'agit d'évaluer la réalité de sa puissance, de l'autre il importe pour Bakounine de souligner les conséquences du fonctionnement de cette institution sur la situation sociale et politique en Russie. Mais précisément, ce que souligne Bakounine dans son texte, c'est que l'on ne peut comprendre l'attitude attentiste de la Russie depuis le déclenchement des révolutions de 1848 (et le caractère limité de son intervention en Transylvanie) que par l'état moral des troupes :

« Le véritable sens de ce calme apparent se trouve [...] dans l'état de l'armée russe elle-même, non pas à l'extérieur, dans les armements et les équipements, mais plutôt à l'intérieur, dans l'état d'esprit des hommes de troupe et des officiers. Nous affirmons qu'*aucune armée au monde n'est plus facile à démoraliser que l'armée russe.* »³

Du recrutement (souvent forcé) à la libération, les dix années de conscription sont décrites par Bakounine, qui semble savoir de quoi il parle, comme une succession de mauvais traitements décimant littéralement les recrues, d'où des désertions en masse lors des opérations militaires, d'où aussi le changement qui intervient chez les conscrits qui parviennent à rentrer chez eux. Dans sa description de l'armée russe, Bakounine fait preuve du même optimisme qui le guide depuis le début de la révolution : les interventions en Pologne convertissent les soldats aux idées démocratiques, leur retour au village est le retour de révolutionnaires en puissance qui ont l'Etat russe en haine, etc. En somme, la facilité avec laquelle l'armée russe se démoralise est interprétée en termes politiques comme ferment révolutionnaire, ce que montre l'exemple des soldats démobilisés qui « prêchent l'insatisfaction, sèment les graines de la révolution dans le sol si fertile

1. Ces articles anonymes ont été repérés par Boris Nicolaïevski au cours des années 1920. Il s'agit d'un article appelant au démembrement de l'Autriche (8 mars 1849), de « La démocratie tchèque » (16 mars), de « La patrie est en danger » (25 mars) et de « La guerre russo-allemande » (29 mars). Dans l'ensemble, ces textes s'accordent avec les idées professées par Bakounine à l'époque, mais ils ont pu être écrits en collaboration.

2. Il s'agit de l'actuelle Transylvanie roumaine, autour de Sibiu, qui s'appelait alors Hermannstadt et où vit encore aujourd'hui une petite minorité saxonne. C'est à l'occasion de cette incursion russe de février 1849 que Bakounine rédige son *Appel aux Tchèques* qui les met en garde contre toute tentation d'alliance avec la Russie.

3. *Situation de la Russie*, I, p. 1 (Bakounine souligne). Ce caractère de l'armée russe avait déjà été relevé par le discours sur la Pologne de novembre 1847.

du servage russe. » Même si cette partie de l'essai de Bakounine s'achève sur la tactique militaire à adopter en cas de guerre avec la Russie, il est clair que c'est davantage l'existence de potentialités révolutionnaires dans sa patrie qui oriente les réflexions de l'auteur.

Cette tendance est particulièrement nette dans la partie que Bakounine consacre au peuple russe. Ce chapitre souligne la méconnaissance dont celui-ci fait l'objet dans l'Europe du milieu du XIX^{ème} siècle, qui le voit comme une masse servile dévouée au tsar comme à son père. On pourrait évidemment se demander si ce n'est pas une méconnaissance symétrique qui pousse Bakounine à défendre la thèse radicalement inverse et à projeter sur un peuple russe qu'il connaîtrait finalement fort mal ses propres désirs de révolution. Anticipant sur la dernière partie de son écrit, Bakounine souligne par exemple le rôle subversif des hérésies religieuses dans la Russie de Nicolas :

« Le peuple russe, ce *peuple noir* comme on l'appelle, composé de paysans ainsi que de commerçants et d'industriels, tous serfs, se répartit en plus de 200 sectes religieuses qui, toutes, ont une composante politique et qui, toutes, pensent unanimement qu'il faut récuser l'ordre actuel des choses et qu'ils faut considérer la souveraineté de l'Empereur comme le royaume de l'Antéchrist. Ces sectes, dont beaucoup sont de nature communiste avec communauté des biens et des femmes, sont réparties à travers tout l'empire jusqu'à l'Oural et, très opprimées, elles n'en sont que plus fanatiques. »¹

Est-il utile de souligner ce qu'a d'excessif une telle présentation où il faudrait remplacer « toutes » par « parfois » et « beaucoup » par « quelques-unes » ? Cependant, il n'est pas moins utile de souligner que sous le règne de Nicolas, entre 1826 et 1854, le nombre de révoltes paysannes a été multiplié par trois par rapport à la période 1801-1825². La prophétie révolutionnaire que propose la *Situation* ne consiste donc pas pour Bakounine, du moins pas autant qu'on pourrait le croire, à confondre ses désirs avec la réalité. Il est cependant frappant que le regard porté sur la Russie reconduise les éléments constitutifs du mythe du peuple, tel qu'il s'est élaboré dans l'Europe révolutionnaire du XIX^{ème} siècle : un mélange de barbarie primitive et de potentiel d'affranchissement général³.

Acclimaté à la Russie, ce mythe s'exprime dans le souci constant de détourner contre le pouvoir du tsar les « mauvaises passions » populaires, en particulier le fanatisme et la superstition. On retrouve ici la figure récurrente, mais jamais thématisée, de la religion comme puissance pratique par excellence, comme l'exemple même d'une adhésion qui produit le maximum d'effets pratiques. C'est ce dont témoigne l'acclimatation à la Russie du mythe européen du peuple. Sectaires et orthodoxes russes partagent en effet le même caractère « excitable, superstitieux au

1. *Situation de la Russie*, II, p. 1

2. Selon les calculs effectués par l'historien soviétique Ignatovitch (cité par Nicholas V. Riasnanovsky, *Histoire de la Russie*, édition citée, p. 400), on dénombrait 281 révoltes paysannes entre 1801 et 1825 et 712 entre 1826 et 1854. Je reviendrai dans le prochain chapitre sur le chiffre suivant, à savoir les 474 révoltes dénombrées au cours six premières années qui précèdent l'abolition du servage (1854-1860).

3. Alain Pessin, « Le mythe du peuple au XIX^{ème} siècle » dans *Le peuple – Figures et concepts*, ouvrage cité, p. 87-97.

plus haut point », qui est celui du peuple russe dans son ensemble, qu'un « conte suffit à pousser à l'action. »¹

Mais c'est surtout dans la paysannerie que Bakounine voit une force de révolte contre l'absolutisme impérial. En témoignent selon lui, non seulement le soulèvement de Pougatchev de 1773-75, mais aussi les espoirs de liberté qui accompagnent la guerre de partisans menée par la paysannerie russe contre les armées françaises en 1812 et les émeutes paysannes qui se multiplient depuis le début des années 1840. A l'instar de ce qu'il dit de la populace ouvrière en Occident ou des slaves parmi les peuples européens, les paysans russes apparaissent comme une masse barbare, rétive à la civilisation bourgeoise, et destinée par l'histoire à porter la révolution à ses ultimes conséquences. En 1849, Bakounine voit en effet dans l'organisation communale de la propriété de la terre en Russie l'indice de ce que la révolution russe sera nécessairement une révolution sociale abolissant la propriété privée de la terre : le *mir* serait ainsi la préfiguration de la société russe post-révolutionnaire :

« Il ne s'agit donc plus en Russie exclusivement du servage, de la liberté des personnes, mais parallèlement du *droit du sol*. Les paysans raisonnent très clairement sur ce sujet et ils ne disent pas : le sol de notre maître, mais : *notre terre*. Le caractère social de la révolution russe est ainsi posé, il ressort aussi de la nature même du peuple, de son organisation communale. Le bien-fonds appartient à la commune, les paysans n'en sont que les usufruitiers ; le droit successoral ne vaut que pour les biens mobiliers, mais pas pour les bien-fonds et tous les 20-25 ans on procède à une nouvelle répartition des terres. »²

Sans qu'il soit possible d'affirmer que ce rapprochement est conscient, Bakounine rejoint ici les positions défendues au début des années 1840 par Proudhon dans ses différents mémoires sur la propriété : distinguant, contre le droit absolu de propriété défendu par le droit romain et par le code civil (droit d'user et d'abuser), la « nue propriété » et la possession, le théoricien socialiste français prônait la suppression de la propriété au profit de la simple possession (droit d'user mais pas d'abuser, qui implique une responsabilité de l'usufruitier devant la communauté), la société entière pouvant seule être considérée comme propriétaire. Or c'est précisément en songeant au monde slave que Proudhon apportait cette solution au problème de la propriété, cœur selon lui de la question sociale. Au moment où Bakounine écrit ces lignes, Proudhon a cependant amorcé un mouvement de réhabilitation de la propriété, esquissé dans le *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, et qui sera plus sensible encore après l'échec définitif des révolutions de 1848. On verra que Bakounine lui-même, vers 1860, émettra de sérieuses réserves sur la capacité du *mir* à incarner le futur de la paysannerie russe et, à l'instar de Proudhon en 1846, soutiendra la nécessité d'un passage par la propriété individuelle.

Avec la partie qui concerne la noblesse russe, l'écrit de Bakounine délaisse peu à peu la question des potentialités révolutionnaires de la société russe pour insister sur le caractère de

1. *Ibid.*, p. 3

2. *Situation de la Russie*, II, p. 3

l'Etat russe. Ce faisant, l'exposé prend une tournure nettement plus historique : il s'agit en effet de faire comprendre à un public occidental qui méconnaît la situation de la Russie le véritable caractère de la noblesse russe, qui n'est pas la puissance que l'on croit, mais qui au contraire est depuis plusieurs siècles frappée de nullité politique. Comme c'était le cas dans sa lettre à *La Réforme* de janvier 1845, mais en étayant davantage ses affirmations, Bakounine tend donc à minimiser tout ce qui, dans la société russe, pourrait s'intercaler entre le pouvoir impérial et le peuple. La généalogie de la noblesse apparaît ainsi davantage comme une généalogie de l'Etat russe. Historiquement divisée, la noblesse russe est défaite par les Tartares en 1224. Sous la domination tartare, on assiste à l'ascension irrésistible des Grands Ducs de Moscou, lignée dont est issue celle des futurs tsars : ceux-ci font figure d'interlocuteurs privilégiés des Tartares et ce faisant centralisent la Russie avec le soutien du peuple.

En premier lieu, Bakounine voit dans l'attitude du Grand Duché de Moscou à l'endroit des Tartares, mélange de flatterie et de flagornerie, une préfiguration de la diplomatie russe ultérieure ; en second lieu, l'ascension des tsars, qui débouche sur le renversement du pouvoir tartare, s'est opérée aux dépens du reste de la noblesse russe, dont le pouvoir est inversement proportionnel à celui de l'Etat. C'est le sens de la lutte impitoyable qu'Ivan le Terrible et Pierre le Grand mènent contre la noblesse, avec le soutien du peuple, irrité contre la noblesse. De sorte qu'au XVIII^{ème} siècle, la noblesse russe n'a aucun pouvoir politique reconnu par l'Etat. Deux éléments auraient pu faire évoluer cette situation. Mais tout d'abord, après que Catherine II, par différentes mesures, eut tenté de faire de la noblesse russe une véritable aristocratie, son œuvre a été réduite à néant par les prétentions autocratiques de son successeur. Par la suite, avec les guerres napoléoniennes, la multiplication des contacts avec l'Occident a bien fait apparaître en Russie une noblesse libérale, mais celle-ci a été décimée en décembre 1825. Et Bakounine de décrire l'engouement pour la philosophie allemande, auquel il a tant contribué dans sa jeunesse, comme une répercussion de ce sentiment d'impuissance politique :

« Malgré l'activité littéraire, un certain engourdissement gagna la jeunesse, cette jeunesse qui, dans le doute, se jeta sur tous les philosophes allemands existants, cet opium moral pour tous les assoiffés d'action et pourtant condamnés à l'inactivité. »¹

Dès lors, la voie est libre pour que soient reconduites les conclusions de l'article de 1845 : la noblesse russe n'est, en tant que telle, composée que de laquais de la cour, et seule la jeunesse, mais en tant qu'elle abjure sa propre noblesse, est dotée d'avenir. En 1849, Bakounine conçoit cependant mieux le passage de la situation de désespoir dans laquelle se trouve la jeune noblesse russe à sa radicalisation. C'est ainsi qu'il n'hésite pas à voir dans le phénomène des « hommes de trop », et dans le dénigrement de soi qui caractérise ces derniers, une forme de connaissance de soi qui mène à une position révolutionnaire :

1. *Situation de la Russie*, III, p. 6 (traduction IISG modifiée)

« La jeune noblesse a acquis la conviction qu'elle ne vaut rien, qu'elle n'a pas d'avenir, et ce n'est pas parce que mais bien qu'elle soit la noblesse, qu'elle a conscience que ce n'est que dans le peuple que réside l'énergie, la vie future de la Russie. Voilà quel est le dogme de la Russie actuelle ! »¹

Plus encore que la noblesse, le destin du clergé orthodoxe, abordé dans la quatrième et dernière partie de la *Situation*, est d'être le tampon manquant entre le tsar et le peuple. Toute cette partie du texte (celle sur la noblesse et celle sur le clergé) converge dans cette image d'un antagonisme croissant entre le peuple et le pouvoir impérial, tous les éléments intermédiaires se voyant ou frappés de nullité, ou contraints de choisir leur camp. La noblesse est incapable de faire contrepoids à l'autocratie, quant au clergé, il est incapable de populariser cette dernière auprès du peuple². En raison de la mise sous tutelle de l'Eglise orthodoxe par l'autocratie, toute l'éducation des prêtres porte le sceau de la servitude et les empêche d'avoir la moindre influence sur le peuple :

« Compte tenu de cette absence de sentiment religieux dans le peuple et de l'intelligence limitée des prêtres, on ne saurait parler ici de fanatisme pour l'Eglise nationale. Le fanatisme ne se trouve que dans les sectes, et comme nous le voyons n'est dirigé que contre l'Eglise nationale et contre l'empereur, qui en tant que chef de l'Eglise nationale, ne réussit pas à fanatiser le peuple de Russie. Aucun sentiment national, aucun lien religieux ne lie donc le peuple à l'empereur. »³

Toutefois, ce dernier chapitre de la *Situation de la Russie* ébauche aussi un portrait de l'Etat russe à travers ses fonctionnaires et l'état de ses finances, d'où il ressort que c'est l'Etat russe lui-même qui conspire à sa propre destruction. Les fonctionnaires russes, qui ont fourni tant de personnages à la littérature satirique de l'époque (par exemple au premier Gogol), apparaissent en effet comme les instruments déréglés d'une puissance mécanique qui, en heurtant la vie du peuple, va radicaliser ce dernier contre son tsar. Curieusement, ce dernier fait alors figure de despote impuissant d'un Etat qui est une machine folle, livrée aux mains de ses prétendus serviteurs :

« Et on voudrait que cette armée de petits et de grands voleurs et fraudeurs constitue un pilier de l'Etat ? Elle est précisément le contraire. Elle est la ruine de l'Etat, le corrupteur inconscient de tout le système, à la sauvegarde duquel elle croit œuvrer, l'ennemi le plus acharné de l'empereur. Cette caste de fonctionnaires [...] considère la Russie comme un grand champ d'application de son système basé sur le vol et le pillage. Elle seule, par sa masse comme par son organisation et par le sentiment commun de sa culpabilité, tient en fait les rênes de la Russie. »⁴

Cette partie du texte de Bakounine marque une innovation décisive par rapport à ses précédentes prises de position sur la Russie, qui insistaient constamment sur le face à face révolutionnaire entre le tsar et son peuple, mais elle en rend aussi la lecture délicate. Ne consiste-t-elle pas à reconduire l'éternelle excuse que des peuples infantilisés accordent aux monarques

1. *Ibid.* (traduction IISG modifiée)

2. On remarquera une stratégie discursive semblable dans la *Critique du droit politique hégélien* de Marx, écrite en 1843, qui dénonce dans l'institution hégélienne des états et des corporations des médiations artificielles entre le prince et le peuple et souligne au contraire le caractère inévitable d'un affrontement entre ces deux extrêmes de la contradiction.

3. *Situation de la Russie*, IV, p. 4

4. *Ibid.*, p. 7

d'ancien régime, à savoir que ce seraient les intermédiaires entre le souverain et son peuple qui empêcheraient celui-ci de ressentir la bienveillance de celui-là ? On peut effectivement avoir ce sentiment lorsque Bakounine innocente le tsar pour accuser exclusivement ce « monde de fonctionnaires qui [...] impose sa loi à l'empereur ou qui ne suit les ordres de l'empereur que selon son bon plaisir. »¹ Mais l'usage de cet argument est tout sauf apologétique, puisqu'il s'inscrit dans une argumentation qui conclut précisément au caractère inévitable d'une révolution en Russie. En somme, quand bien même le tsar serait mû par les intentions les plus paternelles et les plus bienveillantes envers son peuple, le fonctionnement même de l'Etat russe mène à la révolution et contribue à noircir dans le peuple l'image de l'empereur. Alors que les précédents textes de Bakounine sur la Russie se contentaient de reconduire la critique classique du despotisme comme transmission mécanique du caprice du prince, le texte de 1849 contribue à affiner l'analyse de la situation politique en déplaçant le problème de la domination personnelle d'un individu vers le fonctionnement d'un Etat. Ce qui compte le plus dans l'analyse que fait Bakounine de la situation russe, ce n'est peut-être pas tant les relations (ou l'absence de relations) entre le tsar et son peuple que la représentation que le peuple se fait de celui qui incarne l'Etat. Si l'on peut avoir l'impression que le révolutionnaire russe reconduit l'illusion du tsar bienveillant, c'est tout simplement qu'il prend acte du caractère affectif des relations entre le peuple et le tsar. C'est par contrecoup la partie consacrée à la noblesse qui semble en retrait d'un point de vue théorique, encore très marquée par la théorie classique du despotisme et le souci de trouver des intermédiaires, des contrepoids, des contre-pouvoirs (quitte à les nier pour affirmer le caractère révolutionnaire de la situation) entre le despote et le peuple.

A la mécanique des passions qui régit le fonctionnement du despotisme dans ses modèles classiques, la *Situation de la Russie* tend ainsi à substituer une autre mécanique, celle de l'Etat, opposée à la vie organique du peuple, selon un schéma qui est proprement romantique. On peut se rappeler en effet que la faiblesse de l'armée russe vient pour partie de ce qu'elle transforme ses soldats en « machines » et qu'elle « ne conserve sa cohésion que par une discipline de fer. » L'obéissance mécanique est aussi au cœur du système de corruption : les fonctionnaires russes « n'ont et ne peuvent avoir le sens moral de l'honneur à cause de l'obéissance inconditionnelle et du manque total d'indépendance qui sont exigés comme premier et unique devoir de la part de tout bon fonctionnaire russe. » Dès lors, la mécanique de l'Etat prend le dessus sur le caprice du prince qui n'en est plus qu'une circonstance aggravante : « la quantité de voleurs et le mécanisme mis en place par les fonctionnaires rendent impossible toute réforme, d'autant que l'empereur est plus capricieux qu'énergique. »²

En termes d'options politiques, cet infléchissement demeure pourtant ambigu : suffit-il de supprimer les intermédiaires, d'instaurer un pouvoir dictatorial, comme Bakounine semble l'avoir

1. *Ibid.*, p. 8

2. *Situation de la Russie*, IV, p. 5.

envisagé, pour que prenne fin cette situation ? Ou bien l'impossibilité de toute réforme du système s'applique-t-elle au principe même de l'Etat ?

3.2. De l'Etat oppresseur et l'Etat conquérant : la Russie dans *Ma défense*

Le texte de *Ma Défense* confirme cette orientation qui tend à substituer à une analyse de la domination despotique l'affirmation de la nature conquérante et oppressive de l'Etat. Toute la première partie de ce texte¹ finalement bien mal nommé, tant Bakounine y réaffirme avec force les convictions révolutionnaires qui l'ont mené en prison, est une reprise et un approfondissement des thèmes abordés dans la *Situation*. On y trouve notamment réaffirmés la nullité politique de la noblesse russe, le caractère révolutionnaire des sectes religieuses (et tendanciellement du peuple russe tout entier) et le pillage auquel les fonctionnaires soumettent la nation. Sont de nouveau évoquées la révolte de Pougatchev, la résistance des partisans à l'invasion napoléonienne et la tentative insurrectionnelle de décembre 1825 comme signes de la présence de forces révolutionnaires en Russie. Mais surtout, le texte renforce l'analyse de la mécanique étatique russe en insistant sur le rôle joué par Pierre I^{er} dans sa mise en place. C'est cette analyse qui encadre désormais les thèmes que juxtaposait la *Situation* et leur confère une cohérence d'ensemble². Ainsi, la situation de sujétion dans laquelle se trouve la noblesse terrienne n'est plus seulement envisagée sous l'angle du rapport de force avec le pouvoir central : sous Pierre le Grand, ce dernier a transformé la noblesse, par l'institution du servage, en une sorte de police destinée à « faire tenir tranquilles les paysans et assurer l'exacte livraison des redevances et des recrues. »³ En somme, la noblesse n'est pas tant tenue à l'écart de l'Etat qu'intégrée à cet Etat à titre de rouage.

Mais l'innovation décisive du texte de 1850 consiste à inscrire l'analyse de cet « Etat policier tel que Pierre le Grand l'a constitué »⁴ dans la fonction qui lui a d'emblée été attribuée par son créateur. *Ma Défense* inscrit en effet l'asservissement du peuple russe dans une compréhension de l'Etat russe comme « machine destinée à réduire en esclavage les nations étrangères. »⁵ Mais cette machine est un produit d'importation, étranger à la vie du peuple russe et à ses mœurs :

« Pierre le Grand a pris un peuple inculte, aux mœurs patriarcales, démoralisé par la tyrannie tartare et les guerres civiles ultérieures, déchiré et cependant uni par un profond instinct, et il a greffé sur lui d'une main brutale la civilisation européenne telle qu'elle existait alors en Allemagne et qui, comme vous le savez bien, ne valait pas grand chose. »⁶

1. *Ma Défense*, édition citée, p. 4-19.

2. La transformation de « la Russie en véritable Etat » par Pierre le Grand est décrite p. 5-7 et l'impossibilité de réformer l'Etat russe est soutenue p. 14-19.

3. *Ma Défense*, édition citée, p. 6.

4. *Ibid.*, p. 14.

5. *Ibid.*, p. 6.

6. *Ibid.*, p. 5.

Cet Etat de l'âge classique européen, mû exclusivement par le désir de conquête et importé dans la Russie du XVII^{ème} siècle, considère le peuple non pas « comme une fin, mais comme un simple moyen de conquête »¹, et toute son organisation interne est tendue vers cet objectif de conquête de nouveaux territoires, qui fournissent de nouvelles ressources pour de nouveaux pillages. A proprement parler, l'Etat russe, préfiguration de « l'empire knouto-germanique » qu'évoqueront les textes plus tardifs de Bakounine, est un monstre. Trouvant en Europe occidentale le modèle de « puissants Etats fonctionnant comme des machines », Pierre le Grand l'a imposé à son peuple. L'Etat russe, décalque de l'Etat européen à l'âge classique, « organisé en vue de s'accroître par la violence », apparaît ainsi comme une machine à exploiter le peuple, contraint de fournir soldats et redevances. Mais c'est dans ce caractère mécanique même que l'Etat russe rencontre ses limites.

En premier lieu, la greffe n'a pas pris sur le peuple russe : de plus en plus, en Russie, l'Etat se rend étranger au peuple dont il n'exige que des hommes, de l'argent et la paix intérieure, quels que soient les moyens employés pour les obtenir. Dès lors, son avidité de conquêtes n'est soutenue par aucune passion populaire, religieuse, révolutionnaire ou économique² :

« Le peuple russe ne participe pas en tant que peuple aux conquêtes de la Russie. [...] *La Russie n'est pas une nation joyeuse de conquérir, elle est un Etat avide de conquêtes*, un Etat qui, étranger et hostile à son peuple même, s'en sert pour asservir les autres peuples : principe abstrait qui pèse sur la nation russe contrainte de lui servir d'outil et de champion. »³

Par ces déclarations, *Ma Défense* parvient à tenir ensemble les deux leitmotifs des écrits politiques de Bakounine sur la Russie depuis 1845. D'une part le thème que j'ai désigné comme celui de l'esclave-bourreau, omniprésent dans les textes sur la Pologne, trouve ici une application plus vaste : on perçoit mieux en quoi la liberté de la Pologne, par exemple, mais aussi celle de la Finlande, des provinces baltes et même des récentes conquêtes du Caucase et d'Asie centrale, sont la condition nécessaire à la liberté de la Russie et en quoi leur asservissement est fondé sur celui du peuple russe. D'autre part, l'analyse de l'Etat russe comme machine à exploiter, avancée dans *Situation de la Russie*, trouve ici son accomplissement. Ce qui unit ces deux thèmes, c'est essentiellement la nature de l'Etat russe comme force d'expansion qui ne pompe à l'intérieur que pour se répandre à l'extérieur. Demeure cependant une difficulté que souligne bien la mention de l'Etat russe comme « principe abstrait » : cette dimension est-elle propre à la Russie, ou bien tout Etat est-il, par nature si l'on ose dire, cette force d'expansion qui s'impose violemment au peuple ? On voit bien pourquoi l'Etat russe est un principe abstrait : c'est une machine qu'on a extraite de son support primitif pour la greffer sur un autre. Cela signifie-t-il qu'un Etat pourrait être l'émanation d'un peuple, s'élever dès lors au rang de principe concret, ou pour employer une

1. *Ibid.*, p. 6.

2. Ce qui était pour Bakounine le cas respectivement des barbares qui détruisirent l'empire romain, des Mahométans poussés par le fanatisme religieux, des Français guidés par les idéaux de 1789 et des Américains « dans l'intérêt de la civilisation, de la démocratie et du travail. » *Ibid.*, p. 19.

3. *Ibid.* (c'est Bakounine qui souligne). Cette mention de l'Etat russe comme « principe abstrait » est reprise p. 25.

formule d'allure hégélienne, que l'Etat puisse être l'incarnation concrète de l'universel ? En somme, un Etat démocratique est-il possible ?

Les questions que pose la lecture de *Ma Défense* sont à la fois moins étroites et plus déterminées que celles que suscitait la *Situation*. Dans le texte de 1849, la remise en cause du modèle classique du despotisme, comme transmission mécanique des ordres du despote, menait à la prise en compte de la machine de l'Etat, dont la logique interne s'imposait au souverain lui-même, ce qui amenait à se demander si l'Etat russe était réformable et si l'éventuelle impossibilité de le réformer pouvait s'étendre au principe même de l'Etat. Ce qui est davantage déterminé dans le texte de 1850, c'est précisément cette nature mécanique de l'Etat russe, nature qui est désormais rapportée à sa constitution historique, de sorte que la question devient celle de savoir si tout Etat est une semblable machine. Dans l'affirmative, l'éventuelle impossibilité de réformer l'Etat russe conduira nécessairement à conclure que tout Etat, en tant qu'il est une puissance mécanique étrangère à la vie du peuple, est voué à s'étendre ou à périr.

Ce qui est d'abord acquis dans le texte de 1850, c'est précisément cette impossibilité. Un Etat dont la raison d'être est l'expansion fondée sur l'asservissement de sa propre population meurt s'il cesse de conquérir :

« Pourquoi ces conquêtes ? Continuera-t-il dans cette voie ? Il ne peut faire autrement, il y est obligé. Il le faut pour sa propre conservation. En Russie même, en effet, il n'a pas de vie intérieure, pas d'activité, pas de progrès à attendre, pas de but. Toute sa nature le tourne vers l'extérieur, et seule cette perpétuelle expansion, seuls ces efforts infatigables pour étendre toujours plus loin ses frontières lui donnent sa force toujours tendue et sa monstrueuse vitalité messagère de mort. Dans le monde des idées morales comme dans la nature, tout être ne vit que le temps nécessaire à l'accomplissement de son destin. L'immobilité, c'est la mort, et comme l'Etat russe ne peut progresser que vers l'extérieur, il lui faudrait mourir dès qu'il cesserait de conquérir. »¹

Cette affirmation est étayée par l'incapacité dans laquelle se trouve tout individu de réformer la monstrueuse machine que constitue l'Etat russe. Cette machine, un individu peut certes l'imposer au peuple, sur lequel elle pèsera comme un corps étranger, mais il ne peut ensuite la réformer de telle sorte qu'elle entre dans un rapport organique avec la vie du peuple :

« Un seul individu, quelque grand soit-il, peut bien fonder une puissance d'ordre mécanique, il peut asservir des peuples, mais il ne peut pas créer un peuple libre. La liberté et la vie sortent seulement du peuple, et il y a dans le peuple russe assez d'éléments pour un avenir plein de grandeur et d'humanité. »

Cet extrait permet de reposer à nouveaux frais la question de départ : cette liberté du peuple, qui doit sortir du peuple lui-même, l'Etat est-il capable de la réaliser ? Que le destin de l'Etat russe soit d'être brisé ne signifie pas nécessairement qu'aucun autre Etat ne prendra sa place. Bakounine évoque bien dans *Ma Défense*, mais comme en passant, l'existence en Russie de « sectes anarchiques qui sont fermement convaincues que tout gouvernement est d'inspiration

1. *Ibid.*, p. 25

diabolique », mais rien n'indique qu'il se sente proche de ce courant. Il n'en reste pas moins légitime d'interroger l'anarchisme naissant de Bakounine à partir de ces textes qui proposent une ébauche de remise en cause de la domination étatique. Que cette ébauche ait déjà pris la forme d'une négation systématique du principe même de l'Etat, que soit déjà invalidée en particulier l'hypothèse d'une réalisation de la liberté dans l'histoire par la médiation de l'Etat, voilà qui reste plus qu'incertain. Trois éléments doivent permettre de trancher cette question : l'éloge de la France comme pays démocratique (joint à l'espoir de voir l'unité allemande coïncider avec la liberté), les projets politiques de Bakounine, tels qu'ils nous sont livrés encore par la *Confession*, et la revalorisation partielle de la diplomatie à laquelle aboutit *Ma Défense*.

Au terme de ce premier moment, dans *Ma Défense*, apparaît l'irréductible spécificité de la Russie, qui en fait le centre de la Réaction européenne. En tant qu'Etat, celle-ci n'a pour fin que de « faire disparaître du reste du monde la lumière de la liberté et de la vie et éteindre toute étincelle de conscience humaine. »¹ Sur ce point Bakounine tombe provisoirement d'accord avec Marx et Engels, qui ne cesseront de voir dans l'empire des tsars la principale menace pour la démocratie en Europe. En revanche, à partir de la fin des années 1860 et surtout au moment de la guerre de 1870, assistant à la montée en puissance irrésistible de la Prusse, en passe d'instaurer sa domination sur toute l'Allemagne, Bakounine reconsidérera cette question et insistera au contraire sur la vocation historiquement réactionnaire de l'Etat allemand en cours de constitution. En 1850, alors que la révolution allemande est définitivement vaincue, il voit dans l'opposition de la Russie le principal obstacle à l'unité allemande, allant jusqu'à citer longuement les analyses d'un journal conservateur allemand qui passe en revue les obstacles que la Russie a toujours mis à une montée en puissance de l'Allemagne².

3.3. L'unité allemande : nationalité et liberté

Mais l'aspect le plus important du texte de 1850 ne réside pas tant dans cette géopolitique de la Réaction que dans l'hypothèse qui la sous-tend selon laquelle la lutte pour l'émancipation nationale serait l'un des biais par lesquels la liberté tendrait à se réaliser dans l'histoire. C'est en effet dans *Ma Défense* que Bakounine développe cette hypothèse de la manière la plus ample. Paradoxalement, la prise en compte du fait national semble découler de l'avènement d'une histoire universelle, ou du moins européenne :

« Les destins de tous les peuples européens sont aujourd'hui enchevêtrés de si étrange manière, qu'aucune puissance humaine ne peut les désunir. Il n'y a plus à notre époque beaucoup d'histoires

1. *Ma Défense*, édition citée, p. 20.

2. Il s'agit de la *Augsburger Allgemeine Zeitung*. Bakounine remarque cependant que l'esprit de cet article est détestable et que « son auteur appartient de façon évidente à ce parti conservateur, bruyamment teutomane, mangeur de peuples qui admire dans le secret de son cœur le gigantesque égoïsme de la politique russe et regrette seulement que l'Allemagne ne puisse se mettre à la place de la Russie. » *Ma Défense*, édition citée, p. 35.

différentes, mais une seule grande histoire dans laquelle chaque nation a son rôle à jouer, qui dépend étroitement de l'action et des efforts de toutes les autres nations. »¹

Dans ce passage historique d'une simple diversité à une authentique pluralité de peuples, c'est cependant toujours le destin de l'humanité de son ensemble qui se joue. « L'humanité, dans son sens le plus noble et le plus large » est en effet « le but unique et le plus haut vers lequel tendent toute forme de société et toute histoire. »² Evoquant le réveil des nations en Europe et l'essor du libéralisme, Bakounine y voit un mouvement de rapprochement entre les peuples, qui rend pertinent l'engagement dans les luttes d'émancipation nationale :

« Jusque là, les peuples étaient divisés, très souvent ennemis les uns des autres, en proie à des préjugés stupides et artificiellement entretenus ; maintenant, ils sentaient le besoin de se rapprocher ; guidés par un instinct sûr, ils comprenaient que ce grand but auquel ils aspiraient tous, se libérer, devenir des hommes, ne pouvait être atteint qu'en unissant leurs forces. »³

C'est par cette insertion de la cause nationale dans un mouvement de libération universelle que Bakounine justifie auprès de son avocat ses incursions sur le terrain de la géopolitique. La tactique de défense qu'il semble vouloir adopter est alors la suivante : les juges doivent prendre en compte la situation particulière de la Russie, pays où « le droit à la Révolution [...] ne saurait être mis en doute. »⁴ Or pour comprendre la situation intérieure de la Russie et l'oppression du peuple à des fins de conquête militaire, il est nécessaire d'apercevoir que l'Etat russe, gigantesque machine à broyer la liberté des peuples, a notamment pour projet en Europe d'éviter l'émergence d'une Allemagne unie et puissante. De sorte que la liberté du peuple russe dépend pour une part de la liberté du peuple allemand et qu'un Russe qui lutte pour l'unité et la liberté de l'Allemagne, comme ce fut le cas de Bakounine à Dresde, reste un militant de la démocratie en Russie :

« On s'est demandé quel intérêt pouvait avoir un étranger, un Russe, à la résurrection de l'Allemagne. On a mis en doute la sincérité des vœux que je formais pour le bien de l'Allemagne ; et cependant l'affaire me paraît si simple que je ne saisis pas comment elle peut rester incompréhensible pour les autres. J'ai déjà fait une fois la remarque – et je le répète ici – que les temps sont passés, et bien passés, où les peuples avaient des destins séparés ; ils sont solidaires pour le meilleur et pour le pire, dans les progrès de la civilisation et de l'industrie et avant tout dans leur liberté. La liberté et la grandeur de l'Allemagne sont une condition nécessaire pour la liberté de toute l'Europe, un postulat nécessaire pour que la Russie devienne libre [...]. »⁵

Si les deux directions dans lesquelles se déploie l'oppression par l'Etat sont bien articulées par Bakounine, le despotisme intérieur étant la condition nécessaire des visées expansionnistes, il est un postulat que n'interroge guère le révolutionnaire russe, c'est celui qui lie unité étatique et liberté. Certes, l'exacerbation des passions nationales est constamment dénoncée par *Ma Défense*, qu'il s'agisse de s'en prendre aux prétentions « teutomanes » sur les terres slaves, ou de réprover

1. *Ma Défense*, p. 40.

2. *Ibid.*, p. 62.

3. *Ibid.*, p. 62-63.

4. *Ibid.*, p. 5.

5. *Ibid.*, p. 55.

la germanophobie des Slaves en tant qu'elle englobe l'ensemble de la population allemande et non simplement les oppresseurs. Mais le présupposé, hérité de Hegel, selon lequel le peuple, entendu comme entité nationale, est le sujet qui réalise la liberté dans l'histoire, n'est pas remis en cause. Si l'Allemagne « n'est pas une nation, n'est pas une grande puissance » (ce que Bakounine déplore), cela tient au fait que le peuple allemand « n'est pas un véritable peuple », car « sans peuple, il n'y a ni force durable, ni vie. »¹ Dans ce texte, au peuple révolutionnaire, entité politique floue regroupant les ouvriers, les paysans et parfois une partie de la petite-bourgeoisie, Bakounine substitue le peuple nation, qui ne se comprend qu'au pluriel. Au peuple *deus ex machina* de l'histoire, conformément à la mythologie de 1848, succède ainsi l'image des peuples s'affirmant dans l'histoire et y réalisant successivement le principe dont ils sont porteurs.

A l'occasion d'une comparaison entre les sentiments nationaux slave et allemand, Bakounine revient sur ce qui fait que les Allemands ne sont pas un peuple : alors que « le Slave [...] place son sentiment national au-dessus de tout, même au-dessus de la liberté », « l'Allemand est en réalité cosmopolite », ce qui « prive le peuple allemand d'un des plus puissants moyens de concentration. » Bakounine ne veut comme preuve de ce cosmopolitisme des Allemands, qui les pousse à l'expansion mais empêche leur concentration, que la multiplication des colonies allemandes en Europe centrale et orientale, y compris en Russie. Et Bakounine a cette conclusion, décisive pour la compréhension de son engagement national :

« C'est là [...] une vertu et une faiblesse : une vertu pour l'avenir dont l'esprit se révèle démocratique et nous conduit visiblement à une fusion totale de toutes les contradictions nationales dans l'ensemble homogène d'une société englobant toute l'humanité et d'abord l'Europe ; et une faiblesse pour le présent, tant qu'aucune autre force n'est arrivée à remplacer celle du patriotisme étroit qui pousse et rassemble les hommes. »²

Ce texte confirme ce qui était apparu dès l'engagement de Bakounine aux côtés des Polonais : en rencontrant la cause polonaise, puis la prégnance du sentiment national slave, le révolutionnaire russe a cru découvrir une force politique qu'il serait possible d'investir d'une mission révolutionnaire. Cette force, ce n'est pas celle du fanatisme racial : Bakounine souligne ainsi que l'attachement des Slaves à leur nationalité particulière prime sur leur attachement à la « race slave ». En outre, s'il est possible d'y voir une force politique, c'est qu'elle ne se contente pas de « pousser » les hommes, mais aussi qu'elle les « rassemble », les concentre. Le sentiment national, qui fait qu'un peuple se constitue en peuple, apparaît ainsi comme une force centripète de concentration des énergies, mais dont les effets à long terme sont censés être centrifuges et permettre l'expansion de la révolution. Faute d'un tel sentiment, selon Bakounine, les Allemands sont incapables de s'étendre véritablement et se contentent de se répandre dans des colonies éparpillées qui sont autant « d'éléments d'un corps sans vie. »³ En somme, ce que permet la

1. *Ibid.*, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 75-76.

3. *Ibid.*, p. 54.

constitution en peuple, c'est une concentration des forces nationales qu'il est bien difficile de distinguer d'une forme de centralisation étatique. Si cette hypothèse est exacte, le moment absolutiste qui a coïncidé avec la décomposition du monde médiéval aurait pour Bakounine le statut de moment négatif : ce qui se jouerait sous la centralisation étatique, d'une manière sourde, ce serait l'unification souterraine d'un peuple donné, prélude à son apparition sur la scène de l'histoire.

L'analyse du cosmopolitisme apolitique des Allemands est aussi l'occasion pour Bakounine d'aborder pour la première fois la question juive. Dans *Ma Défense*, comme dans les textes bien postérieurs (et aux relents plus nettement antisémites) qu'il consacrerà à cette question¹, le révolutionnaire russe semble considérer le peuple juif comme une sorte de quintessence du peuple allemand, précisément par son caractère cosmopolite. Lorsqu'il analyse la situation de la Galicie et de la Poznanie (parties de la Pologne occupées respectivement par l'Autriche et par la Prusse), pour expliquer la germanophobie de leurs habitants, Bakounine relève ainsi que « dans ces provinces les Allemands sont le plus souvent représentés soit par le peuple le plus cosmopolite du monde, c'est-à-dire par des Juifs devenus Allemands, soit, ce qui est encore pire, par des fonctionnaires et leurs familles [...] »² Bien qu'incidentes et sans grande portée, ces remarques mobilisent un certain nombre de *topoi* antisémites qui méritent d'être relevés, même si leur utilisation demeure ambiguë. A la seule lecture de *Ma Défense*, il est impossible de savoir si Bakounine s'en tient à expliquer le rejet que les populations juives et allemandes suscitent parmi les Polonais, ou bien s'il tend à légitimer ce rejet. En anticipant quelque peu sur l'évolution que connaîtra la pensée de Bakounine sur la question juive (dont elle ne fera jamais cependant un objet central), on mesure ce qui le retient en 1850 de s'aventurer sur un terrain trop scabreux : lorsqu'il reprendra à nouveaux frais la question juive au cours des années 1870, Bakounine l'abordera à nouveau sous l'angle de la question germano-slave, mais en ayant changé radicalement de point de vue sur le statut de l'Allemagne en Europe. A ce moment, dire que les Juifs sont encore plus allemands que les Allemands reviendra à en faire la quintessence de l'autoritarisme teuton. En 1850 au contraire, leur identification avec les Allemands repose sur une même incapacité à se concentrer en un Etat, donc sur un même cosmopolitisme qui peut être envisagé comme une anticipation prématurée de l'avenir de l'humanité.

Le constat de la difficulté qu'ont les Allemands à constituer un peuple, et la déploration qui l'accompagne, pousse Bakounine à produire une longue analyse³, visiblement écrite au fil de la plume tant sa progression est hésitante, des conditions requises pour que l'Allemagne réalise son unité et conquière par-là sa liberté. A plusieurs reprises, Bakounine y exprime sa préférence pour un mouvement d'unification qui aurait le peuple pour initiateur : c'est selon lui le seul moyen

1. Sur l'antisémitisme bien plus explicite qui s'exprime chez Bakounine (malgré ses dénégations) à l'occasion de la polémique avec Marx au sein de l'Internationale, voir *infra*, ch. 10.

2. *Ibid.*, p. 71.

3. Cette analyse couvre les p. 43-54 de *Ma Défense*.

pour que l'unité allemande ne soit pas une union mécanique, mais une véritable unité organique et vivante. De cette voie vers l'unité (dont il a vu la faillite avec l'insurrection de Dresde) se distinguent la possibilité d'une union volontaire des princes allemands (voie qui semble à Bakounine à la fois peu praticable et peu fructueuse) et surtout la perspective d'une conquête de l'Allemagne par la Prusse. A mesure qu'il progresse dans son analyse de la situation, Bakounine prend de plus en plus au sérieux ce dernier scénario, au point de finir par l'étudier pour lui-même. Curieusement, il s'abstient d'exprimer la moindre réserve à son propos. En effet, lorsqu'il aborde cette perspective, après avoir pris acte de l'échec d'une unification de l'Allemagne par le bas, il souligne d'abord les obstacles qui s'y opposent : hostilité des princes allemands à se voir dépouillés de leurs possessions, hostilité conjointe de la Russie et de l'Autriche, caractère restreint de la puissance prussienne comparée à celle des autres puissances européennes. Mais il n'indique pas que l'unification de l'Allemagne sous l'égide de la Prusse pourrait venir ruiner ce qu'aurait d'émancipateur un tel processus. C'est que pour Bakounine, la seule manière pour la Prusse de réaliser l'unité allemande sans se retrouver seule face à la Russie et l'Autriche, serait d'adopter la cause de la Révolution pour couper l'herbe sous le pied des princes allemands et de se rapprocher de la France et de l'Angleterre. En somme, Bakounine en vient à envisager, comme seule voie possible pour l'unité allemande, que l'Etat prussien prenne la tête de l'Allemagne et y déchaîne les passions révolutionnaires du peuple pour passer outre les résistances des princes allemands, se rallier la France et l'Angleterre et ainsi surmonter l'hostilité des deux autres empires car « la Russie et l'Autriche ne sont pas à elles seules assez puissantes pour se permettre de risquer une guerre d'idées contre toute l'Europe et surtout contre une Europe enthousiaste de liberté. »¹

C'est toutefois sur un mode dubitatif que Bakounine conclut son analyse de la situation allemande : les chemins que pourrait frayer l'unité allemande lui semblent bien incertains et, du fait de son emprisonnement, il s'avoue peu informé des derniers développements de l'actualité européenne. Cette attitude, qui consiste à envisager abstraitement qu'un Etat puisse réaliser la liberté et à finalement conclure que cette possibilité est sans doute nulle, est caractéristique de la période « pré-anarchiste » de Bakounine. On va voir qu'elle survit à la longue période d'emprisonnement.

1. *Ma Défense*, édition citée, p. 51-52.

Ch. 4 – Les impasses de la question slave

Il s'agit à présent de comprendre l'approfondissement de l'engagement slave de Bakounine et son dépassement. Pour cela, il est nécessaire d'étudier les textes dans lesquels le révolutionnaire russe reprend les analyses de la question slave (et plus largement des questions nationales) et le projet politique qui s'y articule, analyses et projet qu'il a tenté de mobiliser au moment des révolutions de 1848. Comme je l'ai signalé, ce projet survit à la longue période d'emprisonnement et d'exil. Pour être plus exact, il faudrait sans doute ajouter que les conceptions bakouniniennes ont été arrêtées en même temps que lui et ont subi une forme de surgélation forcée pendant les douze années qui séparent son arrestation à Chemnitz de son évasion de Sibérie.

La période qui suit le retour forcé de Bakounine en Russie confirme ce que l'on a pu constater au chapitre précédent : les écrits du révolutionnaire russe sont étroitement liés à son activité politique. Ainsi, détenu pendant six ans à la forteresse Pierre-et-Paul puis à celle de Schlüsselburg (où il est transféré au printemps 1854 en raison de la guerre de Crimée), Bakounine n'écrit que quelques lettres, visées par la censure, à sa famille. Diminué physiquement par le scorbut, le prisonnier finit par obtenir en mars 1857, après plusieurs refus, une mesure d'exil à vie en Sibérie. Elle lui est accordée par le nouveau tsar, Alexandre II, qui a succédé en 1855 à son père Nicolas. Cette mesure de relative clémence permet au proscrit de se manifester à nouveau sur des questions politiques à partir de 1859, dans une série de lettres, dont certaines sont d'une longueur plus que substantielle.

La période d'exil est écourtée par l'évasion de Bakounine au mois de juillet 1861. Lui qui se prétendait mourant dans les suppliques qu'il adressait au tsar quatre ans plus tôt embarque sur un navire américain qui le mène au Japon, où il reste pendant plus d'un mois (de mi-août à mi-septembre). De là, il s'embarque pour San Francisco qu'il atteint au début du mois d'octobre 1861. Il arrive dans un pays qui est alors ravagé par la guerre de Sécession et pour rejoindre la côte est des Etats-Unis, il est contraint de passer par l'isthme de Panama. Débarqué à New York le 15 novembre, il repart pour Londres un mois plus tard et y parvient le 27 décembre 1861. Il y retrouve ses vieux compagnons Herzen et Ogarev, qui éditent dans la capitale anglaise le *Kolokol* (*La Cloche*), le grand journal de l'émigration russe¹.

Si Bakounine s'est enfui de Sibérie, c'est manifestement pour reprendre le combat au point où il avait été contraint de le quitter. C'est pourquoi les textes qui suivent son retour dans l'arène européenne ressemblent fort à ceux qui accompagnaient son action au cours des révolutions de 1848 : aucun grand écrit, mais une série de brochures et d'articles qui présente pourtant une forte unité thématique. Dès son retour, Bakounine s'engage avec passion pour la liberté des Slaves,

1. L'évasion de Bakounine suscite la sympathie d'Engels, qui l'exprime dans une lettre à Marx du 27 novembre 1861 : « La façon dont Bakounine s'est évadé m'a fort réjoui. Le pauvre diable a dû être diablement malmené – faire le tour du monde comme ça ! » (*Correspondance Marx-Engels*, tome 6, Paris, Editions Sociales, p. 374).

puis dans l'insurrection polonaise de 1863. C'est exclusivement autour de la question slave (dans laquelle s'inscrivent les rapports entre la Russie et la Pologne) que tournent les trois écrits composés par Bakounine au cours de l'année 1862 (deux brochures et un texte non publié), les articles publiés et les discours prononcés en Suède au cours de l'année 1863, de même que l'abondante correspondance de ces deux années.

L'unité de cette période de l'activité politique et théorique de Bakounine réside précisément dans cette reprise du combat dans les mêmes termes qu'au cours des années 1845-49. Et ce qui s'éprouve dans les textes qui accompagnent l'action de Bakounine, ce sont les méandres de la question slave, et finalement les limites d'une activité cantonnée au champ national. La question de la liberté des peuples, dont on a vu qu'elle mêlait leur émancipation externe (la libération nationale) et leur émancipation interne (la révolution sociale), finira par être tranchée, au terme de la véritable crise politique personnelle que traversera Bakounine en 1864. Elle le sera d'abord en pratique, les textes de l'automne 1864 témoignant d'une refonte radicale du projet révolutionnaire de Bakounine, avant de l'être en théorie, celui-ci reprenant le flambeau du socialisme libertaire, voie qui avait été laissée de côté après l'article de 1843 sur *Le communisme*.

1. Bakounine et la Russie d'Alexandre II

1.1. Le prisonnier, l'exilé

Les écrits qui nous sont parvenus de la période d'emprisonnement de Bakounine sont très peu de chose. Si l'on met de côté la *Confession*, rédigée au cours du deuxième semestre 1851 peu après son arrivée à la forteresse Pierre-et-Paul, et une lettre qu'il fit passer clandestinement à sa sœur Tatiana, on ne possède que quelques lettres qui tentent péniblement de donner le change à la censure, exercice qui dut vite lasser le prisonnier¹. De toutes ces lettres de prison, celle de 1852 est la plus éloquente, qui voit Michel se flageller pour ses prétendus crimes et conseiller à son frère d'en faire autant sur ses serfs, mais avec modération... La censure ne s'y trompe pas, qui refuse de délivrer cette lettre à la famille du prisonnier.

La lettre qu'il fait parvenir à Tatiana en 1854 est d'une tout autre teneur. C'est la lettre d'un homme physiquement brisé par les geôles du tsar, mais qui réaffirme avec force et émotion les convictions politiques et existentielles qui l'animent depuis sa jeunesse. Si Bakounine supporte les conditions pénibles de sa détention, c'est seulement parce qu'il espère pouvoir se « rendre utile selon les idées [qu'il a] eues, selon les idées [qu'il a] encore et qui toujours seront les [siennes]. » Mais ce qui retient surtout l'attention dans cette lettre, c'est la manière dont Bakounine décrit l'approfondissement de ses convictions à l'épreuve de la prison :

1. Sur l'itinéraire de Bakounine de son arrestation à Chemnitz à son évasion de Sibérie, voir l'article déjà cité de Marcel Body, « Michel Bakounine : l'emmuré, le déporté ».

« Jamais, il me semble, je n'ai eu tant d'idées, jamais je n'ai ressenti une soif plus ardente de mouvement et d'action. Je ne suis donc pas encore mort tout à fait ; mais cette vie même de l'âme, qui, en se concentrant, est devenue plus profonde, plus puissante peut-être, plus désireuse de se manifester, devient pour moi une source intarissable de tourments que je n'essaierai même pas de décrire. Vous ne comprendriez jamais ce que c'est que de se sentir enterré vivant ; de se dire à chaque instant de la nuit comme du jour : je suis un esclave, je suis annulé, réduit à l'impuissance pour la vie, d'entendre jusque dans la cellule le grondement de la grande lutte qui se prépare, d'une lutte où se décideront les plus grandes questions de l'humanité, et de devoir rester immobile et muet. »

Cette déclaration rappelle irrésistiblement les grandes prophéties des années 1848-49 qui décrivaient les périodes inter-révolutionnaires comme des phases au cours desquelles l'esprit révolutionnaire rentrait en lui-même pour poursuivre sous terre son travail de sape. Même d'une manière invisible, les forces qui mettent le monde en mouvement, et qui toutes semblent tendre vers l'émancipation générale de l'humanité, ne laissent pas d'agir, alternant les phases souterraines de l'action négative avec les phases apocalyptiques de révélation du nouveau monde. On a dans la lettre de février 1854 à Tatiana la version individuelle et malheureuse de ce même processus. Les forces dont il est ici question, ce ne sont plus celles qui meuvent le monde dans sa globalité. Ce ne sont pas non plus nécessairement des forces émancipatrices. Ce sont bien plutôt des forces vitales, un désir d'action et de mouvement qui tend naturellement à s'exprimer et à s'extérioriser, et ne le fait adéquatement que dans une action émancipatrice. La prison empêche ces forces de s'épancher, et celles-ci, ne pouvant manquer de produire un effet, se retournent alors contre l'individu qui en est le vecteur pour, littéralement, le miner de l'intérieur. Le révolutionnaire enfermé ressent d'une manière tragique la puissance de son désir d'action. On ne saurait mieux dire que Bakounine ronge son frein en prison.

Cette lecture est confirmée par le récit que Bakounine lui-même fait de sa détention dans une lettre à Herzen du 7 novembre 1860, alors qu'il se trouve encore en Sibérie :

« Huit années de réclusion dans diverses forteresses m'ont fait perdre mes dents, mais n'ont pas affaibli – elles les ont, au contraire, affermi – mes convictions ; dans les forteresses on a le temps de réfléchir. Les sentiments qui ont été les mobiles de toute ma jeunesse, se sont concentrés, clarifiés, sont devenus comme qui dirait plus sensés et, ce me semble, plus capables de se manifester pratiquement. »

Après 1857, en Sibérie, bien que la surveillance dont il était l'objet fût moins étroite, Bakounine a donné le change¹. Feignant de renoncer à toute ambition révolutionnaire, il entreprend de devenir voyageur de commerce, épouse une jeune femme polonaise, Antonia, et navigue dans le petit milieu des exilés de Sibérie. Se trouvent en effet dans la région les derniers survivants du soulèvement de 1825 (ceux qui n'ont pas été pendus), qui ont été rejoints après

1. Cependant, et contrairement à ce que suggère Marcel Body à plusieurs reprises, il n'est pas certain que la vie relativement paisible menée par Bakounine en Sibérie rentrât dans une stratégie consistant à « anesthésier les autorités », surtout si l'on entend par là que d'emblée il méditait de s'évader (« Michel Bakounine : l'emmuré, le déporté », article cité, p. 80).

1849 par les membres du groupe libéral de Pétrachevski, qui compta dans ses rangs le jeune Dostoïevski¹.

Dès 1859, Bakounine tente de renouer le contact avec une ancienne connaissance du cercle de Stankevitch, Michel Katkov, devenu rédacteur du *Messenger russe*, revue d'inspiration libérale et anglophile². En 1860, de plus en plus libre de s'exprimer par lettres, il écrit à ses camarades démocrates Herzen et Ogarev. Toutes ces lettres d'exil ont en commun de donner à lire un Bakounine sur le point de succomber à plusieurs tentations. Tentation du libéralisme d'abord, et le choix d'un interlocuteur comme Katkov n'est pas anodin. Tentation de suivre un homme providentiel ensuite, qu'illustrent si bien les longues lettres à Herzen et à la rédaction du *Kolokol* de la fin de l'année 1860.

1.2. La Russie d'Alexandre II

L'emprisonnement puis l'exil sibérien placent Bakounine dans une situation inédite. C'est en Europe occidentale que s'est opéré son éveil aux questions politiques et sa conversion à la Révolution. Pour autant, dès le milieu des années 1840, son activité s'est tournée vers la Russie, qu'il espérait voir emportée par la tourmente révolutionnaire. Pour rejoindre la Russie, en tant que démocrate russe isolé et exilé, il ne pouvait compter que sur deux moyens indirects : le soutien à la cause polonaise et la participation à la renaissance slave. C'est pour ces raisons qu'il a été livré par la Saxe à l'Autriche, et par l'Autriche à la Russie. En Russie, Bakounine a été emprisonné puis exilé pour ce qui était considéré comme des crimes contre le régime des tsars, des crimes qui ont tous été commis à l'étranger. Lorsqu'il sort de prison en 1857, Bakounine est un révolutionnaire russe, accusé d'avoir conspiré contre son tsar, mais qui ne peut s'appuyer sur aucun contact révolutionnaire en Russie. Il ne s'agit donc plus de porter la révolution en Russie depuis l'occident, mais de se confronter à la réalité russe.

Or la Russie que retrouve Bakounine en 1857 n'est pas celle qu'il a quittée en 1840. Au cours de son emprisonnement, la mort de Nicolas I^{er}, ce tsar qui incarnait l'immobilité d'une Russie perçue par le reste de l'Europe comme le foyer de la Réaction, a permis l'accession au trône de son fils Alexandre II. La mort de Nicolas I^{er} coïncide à quelques mois près avec la prise de Sébastopol par les troupes franco-anglaises³, qui est l'occasion d'une profonde interrogation, au sein mêmes des élites qui gouvernent la Russie, sur la faillite du système impérial. Dans le texte qui signera son retour en Europe occidentale, Bakounine pourra d'ailleurs, pour cette raison, évoquer « la malheureuse – et heureuse en même temps – guerre de Crimée. »⁴ D'une manière de

1. Dans une lettre de 1860 qui s'attaque à certains proscrits, Bakounine mentionne Dostoïevski comme « un écrivain non dénué de talent. » Celui-ci avait cependant quitté la Sibérie en 1853 et avait pu rejoindre Saint-Petersbourg en 1859. Les deux hommes ne se sont donc pas côtoyés.

2. Quelques années plus tard, Katkov se fera cependant le porte-parole de la réaction.

3. Nicolas meurt en mars 1855 et Sébastopol tombe en septembre.

4. *A mes amis russes et polonais*, p. 1.

plus en plus aiguë, les cercles éclairés ressentent le besoin de réformes fondamentales, faute de quoi l'édifice des tsars menace de s'écrouler, que ce soit sous les coups d'armées étrangères ou du fait d'une révolte intérieure. Au cœur des réformes envisagées se trouvent les deux questions du servage et de la représentation nationale, qui engagent toutes deux le statut de la paysannerie russe. Dès le manifeste qui annonce la fin de la guerre de Crimée, Alexandre II promet des réformes, ce qui ne fait que renforcer l'attente de la population et de l'opinion éclairée. Certaines des mesures les plus réactionnaires de Nicolas I^{er} sont abrogées, comme celles qui portent sur les voyages à l'étranger ou sur le statut des universités.

Mais la grande affaire demeure l'abolition du servage, institution perçue par l'opinion éclairée comme un anachronisme. Avec le développement de l'économie de marché, la part des serfs dans la population rurale n'avait cessé de reculer au cours de la première moitié du siècle. Comme le note l'historien Nicholas Riasanovsky, « le servage [...] était de moins en moins capable de satisfaire les besoins économiques de l'empire russe. [...] Les défauts de la main d'œuvre servile, sous-qualifiée, devenaient de plus en plus évidents. Beaucoup de propriétaires, surtout ceux qui avaient peu de terre, étaient tout juste capables de nourrir leurs serfs. La noblesse accumulait d'énormes dettes. »¹ A ces arguments économiques en faveur de l'abolition du servage, s'ajoutent des arguments moraux et politiques. On l'a vu à propos des grands courants de la pensée russe sous Nicolas I^{er}, l'abolition du servage était réclamée aussi bien par les occidentalistes que par les slavophiles et lorsque Alexandre II monte sur le trône, plus personne ne défend le maintien de cette institution en l'état. Surtout, au cours des premières années de règne d'Alexandre, les révoltes paysannes, de plus en plus violentes, se multiplient et ne peuvent être réduites que par l'emploi de l'armée. L'abolition du servage se présente alors comme un moyen pour le pouvoir d'éviter une insurrection paysanne : la révolte menée par Pougatchev, qui fit chanceler le trône de Catherine II en 1773-75 a durablement marqué les élites politiques russes. Selon l'expression employée par le tsar lors d'un discours à la noblesse, « mieux vaut prendre l'initiative d'abolir le servage par le haut, que d'attendre que cette initiative vienne d'en bas »², ce qui exprime aussi bien la conscience des faibles capacités d'initiative de la noblesse en la matière que la crainte d'une insurrection paysanne.

La perspective d'une abolition du servage suscite en Russie et dans l'émigration russe une vague de débats. D'emblée, le gouvernement annonce que la libération des serfs se fera avec la terre. Malgré l'opposition de la noblesse conservatrice, qui souhaite réduire la portée de la réforme, et au terme de deux ans de travaux, le tsar finit par abolir le servage dans un manifeste signé le 3 mars 1861. Ce décret impérial permet en général aux paysans d'acquérir la moitié de la terre, celle qu'ils cultivent déjà pour leur propre compte. Les serfs étant insolvable, ils s'endettent auprès de l'Etat qui indemnise la noblesse en bons du Trésor.

1. Nicholas V. Riasanovsky, *Histoire de la Russie*, édition citée, p. 400.

2. Cité par Nicholas V. Riasanovsky, *Histoire de la Russie*, édition citée, p. 401-402.

Dans la plus grande partie de la Russie, la terre n'est cependant pas attribuée aux paysans à titre individuel, mais aux communautés, qu'on désigne sous le nom de *mir* (mot qui signifie à la fois la commune rurale et le monde). C'est ensuite au sein des assemblées communales qu'est décidé le partage des terres, et c'est le *mir* dans son ensemble qui est considéré par l'Etat comme propriétaire de la terre. Réforme de grande ampleur, l'abolition du servage n'en a pas moins des limites qui apparaissent très vite et qui ont très tôt été dénoncées par les radicaux. Ainsi, les historiens russes estiment que la moitié seulement des paysans libérés ont pu nourrir leur famille avec les terres rachetées, en grande partie en raison des réticences de la noblesse à vendre ses meilleures terres. En outre, le montant fixé pour le rachat des terres s'avère au-dessus des moyens des paysans, notamment du fait que les propriétaires terriens estiment devoir être indemnisés pour la perte non seulement d'une partie de leurs terres, mais aussi de la main d'œuvre servile. Enfin, l'opportunité de transférer la terre aux communautés rurales et non aux paysans à titre individuel a été l'objet de nombreux débats, avant et après l'adoption de la réforme.

Ces débats, qu'ils concernent la question de l'indemnisation de la noblesse ou le caractère communautaire ou individuel que doit revêtir la propriété, constituent la toile de fond sur laquelle se détachent les réflexions de Bakounine à la fin des années 1850 et au début des années 1860. C'est à ce titre qu'il est important de les garder à l'esprit.

L'administration locale est l'autre grand objet de réforme auquel s'attaque Alexandre II. Au moment où celui-ci accède au trône, la tâche de l'administration locale incombe à la bureaucratie, avec une participation de la noblesse. Il y a un lien profond entre l'abolition du servage et la réforme administrative engagée par Alexandre II et ses collaborateurs. En effet, les millions de serfs qui composaient encore la majorité relative de la population rurale étaient soumis, avant les réformes, à une juridiction seigneuriale très étendue, qui les plaçaient sous l'autorité du propriétaire du domaine. Dans le cadre de ces juridictions, un propriétaire de serfs avait sur ces derniers un certain nombre de droits, comme celui de les battre (droit qu'il considérait le plus souvent comme son devoir de propriétaire et seigneur). La fin du servage rend nécessaire une réforme en profondeur de l'administration locale, qui prolonge en termes administratifs la volonté affichée de libérer les initiatives au sein du monde rural.

Le principe retenu pour cette réforme est celui du *self-government* local, avec la double institution des assemblées de *zemstvo* et de leurs bureaux. La réalité que recouvre le mot russe de *zemstvo* (dont le pluriel est *zemstva*) tient à la fois du territoire et de la population qui l'habite, dès lors qu'on les distingue du gouvernement central. L'orientation générale de cette réforme, qui mêle une forme de décentralisation administrative et la réaffirmation d'une centralisation politique, apporte un éclairage rétrospectif intéressant sur les textes produits par Bakounine à l'occasion des événements de 1848. On se rappelle que les *Principes de la nouvelle politique slave* distinguaient l'échelle politique, où était promue une centralisation autour d'un Concile slave, et l'échelle administrative, pour laquelle était recommandée la décentralisation. Dans cette optique,

les réflexions avancées par le révolutionnaire russe apparaissent finalement moins isolées et moins déconnectées de la réalité russe qu'on aurait pu le croire en première analyse.

Les textes de la période 1859-1863 accordent cependant à la question de la réforme administrative en Russie une place moins importante qu'à celle de l'abolition du servage. La principale explication à cette relative discrétion tient au caractère plus tardif de la réforme des *zemstva*, et dès lors au fait qu'elle entrera en vigueur alors que Bakounine aura cessé de s'intéresser de près à la dimension étroitement nationale de la révolution. La nouvelle loi, qui modernise et démocratise, dans des proportions très relatives, l'administration locale, sera en effet promulguée en janvier 1864. Les assemblées de *zemstvo* et leurs bureaux seront alors institués aux deux niveaux du district et de la province. Ses membres seront élus par trois catégories de votants : la population urbaine, les communautés paysannes et les propriétaires fonciers individuels (nobles et roturiers). Les membres des assemblées de district éliront ceux des assemblées de province. Chaque assemblée élira par ailleurs, une fois l'an, un bureau qui est une sorte de pouvoir exécutif au sein de l'administration locale. Le mode de représentation choisi pour les assemblées de district, proportionnelle à la taille de la propriété foncière (et à celles des biens immobiliers pour la ville), minorera très fortement le caractère démocratique de ces institutions. Ainsi, les représentants de la noblesse s'arrogeront plus de 40% des sièges dans les assemblées de district, proportion qui s'élèvera aux trois quarts pour les assemblées provinciales et aux deux tiers pour les bureaux de *zemstvo*¹.

Peu démocratique, davantage représentatives des rapports de forces internes à la société russe que de sa structure sociale, les assemblées de *zemstvo* verront aussi leurs compétences soigneusement encadrées, ce qui limitera la portée de la décentralisation administrative. Certes, relèvent des *zemstva* la santé, l'instruction, l'entretien de la voirie ou encore l'organisation de réserves alimentaires pour prévenir les famines, mais les bureaux locaux seront strictement subordonnés aux gouverneurs provinciaux nommés par Saint-Petersbourg qui se permettront des interventions multiples dans l'administration locale. En outre, le district, la plus petite unité administrative retenue, apparaîtra vite comme trop vaste pour satisfaire efficacement les besoins locaux. Malgré son caractère tardif et limité, la réforme de l'administration locale occupe elle aussi les débats de l'intelligentsia russe au début des années 1860 et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on voie surgir ces débats dans la correspondance de Bakounine, même s'ils demeurent toujours subordonnés à la question de l'émancipation des serfs. Surtout, la manière dont s'opèrent ces réformes, pilotées depuis le sommet de l'Etat par un tsar entouré de nobles aux tendances libérales, entre en résonance avec les textes contemporains de Bakounine. Ces textes posent en effet d'une manière centrale ces deux questions connexes : celle du caractère réformable de la Russie, et celle de la possibilité qu'un homme providentiel et éclairé effectue cette réforme depuis le sommet de l'Etat.

1. Chiffres cités par Nicholas V. Riasanovsky, *Histoire de la Russie*, édition citée, p. 407.

2. La question sociale dans la question slave

2.1. La question du servage et la tentation libérale

Dans cette Russie qu'il a quittée en 1840 la tête farcie de philosophie allemande, Bakounine est doublement exilé : à l'exil sibérien s'ajoute l'exil d'un homme qui est devenu étranger à son propre pays. Rien d'étonnant dès lors si ses premiers contacts avec le monde politique et intellectuel, à l'exception de sa famille, des autres exilés et de l'entourage qu'il se crée à Tomsk, ont lieu avec un ancien du cercle de Stankévitch. Les deux lettres à Michel Katkov de janvier 1859 et juin 1860 s'inscrivent pour l'essentiel dans la perspective de réforme sociale ouverte en Russie par l'accession au trône d'Alexandre II, et évoquent dans une moindre mesure les questions slave et polonaise.

S'agissant de la Russie, on l'a vu, la question qui se pose d'une manière de plus en plus insistante à l'opinion russe éclairée est celle de l'émancipation des paysans, toujours soumis au servage, et cette question entraîne dans son sillage celle de la réforme administrative. A l'occasion des débats que suscitent ces perspectives de réformes, Bakounine donne son point de vue sur la question paysanne et se fait le défenseur d'une réforme du statut des paysans allant dans le sens d'une forme de libéralisme. Il fait ainsi l'éloge de son correspondant qui préfère « à l'inepte droit communautaire romantique, communiste, patriarcal et pourri [...] le droit de propriété pure et inconditionnelle, en tant que pierre angulaire de tout bien et de toute dignité dans le monde : la liberté. »¹ On se souvient des méfiances du révolutionnaire russe envers un communisme dont la liberté des individus serait bannie ; on se souvient également qu'au moment des révolutions de 1848, la solution envisagée pour la question sociale dans les pays slaves ne passait pas tant par une gestion collective des moyens de production que par une participation de chacun à la propriété nationale et au bien-être commun. Mais ces indications allusives ne permettaient pas de se faire une idée des conceptions sociales qui étaient alors les siennes. En 1859, ce qu'il défend manifestement auprès de son correspondant, c'est l'instauration, en lieu et place de la propriété slave communautaire et traditionnelle, de la propriété individuelle de la terre, vue comme seule moyen de permettre aux individus d'accéder au règne de la liberté.

Dénoncée comme romantique, patriarcale et pourrie, la vieille propriété collective slave incarnée par le *mir*, celle-là même qui avait inspiré à Proudhon sa distinction entre la propriété et la simple possession dans son premier mémoire sur la propriété, se voit ici déniée toute perspective d'avenir. Quelles que soient les précautions qu'on doit prendre avec des lettres écrites dans un régime de semi-liberté² et adressées à un publiciste libéral et anglophile avec qui il

1. Lettre à Michel Katkov de janvier 1859. Le manuscrit de cette lettre est partiellement brûlé, ce qui en rend la lecture parfois délicate.

2. Voir les déclarations de la lettre de janvier 1859 : « n'étant pas encore entièrement affranchi des contraintes extérieures, étant rivé à un lieu dont j'espère d'ailleurs me libérer promptement, je vis moins que je ne m'appête à vivre, et je ne pourrai vous entretenir que de mes espérances et de mes possibilités, dont je n'ai pas envie de parler. »

cherche à engager le dialogue, il ne s'agit pas là d'une vue ponctuelle : la lettre du 21 juin 1860 au même Katkov confirme cette manière de voir. Evoquant les réformes entreprises par ses frères sur le domaine familial, Bakounine se réjouit qu'ils aient « procédé en fait à la libération des paysans de leur terre et à la transformation de leur domaine sur la base du travail salarié, sans attendre les décisions bureaucratiques de Pétersbourg. » Les frères de Bakounine, anticipant sur la décision du tsar, avaient en effet aboli le servage sur leurs terres, et les paysans étaient désormais employés collectivement comme des salariés. Toutefois, pour Bakounine, cette anticipation de la réforme ne peut être qu'une première étape : après avoir « libéré la communauté », il reste à « libérer l'individu de la communauté. » En effet, l'abolition du servage reste purement formelle dès lors que les paysans cessent seulement d'être attachés à la terre, mais continuent à la cultiver sans la posséder. Très clairement, Bakounine a ici en vue que les paysans russes deviennent propriétaires individuels de la terre, raison pour laquelle dès janvier 1859, il félicite Katkov d'avoir revendiqué la terre pour les paysans et « la mise sur pied de banques d'arbitrage. » Ce qui est ainsi implicitement exclu, c'est que la structure particulière de la paysannerie russe lui permette de passer directement de l'exploitation collective de la terre par la communauté au profit de la noblesse terrienne dans le cadre du servage à son exploitation, toujours collective, mais désormais autonome, par un *mir* libéré.

Cette conception semble être propre à la période d'exil en Sibérie, puisqu'on la retrouve exposée dans la longue lettre que Bakounine adresse à Herzen en novembre 1860. Cette lettre dresse, on le verra, un portrait plus que flatteur du gouverneur de Sibérie, Mouraviev, qui est aussi un parent éloigné de Bakounine. Or parmi les raisons qui motivent l'admiration du révolutionnaire russe pour ce personnage, on trouve la manière dont Mouraviev a conduit la colonisation de la Sibérie orientale. Ayant décrit l'intérêt commercial et géopolitique du territoire qui borde le fleuve Amour, conquis aux dépens de la Chine (et des peuples sibériens, quoique ceux-ci ne soient que rarement mentionnés), Bakounine fait cette remarque saisissante :

« Quel pays de cocagne en feraient les Américains si la contrée tombait entre leurs mains ! Mais le Russe, et plus encore le Sibérien, malgré tous les éloges que nos chauvins en font, est aussi débile qu'un enfant. L'ingérence permanente de la police, le servage et le despotisme patriarcal de la communauté ont apparemment tué en lui tout esprit d'entreprise, toute initiative ; il a absolument besoin qu'on le tire par devant, lui-même est incapable d'avancer. »¹

Mouraviev est précisément décrit comme cet homme énergique, capable de mettre en mouvement un peuple russe enfermé dans ses traditions patriarcales. Au contraire, ces dernières apparaissent comme ce qui obstrue toute évolution sociale en Russie, comme un facteur de blocage qui empêche la Russie de participer à l'histoire universelle, qui est celle du développement de la liberté depuis l'Europe. Si Bakounine en vient, au cours de ses années de relégation, à faire l'éloge de la propriété individuelle de la terre et à souhaiter la dissolution de la communauté, c'est donc parce qu'il considère que c'est la seule voie possible pour que la Russie

1. Lettre à Herzen du 7-15 novembre 1860, p. 12-13.

accède au règne de la liberté. On va voir que cet éloge d'un développement du libéralisme en Russie va de pair avec l'espoir qu'un homme énergique réforme la société russe et lui épargne une révolution sanglante.

2.2. Un socialisme slave ?

Il est intéressant de suivre le destin de cette prise de position dans les années qui suivent l'évasion de Bakounine. En effet, dès le début de l'année 1862, juste après son retour en Occident, dans la brochure *A mes amis russes et polonais*, Bakounine soutient au contraire, dans la lignée des traditions slaves, le droit de l'ensemble du peuple russe à une propriété commune de la terre :

« Il ne lui faut pas une partie des terres russes, mais le *sol entier*, qui est la propriété inaliénable du *peuple russe*. Qu'on le lui donne, en le rachetant des nobles ou sans le racheter, -- le moyen n'y fait rien. [...] D'une manière ou d'une autre, et cela dans un temps bien proche, tout le sol doit être la propriété de tout le peuple, tout droit personnel au sol doit être aboli, afin qu'il n'y ait point ni petits ni grands propriétaires, point de monopolistes, mais que *chaque Russe puisse*, par droit de naissance, *posséder la terre en commun avec les autres*. »¹

Une telle déclaration permet de situer Bakounine dans les débats qui agitent les milieux éclairés sur la question du servage et de la propriété de la terre. La question de l'indemnisation de la noblesse pour la perte de ses terres est considérée comme indifférente ; quant à l'idée de l'indemniser pour la perte de la main d'œuvre servile, elle n'est même pas envisagée. En revanche, il est un point sur lequel Bakounine est catégorique : il ne s'agit pas pour les paysans libérés de racheter une terre qui leur revient de droit ; ils doivent la recevoir gratuitement, la terre doit faire l'objet d'un don.

Mais surtout, on lit dans ce texte de 1862 un premier indice de ce qui a pu faire évoluer si rapidement Bakounine sur la question de la propriété du sol : la crainte que la simple transformation des serfs en salariés, même libérés de la communauté, ne revienne qu'à transformer la noblesse en propriétaire monopoliste du sol, ne laissant aux paysans libérés du servage que des lopins à usage privé. Dans les lettres à Katkov, cette crainte se cantonne encore à la question des réformes politiques : évoquant la situation dans la région de Tver, où vit sa famille, Bakounine exprimait sa crainte que la noblesse, en voulant transformer sa « supériorité matérielle et spirituelle » en privilège juridique, ne fasse échouer toute réforme politique et administrative favorable au peuple russe. En effet, la noblesse, tout en acceptant de plus ou moins bonne grâce la fin officielle du servage, entendait en contrepartie s'arroger le contrôle exclusif des assemblées provinciales qui devaient voir la jour dans la continuité de cette abolition. On sait quel sera le destin des institutions administratives mises en place par les réformes d'Alexandre II : basée sur la quantité de terres possédée, la représentation y laissera le plus grande part à la noblesse. Mais on va voir aussi que l'hypothèse d'une transformation de la paysannerie

1. *A mes amis russes et polonais*, Leipzig, 1862, p. 5.

par le salariat est étroitement liée à la perspective d'une réforme politique, et pas seulement administrative, qui ferait l'économie d'une révolution en Russie.

En outre, même si elle contredit les positions qu'il défendait dans les lettres à Katkov quelques mois auparavant, cette défense de la propriété slave traditionnelle s'avère féconde, en ce qu'elle permet d'insérer la question sociale dans la question slave. Dans ses lettres de 1859-60, Bakounine se contentait d'exhorter son correspondant à ne pas laisser la question slave aux slavophiles, à dépasser ce que les proclamations slaves avaient de puéril et de romantique et à prôner l'intervention de la Russie pour libérer les Slaves du sud du double joug ottoman et autrichien. En somme, en 1859-60, Bakounine laisse complètement de côté la question de l'organisation sociale des Slaves pour ne retenir que l'exigence de leur libération et d'une ruine des empires au sein desquels ils sont prisonniers. Dans le texte de février 1862 en revanche, que le peuple russe rentre en possession de ses droits sur la terre doit constituer la base d'une alliance slave :

« Je pense qu'en donnant au peuple un droit exclusif à la propriété du sol et à la possession communale, on entrera dans une voie basée sur des traditions et des usages communs à toute la race slave, et que la réalisation de ce principe avec toutes ses conséquences et ses riches applications, est la vocation historique des Slaves. Je pense que cela seul réunira toutes les populations slaves en une communauté fraternelle. »¹

Ce que met en valeur une telle déclaration, c'est la vertu fédératrice d'une réforme sociale fondée sur les traditions communes à tous les Slaves. Il s'agit là de l'esquisse d'un projet social et politique de plus grande envergure qui marierait socialisme paysan et fédéralisme communal. C'est en tout cas dans cette direction que Bakounine approfondit sa position dans les mois qui suivent. Il y est encouragé par les deux autres membres du « triumvirat » de l'émigration russe, Herzen et Ogarev, qui défendent constamment dans le *Kolokol* la possibilité pour le peuple russe d'un socialisme qui ferait l'économie (si l'on ose dire) de l'étape capitaliste. A suivre cette position, l'ensemble du peuple russe serait propriétaire de la terre ; quant à la possession, qui est un simple usufruit accordé pour une durée de quelques décennies, elle n'est pas davantage individuelle mais communale. Bien que Bakounine ne la thématise pas comme telle dans les écrits de cette période, la possession semble se distinguer de la propriété en tant qu'elle est un simple droit d'user, et non d'abuser. Ces formules sont celles qu'employait Proudhon dans son premier mémoire sur la propriété. Il n'y a rien d'étonnant à ce que Bakounine semble rejoindre ces positions (que Proudhon a alors abandonnées), dans la mesure où le théoricien français s'était précisément inspiré de la structure sociale des terres slaves pour formuler ses critiques de la propriété. Toutefois, conformément à la structure de la paysannerie française, Proudhon distinguait, au début des années 1840, la propriété sociale de la terre, comme de tous les autres moyens de production, et sa possession individuelle, basée sur l'exploitation qui en était faite et qui rendait l'individu responsable devant la communauté de l'usage des biens qu'elle lui avait

1. *Ibid.*

confiés en usufruit. On le voit, chez le Bakounine du début des années 1860, la possession elle-même doit échapper à l'individu et être réservée à la communauté paysanne.

Pour Bakounine, la réalisation d'un socialisme qui leur soit propre constitue la mission historique des peuples slaves. Quelques mois après la déclaration que je viens de citer, Bakounine, nourrissant des projets d'action avec les Tchèques et avec les Slaves du sud compose un long article sur la question slave. Cet article, écrit en français mais dont le manuscrit original est perdu, ne sera publié qu'en 1868 sous le titre *Bakounine sur les Slaves*. Il s'agit de l'un des textes les plus ouvertement panslavistes qu'ait écrit Bakounine. Il y décrit les Slaves comme « socialistes par nature »¹ et développe assez longuement la mission historique qui leur échoit. Le révolutionnaire russe fournit d'abord une définition minimale et très générale du socialisme comme ce qui repose sur cette « vérité simple et féconde : tout épanouissement intellectuel et moral nécessite un développement de moyens et avantages matériels sur lesquels il s'appuie. » Cette définition, qui met l'accent sur les racines matérielles d'un progrès doté d'une dimension spirituelle, rapproche le socialisme d'une sorte de matérialisme mis en pratique : « il ne peut pas y avoir de liberté si chacun ne mange pas à sa faim ; le noble objectif de la liberté politique généralisée ne sera pas atteint tant que la société ne sera pas organisée sur la base de la justice et de l'égalité. » Tout au plus, derrière cette définition très large, voit-on poindre la dimension paysanne du socialisme que Bakounine a en vue pour les peuples slaves : « tout homme qui vient au monde doit trouver sa place sur la Terre, notre mère commune, et doit disposer des moyens de s'épanouir selon ses capacités. »² Trouver sa place sur la Terre, cela semble signifier d'abord participer à son exploitation collective.

Mais à cette définition minimale du socialisme, Bakounine ajoute dans la suite de son texte une définition plus spécifiquement paysanne, dont il importe de remarquer l'ancrage slave. En proposant à ses « frères slaves » le socialisme comme manière de faire advenir leur liberté, Bakounine ne songe pas seulement à une démocratie interne aux peuples slaves, mais aussi à une affirmation nationale spécifique : le socialisme constitue un moyen pour les Slaves d'échapper à la germanisation. En particulier au sein de l'empire autrichien, les populations allemandes sont décrites comme le vecteur d'un esprit petit-bourgeois, qui allie culte des valeurs matérielles et ambitions bureaucratiques. Les Tchèques, présents en masse dans l'administration autrichienne, et seule population slave à avoir développé une différenciation sociale poussée, sont considérés par Bakounine comme l'exemple même d'une telle germanisation³. Pour cette raison, dans la longue lettre au Tchèque Josef Václav Frič du 12 mai 1862 à qui il expose son projet politique panslaviste, Bakounine estime que chez les Tchèques, « de même qu'en Pologne et en Petite-

1. *Bakounine sur les Slaves*, p. 7. Ce texte avait été composé pour un journal slave dont la ligne éditoriale aurait été fixée par Bakounine : voir à ce propos les lettres des 16 et 28 novembre 1862 de Bakounine au révolutionnaire tchèque Josef Václav Frič, associé au projet, et qui accompagnent l'envoi du texte.

2. *Bakounine sur les Slaves*, p. 7.

3. *Ibid.*, p. 8-9.

Russie, ce même droit slave s'est modifié sous les influences germaniques. Vous jouissez de la propriété foncière personnelle. Il faut que vous la conserviez tant que vous le voudrez.»¹ C'est pourquoi l'unité des Slaves « ne doit être que politique », et non administrative.

Au rebours de cette civilisation allemande, dont on verra qu'elle est décrite comme prosternation devant « le pouvoir divin de l'Etat », Bakounine estime que les Slaves « n'ont qu'une voie de salut : celle d'une réforme de la société, à savoir le *socialisme*. » Mais le révolutionnaire russe éprouve aussitôt le besoin de préciser ce qu'il entend par socialisme s'agissant des Slaves :

« Je ne songe pas ici à la doctrine des socialistes français, voire allemands, qui rejettent tout dans la société actuelle, et moins encore au communisme des classes ouvrières de l'Europe occidentale. J'ai à l'esprit cette volonté pratique et féconde qui existe dans la société slave, préservée intacte et vivante jusqu'à nos jours ; je veux dire le socialisme de la communauté rurale, cette fraternité ancestrale dans le droit et dans les faits qui est le fondement même de la nature slave. »²

A suivre cette déclaration, ce qui destinerait les Slaves à participer à l'histoire universelle, ce serait le fait que s'est préservé en eux un principe qui a disparu dans les autres sociétés. Dans ce même texte de l'automne 1862 sur les Slaves, Bakounine souligne à plusieurs reprises que ce qui a fait son apparition dans les régions slaves germanisées, c'est un processus de différenciation sociale qui est foncièrement étranger à la nature de la communauté paysanne. En revanche, là où cette « influence fatale de l'Occident » ne s'est pas exercée, les Slaves « ont du mal à comprendre les différences liées au milieu social, l'existence des privilèges et des classes dans la société » ; au contraire, ce qui ressort, c'est « leur penchant pas vraiment communiste, mais plutôt communautaire (civique). »³ Dans plusieurs textes, Bakounine assimile la différenciation sociale introduite par les populations germaniques à un processus de civilisation. Au contraire, les Slaves, peuples jeunes et vierges de toute histoire, représenteraient le pôle de la barbarie, et cette barbarie serait apte à donner naissance à une nouvelle civilisation. C'est pourquoi la libération des Slaves régénérerait le monde⁴. Barbarie, pureté des origines, entité vaincue s'appêtant à prendre sa revanche : plus encore que les textes précédant son emprisonnement, ceux qui suivent l'évasion de Bakounine reconduisent les traits fondamentaux du mythe politique du Peuple, si important au milieu du siècle. De ce point de vue, la voie suivie par le révolutionnaire russe au début des années 1860 consiste en un approfondissement de celle qu'avaient simplement tracée les textes entourant la révolution de 1848.

En quoi consiste ce principe, promis à un riche avenir, que les communautés paysannes ont su préserver intact lorsque la civilisation germanique n'a pas exercé son influence sur elles ? Manifestement, le révolutionnaire russe estime que les idées éminemment socialistes de solidarité

1. Lettre à Josef Václav Frič du 12 mai 1862, p. 24.

2. *Ibid.*, p. 9.

3. *Ibid.*, p. 7. Pour Bakounine, la différence entre villes et campagnes serait elle-même étrangère au monde slave.

4. Lettre aux patriotes finlandais du 25 avril 1863 qui oppose, à propos de la Russie, la civilisation allemande « bâtarde [...] violemment introduite en Russie » et « un peuple barbare [...] mais plein de vigueur et de sève. » (p. 5).

réci-proque et de fraternité ont leur origine dans la communauté paysanne et ne se sont préservées en Europe que parmi les Slaves, qui sont dès lors voués par l'histoire à développer un nouveau monde fondé sur elles. Si l'Occident propose une civilisation dont l'individu constitue l'élément de base, c'est en revanche la communauté paysanne qui, parmi les Slaves, « constitue le noyau de [la] vie politique et sociale. » Or c'est au sein de cette communauté « que naît le fameux sentiment de solidarité réci-proque, si important pour la famille de nos nations. »¹ Ce sentiment, il n'a pas seulement une effectivité nationale, en ce qu'il permettrait aux peuples slaves de comprendre que leurs destins sont liés, dans l'esclavage comme dans la liberté ; il n'a pas seulement une traduction sociale dans un socialisme paysan fondé sur la solidarité entre les membres de la communauté. Il a aussi une implication politique, qui est celle de la « démocratie paysanne » dont on verra qu'elle pose la question du statut de l'unité politique souhaitée par Bakounine.

Si l'on se rappelle comment les textes des années 1840 ont érigé un tel sentiment en principe pour en développer à l'envi les implications politiques, on ne peut qu'être frappé de la résurgence de ce thème plus d'une dizaine d'années plus tard. Ce principe, dont j'ai exhibé les sources fichtéennes dans la première partie de ce travail, se voit ici enraciné dans le terreau national slave. Pour Bakounine, il s'agit sans aucun doute de lui conférer une effectivité historique, ce qui passe encore, en 1862, par la médiation de l'émancipation nationale. C'est pourquoi dans ce même texte, il souligne longuement que la réalisation de ce principe est le seul moyen pour les Slaves d'apporter leur contribution à l'histoire universelle, entendue comme procès de réalisation de la liberté des hommes :

« L'avenir appartient au socialisme slave, lui seul servira d'épave aux aspirations patriotiques de toutes les branches de notre grande famille. Si par contre, nous devons nous limiter au seul objectif de reconstituer à notre profit ce qui s'est perdu au cours de l'histoire, c'est-à-dire reconstruire sur les ruines des Etats anciens les empires nouveaux fondés sur les mêmes principes, ces principes *n'auraient de slave* que le nom ; il s'agirait alors d'une peine inutile car cette voie ne mène nulle part. L'histoire ne se répète jamais ! Et si les peuples slaves n'avaient rien de nouveau à donner lors de leur entrée sur le théâtre du monde, s'ils apportaient seulement les *revendications de leur identité nationale menacée*, s'ils n'étaient pas appelés à donner de la vie à une idée nouvelle, idée-valeur complémentaire à celle de la *liberté*, de quel droit, de quel besoin devraient-ils renaître ? »²

Cette inscription de l'émancipation des Slaves dans l'histoire universelle ne consiste pas en une simple reprise des textes de 1848 qui mettaient en garde les Slaves contre toute ambition impériale. Il s'agissait alors simplement de souligner le danger qu'il y aurait eu pour les Slaves à simplement s'installer dans les habits des anciens maîtres autrichiens pour réduire les autres peuples en servitude, à l'instar de ce qu'avait fait la monarchie des Habsbourg. C'était en somme un développement des implications du principe de solidarité : n'est véritablement libre qu'un peuple qui souhaite la liberté de tous les autres. Tout en se situant dans la lignée de ce type de déclarations, le passage que je viens de citer cherche à les enraciner dans une vision de l'histoire

1. *Ibid.*

2. *Bakounine sur les Slaves*, p. 9 (Bakounine souligne)

universelle où l'émancipation d'un peuple *doit* correspondre à un besoin, *doit* apporter un surcroît de liberté à l'humanité tout entière, *doit* être porteuse d'une idée nouvelle et ainsi s'inscrire dans une perspective de progrès plus large. On perçoit l'inspiration hégélienne d'une telle vision de l'histoire universelle, avec toujours cette différence maintenue par Bakounine que la liberté des hommes constitue la fin en soi du développement historique, qu'elle est ce qui se développe dans l'histoire, alors que pour Hegel, l'histoire est le lieu où se développe la liberté de l'Esprit, devenant de plus en plus conscient de lui-même à travers l'humanité, qui n'apparaît dès lors que comme une médiation entre l'Esprit et lui-même.

Dans cette perspective, la liberté des peuples slaves ne peut consister en une restauration des royaumes d'antan, mais seulement à porter à la vie historique une idée qui leur est propre, dont ils sont les représentants, et qui est une nouvelle pierre à l'édifice de l'émancipation de l'humanité, dont l'histoire constitue le déroulement. Cette idée nouvelle, Bakounine croit en lire le hiéroglyphe dans la communauté paysanne qui, en tant qu'elle repose sur la solidarité de ses membres, serait porteuse des principes d'un socialisme rural.

L'insistance sur un socialisme paysan dans le texte de l'automne 1862 n'est pas un apax et correspond au contraire à un moment déterminé dans le développement de la pensée politique du révolutionnaire russe. On peut caractériser ce moment comme le dernier qui précède l'adoption d'une position socialiste, libertaire et internationaliste, à partir de la réorientation de son projet révolutionnaire à l'automne 1864. Dans la série d'articles qu'il publie dans la presse suédoise au cours de l'année 1863, on voit ainsi ressurgir le thème d'un avenir promis au socialisme rural et à la démocratie paysanne. Ainsi, dans la 2^{ème} partie de sa *Lettre sur la Russie* de mai 1863, il considère que « le peuple russe, au milieu de l'affreux esclavage qu'il a enduré pendant plus de deux siècles, a conservé trois dogmes primitifs et qui constituent la base profondément historique de tout son avenir. »¹ Ces trois dogmes sont la croyance dans le caractère collectif et national de la propriété du sol, la commune comme unité sociale et politique fondée sur la solidarité entre ses membres, et enfin l'idée que cette commune doit se gouverner elle-même, ce qui donne son contenu, on le verra, à la notion de démocratie paysanne. Mais c'est dans la première des deux lettres sur *La Russie officielle et le peuple de Russie* que l'on trouve explicitement affirmée l'idée selon laquelle le socialisme paysan est l'idée de l'avenir : « selon notre doctrine politique, l'avenir appartient plus aux campagnes qu'aux villes. »²

Mais dans une telle déclaration, l'affirmation de cette idée d'avenir est tout aussi importante que le mode pluriel sur lequel elle s'énonce. La vision politique selon laquelle les populations russes et slaves sont destinées par l'histoire à réaliser un socialisme paysan et une démocratie paysanne n'est pas propre à Bakounine et il y a tout lieu de supposer qu'elle découle de sa

1. *Lettre sur la Russie*, II, p. 8.

2. *La Russie officielle et le peuple de Russie – Première lettre* (octobre 1863). Dans une lettre du 5 octobre 1862, Bakounine reproche à Tourgueniev d'avoir qualifié le peuple russe de « peuple de second ordre par nature » et souligne que la caractère agricole rend à la fois plus lente et plus massive sa mise en mouvement.

collaboration momentanée avec le tandem formé par Herzen et Ogarev. En effet, au moment où Bakounine développe ce programme politique et s'attache à lui donner une consistance philosophique, les trois démocrates russes participent à une association tournée vers la Russie et dont le nom résume le programme : *Terre et Liberté*¹. Mais précisément, si l'on se rappelle l'exigence, formulée autour de 1859-60, d'une libération de l'individu par rapport à la communauté, on pourrait se demander si le revirement de Bakounine sur la question de la propriété du sol ne consiste pas à sacrifier la liberté individuelle sur l'autel du socialisme paysan, à *enterrer la liberté* au lieu de garantir la terre et la liberté.

2.3. Socialisme et liberté

Le renversement de la position bakouninienne sur la question de la propriété du sol entre 1860 et 1862 pose dès lors un problème théorique important, lorsqu'on tente de l'articuler à une pensée de l'émancipation. Que devient en effet l'exigence, formulée avec tant de vigueur dans les lettres à Katkov, de libérer non seulement la communauté du servage, mais aussi l'individu de la communauté ? Manifestement, ce n'est plus la propriété qui constitue la pierre angulaire d'une telle libération, mais cela ne signifie pas pour autant que Bakounine aurait renoncé à cette émancipation de l'individu. Dans le texte de février 1862, la revendication de la terre est ainsi contrebalancée par celle de la liberté : liberté de circulation, libertés individuelles, libertés politiques, libertés économiques.

« Le peuple a besoin de *liberté*, mais non pas d'une liberté qui soit faite à l'étroite mesure de nos savants doctrinaires et de nos bureaucrates. Avant tout, il lui faut *pouvoir circuler librement* et sans contrôle. [...] Le droit de quitter la commune à laquelle on appartient, -- pour le bourgeois de quitter sa ville, pour l'agriculteur son village, -- doit être sans bornes et sans restrictions. Le monde russe n'aura alors que deux classes : la classe bourgeoise et la classe villageoise ; ce ne seront même pas des classes, mais seulement des différences de population, et non pas des différences pétrifiées comme à l'Occident, mais bien se confondant par la libre transmigration des villageois dans la bourgeoisie et de celle-ci dans la population rurale.

Il lui faut une pleine et entière liberté de croyance et de parole, de commerce et d'industrie, de réunion dans des buts politiques et autres. En un mot, il a besoin de toutes les libertés, dans toutes leurs nuances. »²

Un tel texte, qui combine propositions politiques et bribes d'analyse sociale, est bien dans la veine touffue que semble affectionner Bakounine. Plusieurs remarques sont nécessaires pour démêler ce qui s'y présente enchevêtré. En premier lieu, en 1862, Bakounine pense donc qu'il est possible de compenser le caractère oppresseur du *mir* par l'octroi à toute la société de libertés fondamentales. A cet égard, l'insistance sur la liberté de circulation n'est pas anodine, car c'est elle qui permet une refonte de la commune, qui cesserait d'être attachée à la terre pour reposer de plus en plus sur la libre association de ses membres. En somme, une voie vers la liberté peut être

1. Ce mot d'ordre était aussi la devise du journal *Kolokol*.

2. *A mes amis russes et polonais*, p. 5 (c'est Bakounine qui souligne).

frayée, qui fasse l'économie du salariat, de l'éclatement du mir et de la propriété individuelle. C'est notamment ce qu'indique, dans la même page, l'énoncé par Bakounine des droits de possession dont disposerait une commune qui émigre, ou encore du droit qu'aurait un individu ayant quitté une commune de se rattacher à une autre ou d'en fonder une nouvelle.

En second lieu, les fragments d'analyse sociale que mobilise ce texte illustrent la difficulté qu'il y a à penser la situation de la Russie du XIX^{ème} siècle dans des catégories sociales qui ont été forgées en Occident. Clairement, lorsque Bakounine parle de « bourgeoisie » dans ce texte, il n'entend pas la classe qui est propriétaire des moyens de production, mais le bourgeois au sens médiéval du terme, la population libre des villes. De sorte que la démarcation entre bourgeoisie et paysannerie finit par désigner simplement une division entre villes et campagnes qui n'a pas la compacité d'une structuration en classes sociales. L'implantation encore marginale du capitalisme en Russie rend difficile la reconnaissance d'une division « à l'occidentale » entre bourgeoisie et prolétariat. Par exemple, comme le signale Bakounine dans sa longue lettre à Herzen du 15 novembre 1860, ce sont des serfs qui sont employés dans les mines d'or de Sibérie, et non des salariés. On tient là l'une des origines d'hésitations postérieures de Bakounine : lorsqu'il rejoindra l'Internationale avec son Alliance de la Démocratie Socialiste en 1867, Bakounine se verra reprochée par Marx la mention par le programme de l'Alliance de « l'égalisation des classes », en lieu et place de l'abolition des classes.

Comment expliquer cependant la rapide évolution de Bakounine sur la situation sociale en Russie ? Tout d'abord, outre que les lettres à Katkov ont peut-être tendance à exagérer le libéralisme de Bakounine, souvent enclin à radicaliser ses correspondants en feignant d'abord d'adopter leur position, il faut signaler que le socialisme paysan voulu par Bakounine autour des années 1862-63 ne nie jamais complètement les droits de l'individu à posséder de la terre : il se contente de subordonner cette possession aux principes de solidarité inhérents à la commune paysanne. Même dans le texte de l'automne 1862 sur les Slaves, qui va le plus loin dans la revendication d'un panslavisme socialiste et paysan, l'idée nouvelle dont sont réputés être porteurs les peuples slaves s'exprime de la manière suivante : « tout homme a droit à sa parcelle de terre. »¹

En second lieu, les textes de 1862, encore très marqués par l'inscription dans la cause slave, ne représentent pas le dernier état de sa pensée sur la paysannerie en Russie. Prenant, à partir du milieu des années 1860, ses distances avec les positions du *Kolokol* sur cette question (mais aussi avec la cause slave), Bakounine en viendra à nouveau à nier au *mir* toute perspective d'avenir. On peut toutefois considérer que cette position est ébauchée en 1862, dans la mesure où il songe visiblement à substituer progressivement à la commune traditionnelle une commune basée sur la libre association.

1. *Bakounine sur les Slaves*, p. 9.

Ce qui a sans doute déterminé l'évolution de Bakounine sur ces questions, c'est d'une part la prise de conscience progressive que la structure du pouvoir rendait la Russie irréformable, et d'autre part la reprise, vive mais éphémère, du rêve panslaviste formé au moment du printemps des peuples. S'agissant du premier de ces deux points, il importe de remarquer que les propositions libérales des lettres de 1859-60 voisinent avec l'idée qu'il s'agit d'éviter à la Russie une révolution sanglante, et avec l'espoir que le sommet de l'appareil d'Etat parvienne à imposer à la noblesse de telles réformes. A cet égard, on constate une nette évolution entre les textes de 1859-60 et ceux qui suivent immédiatement l'évasion de Bakounine. Ce qui s'évanouit progressivement entre ces deux dates, c'est la double figure politique de l'homme providentiel et de la réforme par le haut. S'agissant du second point, l'idée que les Slaves pourraient incarner un moment dans l'histoire universelle en étant les premiers à réaliser une forme de socialisme a pu jouer un rôle dans la revalorisation de leurs traditions sociales. Il faudra l'échec de l'insurrection polonaise pour que Bakounine interroge en profondeur la question de l'émancipation nationale et son propre engagement dans ce mouvement.

3. La Russie entre réforme ou révolution

3.1. L'impossible quête de l'homme providentiel

Les trois lettres adressées de Sibérie à Alexandre Herzen (15 novembre et 8 décembre 1860) et à la rédaction du *Kolokol* (1^{er} décembre 1860) constituent les symptômes de la tentation qui anime alors Bakounine : trouver dans la figure de l'homme providentiel la solution aux blocages sociaux dont souffre la Russie. Impressionné par l'œuvre accomplie en Sibérie orientale par son cousin Mouraviev (qui, suite à la colonisation des rives du fleuve Amour, se verra octroyé le nom de Mouraviev-Amourski), Bakounine n'hésite pas à voir en lui le grand réformateur russe qu'il appelle de ses vœux. Or le *Kolokol* s'était fait l'écho de vives critiques adressées à Mouraviev dans le milieu des exilés politiques. C'est pour prendre sa défense que Bakounine écrit au grand journal de l'émigration russe et à son propriétaire, Alexandre Herzen.

Ces trois textes constituent un éloge interminable de l'œuvre accomplie par Mouraviev en Sibérie orientale et une attaque, non moins lassante, contre ses contempteurs, en particulier le libéral Pétrachevski, dépeint comme un intrigant envieux et ingrat. Telle qu'elle émerge de ces lettres, la figure du conquérant et colonisateur de la Sibérie n'est pas d'une nouveauté radicale pour le lecteur de Bakounine. Mouraviev est en effet décrit comme le partisan d'une « dictature éclairée qui, selon sa conviction, pourra seule sauver la Russie aujourd'hui en train de sombrer dans la boue ». Pour contourner les obstacles dont la noblesse et la bureaucratie ne manqueront pas de parsemer son chemin, Mouraviev compte, selon Bakounine, sur « la hache du paysan » qui « fera entendre raison à Pétersbourg »¹. Comment ne pas reconnaître le dictateur éclairé souhaité

1. Lettre à Alexandre Herzen, 7-15 novembre 1860, p. 3.

par Bakounine en 1848-49 dans la description d'un Mouraviev protégeant les condamnés politiques de Sibérie et les Polonais, attaché à la liberté religieuse et à la liberté du commerce, réticent sur le principe de la propriété lorsqu'il s'agit d'établir des colonies dans les nouveaux territoires conquis ? L'opposition que Bakounine estime avoir sous les yeux en Sibérie est la suivante : d'un côté des aristocrates libéraux (les derniers décabristes et les membres du groupe de Pétrachevski), critiqués en tant que tels, de l'autre un « dictateur démocrate », qui est censé incarner la cause du peuple contre l'oligarchie pétersbourgeoise. Mouraviev serait en effet « un adversaire déterminé du système anglais, du parlementarisme, du constitutionnalisme ; l'idée d'une Chambre des Lords à Pétersbourg l'effraie, l'empêche de dormir ; c'est un ardent, un intransigeant, un ferme démocrate. »¹

Dans la lettre à Herzen du 8 décembre 1860, Bakounine procède à un rapide exposé du programme politique qui serait celui de Mouraviev-Amourski. A l'intérieur, ce programme comprend l'affranchissement des paysans avec attribution de terres, la mise en place d'une véritable justice, à laquelle seraient soumis même les fonctionnaires, le développement de l'instruction populaire et une forme de décentralisation administrative. Contrairement à ce que croit alors Bakounine, ce programme ne diffère pas fondamentalement des réformes qui seront entreprises par le tsar et son entourage dans les années qui suivent. Quant à la décentralisation administrative que souhaite Mouraviev-Amourski, elle serait tempérée par une forte centralisation politique autour d'une « dictature de fer » qui agirait à l'extérieur dans le sens d'une libération des Slaves prisonniers des empires autrichien et ottoman. La documentation manque, qui permettrait de vérifier que Mouraviev était réellement partisan d'un tel programme². Le plus important est ici de remarquer que Bakounine croit y reconnaître les propositions défendues dans les *Principes fondamentaux de la nouvelle politique slave*, alors que Mouraviev ne fait qu'anticiper un certain nombre de réformes d'Alexandre II. Il entre dès lors dans cet éloge sans nuance du général-gouverneur de Sibérie, beaucoup d'aveuglement. De ce même aveuglement dont Bakounine accuse Herzen lorsque le *Kolokol* relaie les critiques faites à Mouraviev par certains exilés politiques.

Le peu de précautions que prend Bakounine pour faire l'éloge des qualités humaines, et pas seulement politiques, de Mouraviev, constitue le meilleur signe de cet aveuglement. Les lettres sur Mouraviev n'ont pas laissé de gêner les commentateurs de Bakounine qui ne citent par exemple de la lettre du 8 décembre 1860, où l'on trouve un nouvel et long éloge de Mouraviev, explicitement présenté à Herzen comme un ami politique, que la dernière partie, qui voit Bakounine relater sa détention et révéler à son correspondant l'existence de la *Confession*. Mais l'aspect le plus troublant de ces lettres ne réside peut-être pas dans cette allégeance momentanée à

1. *Ibid.*, p. 32.

2. Lorsqu'il reverra Mouraviev entre Paris et Lausanne, Bakounine reconnaîtra qu'il s'est trompé sur un personnage qui prônera alors la répression de l'insurrection polonaise et une forte centralisation politique. Relatant cette rencontre sur le vif dans une lettre du 5 janvier 1864 à la comtesse Salias-de-Tournemire, Bakounine écrira : « Il m'était indiciblement pénible d'entendre cet homme en qui j'avais une époque espéré. » (p. 4).

un dirigeant dont l'histoire ne va pas tarder à révéler le vrai visage, mais plutôt dans le manque de perspective d'action que cette allégeance révèle. Dans une même lettre, Bakounine peut ainsi recommander à Herzen la figure de Mouraviev comme celle du grand réformateur que la Russie attend (« il est carrément nôtre, et le meilleur et le plus fort d'entre nous ») et appeler de ses vœux la révolution russe qui « seule pourra nous tirer de cette funeste léthargie » ; ou encore clamer son dégoût pour tout ce qui concerne la Russie (« les paroles en Russie font sur moi l'effet d'un vomitif ») et confier sa hâte de s'immerger à nouveau dans la vie russe pour y croiser enfin des hommes vivants¹. Il est assez clair que ces textes manifestent le désarroi politique d'un Bakounine plus que jamais privé de moyens d'agir au fin fond de la Sibérie. Encouragé par la manière dont le révolutionnaire russe la justifiera, on peut d'ailleurs considérer l'évasion de Bakounine comme un moyen d'échapper à cette absence de perspective d'action.

Encore faut-il remarquer que la thématique de l'homme providentiel, du grand réformateur conserve son actualité dans les textes qui suivent immédiatement le retour de Bakounine en Europe, même si c'est sous une forme interrogative. Cette interrogation, elle porte, à partir de 1862, sur la personne du tsar, sur la capacité qu'aurait le tsar d'accomplir de grandes réformes en Russie. Elle s'inscrit dans une série d'oppositions qui semblent se superposer terme à terme : d'un côté la perspective réformiste d'une transformation pacifique de la société à l'initiative du tsar, qui restaurerait ainsi la grandeur de son trône et celle de son pays ; de l'autre la perspective révolutionnaire et sanglante d'une insurrection populaire violente où la paysannerie obtiendrait par la force ce que le pouvoir a refusé de lui concéder et s'émanciperait elle-même. On va voir que cette alternative reconduit l'interrogation sur l'Etat que l'on pouvait déjà déceler dans les textes sur la Russie des années 1849-50 et introduit par là à l'adoption d'une position politique expressément anarchiste.

3.2. Un tsar révolutionnaire ?

Le texte de l'été 1862, *La cause du peuple. Romanov, Pougatchev ou Pestel ?* est celui qui permet le mieux de suivre le destin de cette thématique de l'homme providentiel réformant la société avec autorité, du grand réformateur doté de pouvoirs extraordinaires lui permettant de transformer radicalement, quoique pacifiquement, la société russe, dans un sens libéral et démocratique. Après un tableau de la Russie conforme dans ses grandes lignes à son prédécesseur de 1849, Bakounine dresse une liste de revendications qui sont celles du parti révolutionnaire (« où aller ? ») et pose la question qui justifie le sous-titre de la brochure : avec qui ou derrière qui marcher pour atteindre ces buts politiques ? La réponse à cette question est conditionnée par une innovation décisive qu'introduit *La cause du peuple* par rapport à la *Situation de la Russie*. Cette innovation porte sur l'analyse du rapport entre le tsar et le peuple. Nié en 1849, l'attachement affectif du peuple pour le tsar reçoit en 1862 un traitement à la fois plus nuancé et sans doute plus fidèle à la réalité :

1. Lettre à Herzen du 8 décembre 1860, respectivement p. 1, 3, 5 et 7.

« Le tsar est l'idéal du peuple russe, c'est une sorte de Christ russe, le père et le nourricier du peuple, tout pénétré d'amour pour lui et du souci de son bien. Il aurait donné depuis longtemps au peuple ce dont il a besoin, et la liberté, et la terre. Mais il est pauvre, captif, les boyards scélérats et les méchants fonctionnaires le ligotent. Mais viendra le temps où il se secouera et, ayant appelé son peuple au secours, il massacrera les nobles, les popes et les chefs, et alors adviendra en Russie le temps de la *liberté d'or* ! Tel est semble-t-il le sens de la foi populaire dans le tsar. »¹

La reconnaissance du caractère religieux de l'attachement populaire au tsar qui s'exprime dans cette description permet ensuite à Bakounine de prédire un véritable déchaînement révolutionnaire dans l'éventualité où cette fusion entre ce tsar magnifié et le peuple n'aurait pas lieu : la religiosité populaire réclamera à s'accomplir de la manière la plus terrestre. Toute la question, dans *La cause du peuple*, porte précisément sur la possibilité d'une telle rencontre. Et pour Bakounine cette question ne peut pas être tranchée *a priori* : elle est l'objet d'un pronostic. Dans l'évaluation qu'il propose de la situation de la Russie au début des années 1860, le révolutionnaire russe estime manifestement que l'union mystique entre le tsar et le peuple est une chose impossible. Dans la mesure même où le tsar idéal « renferme en lui-même l'ironie la plus féroce vis-à-vis des tsars réels », ce que le peuple rencontrera, ce ne sera pas le tsar bon et juste, « aimant la Russie plus que lui-même », mais « l'empereur pétersbourgeois, en uniforme prussien, l'Allemand au petit cœur entouré de gros bonnets, allemands eux aussi. »²

Le sous-titre de *La cause du peuple* est en fait trompeur : il ne s'agit pas tant de choisir entre les trois figures de l'insurrection paysanne (Pougatchev), du coup de force mené par un aristocrate libéral (Pestel) et du tsar (Romanov), mais plutôt de savoir si l'une des deux premières figures peut jouer un rôle dans l'émancipation du peuple russe, dès lors que la troisième aura échoué. La question « derrière qui marcher ? » qui ouvre la dernière partie de la brochure de Bakounine doit en fait être reformulée de la manière suivante : le tsar peut-il réformer la Russie conformément à ce que souhaite le parti révolutionnaire ? Ou encore : un tsar révolutionnaire est-il possible ? Le plus frappant, en particulier pour le lecteur davantage accoutumé à lire dans le dernier Bakounine un anarchisme sans concessions, c'est le pragmatisme avec lequel le révolutionnaire russe répond à cette question. Il faut y voir l'indice que la double question du *modus operandi* de la transformation sociale et politique et du statut de l'Etat n'est pas encore tranchée dans les textes de ces années.

Au rebours de l'image qu'une historiographie hostile s'est plu à forger de l'anarchisme en général et de Bakounine en particulier, l'interrogation sur le tsar qui est au centre du texte de l'été 1862 a pour moteur un souci constant : éviter une révolution sanglante. C'est dans cette optique que Bakounine en vient à dire, dans un passage décisif, que, si c'était possible, sa préférence irait à une réforme par en haut :

1. *La cause du peuple*, p. 20.

2. *La cause du peuple*, p. 19-21.

« Disons la vérité : nous suivrions plus volontiers Romanov, si Romanov pouvait et voulait se transformer de tsar pétersbourgeois en tsar du zemstvo. Nous nous placerions volontiers sous son drapeau parce que le peuple russe lui-même ne le reconnaît pas encore, que sa force est constituée, prête à agir et que cette force pourrait devenir invincible s'il lui donnait seulement le baptême populaire. Nous le suivrions encore parce que lui *seul* peut accomplir, achever la grande révolution pacifique sans répandre une seule goutte de sang russe ou slave. Les révolutions sanglantes, grâce à la stupidité humaine, deviennent parfois nécessaires, mais elles sont malgré tout un mal, un grand mal et un gros malheur, non seulement sur le plan de leurs victimes, mais aussi sur le plan de la pureté et de l'ampleur avec lesquelles elles touchent le but pour lequel elles se réalisent. Nous l'avons vu pour la révolution française. »¹

Pragmatique, la position de Bakounine l'est à un double titre. Elle l'est d'abord d'une manière toute immédiate : si le parti révolutionnaire peut obtenir les changements qu'il souhaite, l'émancipation des serfs et la démocratie slave, en faisant l'économie d'un déchaînement de violence, et s'il suffit pour cela de marcher derrière le tsar, il n'y a pas à hésiter. Mais plus subtilement, Bakounine suggère dans ce texte qu'un épisode d'extrême violence est susceptible d'altérer le but qui est poursuivi. A travers la mention de la révolution française, Bakounine fait référence à la Terreur, *topos* de la violence révolutionnaire, pour avancer l'idée qu'un passage par une violence incontrôlée comporte toujours le risque de l'avènement d'une nouvelle oligarchie : une marche violente en direction du but poursuivi peut dévier vers d'autres buts. Il faudra se demander ce que deviendra cette position pragmatique (qui ne tient pas seulement compte du but à atteindre, mais de la méthode politique à mettre en œuvre) dès lors que sera définitivement invalidée la perspective d'une réforme par le haut. Pour l'heure, il importe de relever ce qui sera la position constante de Bakounine à l'endroit de la nécessité en histoire : que certains maux soient nécessaires ne les transforme pas en biens. Une telle position, qui s'appliquera aussi bien à la violence révolutionnaire qu'à la question de l'Etat comme médiation historique, permet d'emblée de se prémunir contre la caricature d'un Bakounine apôtre anarchiste de la violence révolutionnaire. Outre que le révolutionnaire russe a des réticences devant l'emploi de la violence avant même d'être explicitement anarchiste, lors même qu'il aura abandonné tout rêve d'émancipation strictement nationale, il ne cessera de s'élever contre l'idée selon laquelle la révolution consiste simplement à couper des têtes².

On perçoit également dans un tel texte l'ambivalence que recèle la notion de révolution : tout en se définissant comme révolutionnaire, Bakounine peut ainsi considérer la révolution comme un événement malheureusement nécessaire. La mythologie de la révolution comme événement qui serait en soi souhaitable lui semble étrangère, comme elle est peut-être étrangère à son siècle.

1. *Ibid.*, p. 42-43.

2. Position similaire à propos de l'assassinat politique (« nous ne croyons pas à l'efficacité de ce moyen d'affranchissement ») dans l'article « Une indiscretion de Saint-Petersbourg » publié par le *Kolokol* le 15 septembre 1862. Bakounine réagit à l'exécution de trois révolutionnaires polonais qui avaient fomenté plusieurs assassinats contre l'occupant russe. Tout en leur rendant hommage et en reconnaissant que la répression russe rend de tels actes inévitables, il y voit le « dernier moyen des gens désespérés. »

Il faudra pour qu'apparaisse une position politique qui se définisse exclusivement comme révolutionnaire que soit réfléchi dans la conscience historique l'événement de la révolution française, lue comme prototype de toutes les révolutions qui l'ont suivie.

C'est donc ce refus explicite de mythifier l'événement révolutionnaire qui sous-tend l'interrogation chez Bakounine sur la personne du tsar, et qui lui fait préférer à une réponse dogmatique une appréciation qui relève du pronostic. Après la publication de *La cause du peuple*, Bakounine fut accusé par des lecteurs sans doute pressés¹, d'avoir identifié la cause du peuple à celle du tsar. Outre qu'il s'agit d'une erreur manifeste, une telle accusation rate le problème que soulève la brochure de Bakounine. L'essentiel n'est pas tant de savoir si Bakounine croit davantage en Romanov qu'en Pestel ou qu'en Pougatchev, que de remarquer qu'il ne semble envisager pour l'émancipation de la Russie que trois solutions autoritaires, trois manières pour les idées révolutionnaires de réformer la société depuis la tête de l'Etat (par la conversion du tsar, par un complot ou par une conquête violente du pouvoir). Il y a plus important que la réponse que Bakounine donne à cette question : c'est d'une part l'existence même d'une telle question (le fait qu'elle puisse être posée) et d'autre part les raisons pour lesquelles elle reçoit une réponse négative. Si une telle question peut être posée, c'est, comme je le montrerai dans la suite de ce chapitre, que Bakounine n'a pas rejeté, dans son principe, l'idée d'une réforme qui partirait du sommet de l'Etat, et n'a pas (encore) renoncé à l'idée que la révolution se contenterait au mieux de refondre l'Etat². C'est ainsi que dans le texte *Sur les Slaves*, écrit à l'automne 1862, Bakounine pourra donner comme but à la révolution slave l'édification d'un grand Etat démocratique, confédéré et basé sur le socialisme « naturel » de la paysannerie³.

Pour quelles raisons, ensuite, Bakounine en vient-il à affirmer que le tsar manquera l'occasion historique de devenir l'émancipateur du peuple russe ? Sur quoi se fonde ce qui n'est qu'un pronostic et pas encore une conviction définitive ? Pour l'essentiel sur deux éléments, étrangers à une analyse du caractère historiquement et nécessairement oppresseur de l'Etat russe ou de tout Etat. Premièrement parce que le tsar craint le peuple, et il le craint parce qu'il lui est *nationalement* étranger : comme souvent, Bakounine rappelle ici opportunément que la dynastie des Romanov n'est pas une dynastie russe et que le tsar est un Holstein-Gottorp⁴. Deuxièmement parce que le tsar ne se résout pas à satisfaire les revendications paysannes en convoquant « l'assemblée

1. Notamment dans l'entourage du général polonais Mieroslawski, avec qui Bakounine polémiquera : voir *infra*, 4.3. Benoît Hepner (*Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, édition citée, p. 294) semble accorder du crédit à cette lecture de *La cause du peuple*, dans laquelle il croit reconnaître un appel à une intervention du tsar au nom du peuple.

2. Cette lecture de *La cause du peuple* est du reste conforme à celle qu'en fera Bakounine dans une lettre à Herzen du 19 juillet 1866 : voir *infra*, ch. 5, point 1.

3. *Bakounine sur les Slaves*, p. 10.

4. L'empereur Pierre III, époux de la future Catherine II qui le renversa après un an de règne en 1762, était en effet duc de Holstein-Gottorp, titre qu'il avait hérité de son père Charles-Frédéric, époux d'Anne, fille aînée de Pierre le Grand. Ce souverain, éduqué en Allemagne et complètement étranger à la Russie, se distingua effectivement pendant son court règne par une nette orientation pro-allemande. C'est de son mariage avec Catherine que naquit le futur tsar Paul I^{er}, père de Nicolas I^{er} et grand-père d'Alexandre II. Les circonstances obscures de la mort de Pierre III permirent plus tard à Pougatchev de se faire passer pour lui lorsqu'il s'attaqua au pouvoir de Catherine II.

populaire du *zemstvo* » (point sur lequel je reviendrai), en somme ne veut pas les seuls moyens qui sont à sa disposition pour émanciper la paysannerie russe. En somme, pour nier la capacité du tsar à réformer la Russie et à éviter une révolution sanglante, Bakounine invoque une raison conjoncturelle, qui relève de l'analyse politique immédiate (le tsar se refuse visiblement à faire ce qu'il faudrait faire), et une raison structurelle, qui insiste sur l'origine nationale de la dynastie des Romanov. Mais à aucun moment n'est remis en cause l'idée que la réforme en elle-même, comme processus lancé au sommet de l'Etat, serait impossible. Lorsque quelques mois plus tard, dans sa *Lettre sur la Russie* adressée au journal suédois *Aftonbladet*, il procède à un bilan anticipé des réformes accomplies par Alexandre II et son entourage, il estime que celles-ci ont échoué, ont manqué d'ampleur parce qu'il a manqué au tsar du génie et du cœur pour être le révolutionnaire qu'il aurait pu être. Mais faute d'avoir été un révolutionnaire conscient, Alexandre II se voit condamner à devenir un révolutionnaire objectif, celui qui a précipité la Russie dans une révolution violente qu'il aurait pu éviter par des réformes de grande ampleur :

« Jamais souverain n'eut au même degré en ses mains la puissance du bien. Mais pour le faire dans la position critique où se trouvait la Russie, pour créer un monde russe nouveau, il fallait beaucoup de génie, et à défaut de génie, un grand cœur. Pour son malheur et pour le nôtre aussi, l'un et l'autre lui ont manqué. Lui seul aurait pu émanciper la Russie sans qu'il en coûtât une goutte de sang. Au lieu de cela, il nous a menés droit à la révolution, et il est sans nul doute aujourd'hui le plus grand révolutionnaire de la Russie. »¹

Il y a peut-être quelque habileté à rejeter sur le tsar la responsabilité d'une révolution que Bakounine affirme par avance déplorer. Il reste cependant que le statut du tsar pose une double question, dont la réflexion seulement ébauchée sur l'Etat constitue le foyer. D'une part, on vient de le voir, Bakounine ne semble pas envisager, au début des années 1860, d'autres moyens de transformer la Russie que ceux qui passeraient par un gouvernement révolutionnaire (le tsar fût-il à sa tête). D'autre part, en 1863, lorsqu'il présente son projet politique, qui est aussi celui de ses camarades Herzen et Ogarev, Bakounine n'exclut pas d'y ménager une place au pouvoir du tsar : en envisageant une réforme politique complète de la Russie sur la base des trois principes que sont la propriété collective de la terre, la commune comme lieu de solidarité et le *self-government*, il affirme la nécessité de procéder par élections à tous les degrés, « excepté le souverain qui pourrait rester héréditaire. »²

La postérité du thème de l'homme providentiel, au travers de cette interrogation conjoncturelle sur les capacités réformatrices d'Alexandre II, manifeste plus profondément les hésitations de Bakounine entre réforme et révolution, mais aussi, en termes d'aspirations politiques, entre grandeur nationale et émancipation sociale. Ainsi, dans le texte *A mes amis russes et polonais* qui signe son retour sur la scène politique européenne, Bakounine soutient bien que s'opposent deux camps : « le parti de la réforme et le parti d'une révolution radicale »³, mais le but que se

1. *Lettre sur la Russie*, II, p. 8 (mai 1863).

2. *Ibid.*, p. 10.

3. *A mes amis russes et polonais*, p. 1 (Bakounine souligne).

proposent ces deux partis est troublant. Il s'agit en effet de « rendre à la Russie sa force et sa gloire » car « l'ambition impériale, la fierté nationale le [demandent] à grands cris. » Outre que la dimension émancipatrice de ce nationalisme peut échapper aux défenseurs de la liberté (Bakounine lui-même le reconnaîtra quelques années plus tard), la poursuite d'un tel objectif politique peut tout à fait s'accommoder d'un maintien du pouvoir impérial et être entreprise sous la conduite d'un homme fort supposé éclairé. Quel est dès lors le projet politique de Bakounine, et a-t-il à sa dispositions d'autres moyens pour y parvenir que de compter sur la bonne volonté du souverain ?

3.3. Le peuple entre développement autonome et action indirecte

Ces deux questions posent celle du statut de l'Etat : l'Etat est-il un moyen d'émancipation du peuple ? Le but de cette émancipation est-il de se passer de l'Etat (un peu comme on se passe d'un échafaudage lorsque l'édifice est bâti) ou bien de régénérer l'Etat ? On peut reformuler ces deux questions de la manière suivante : comment Bakounine conçoit-il en 1863 l'action politique et quelle est sa vision politique ?

S'agissant de la première question, outre ce que j'ai déjà pu relever à propos de la possibilité d'une réforme par le haut, il est frappant que *La cause du peuple* propose l'ébauche de ce que serait une action autonome du peuple, auxquelles se joindraient les forces déjà éveillées à la nécessité d'une révolution ; mais faute de perspectives politiques immédiates, signalant la capacité du peuple russe à se passer de ses dirigeants pour conduire lui-même son émancipation, Bakounine finit par envisager la figure du grand émancipateur, ce qui confère au texte une tournure aporétique.

La cause du peuple s'articule autour de trois questions, que Bakounine formule une dernière fois au moment de conclure sa brochure : « avec qui, vers où et derrière qui marcher ? »¹ Les deux dernières questions nous sont désormais assez familières : *vers où marcher ?* renvoie au programme du parti révolutionnaire et *derrière qui ?* aux capacités réformatrices du tsar. Mais des trois questions, la première, *avec qui ?*, est sans doute la plus intéressante, en ce qu'elle interroge les rapports entre le parti révolutionnaire et le peuple. A cet égard, *La cause du peuple* poursuit le questionnement engagé quelques mois plus tôt par la brochure *A mes amis russes et polonais*. Dans ce dernier texte, Bakounine formulait la question de la manière suivante : « que devons-nous faire ? »² Ce qui est d'abord intéressant, c'est le statut de ce *nous*. Dans la première de ces deux brochures, ce pronom personnel correspond au « temple errant de la liberté », à « la communauté de tous les hommes de pensée et de bonne volonté en Russie, inspirée par un amour sans bornes

1. *La cause du peuple*, p.42. La traduction IISG donne « où marcher », ce qui traduit imparfaitement le russe *tuda*, qui indique le lieu vers lequel on se dirige (par différence avec *tam*, le lieu où l'on est).

2. *A mes amis russes et polonais*, p. 4. Cette question semble annoncer le titre du grand roman politique du populiste russe Tchernychevski, *Que faire ?*, écrit et publié en 1863. Lénine reprendra ce titre pour son propre *Que faire ?* en 1902.

pour la liberté, par la foi dans le peuple russe, dans l'avenir de la race slave. »¹ Cette communauté regroupe des individus de toutes classes sociales, qui ne sont pas dans le peuple mais aspirent à le rejoindre, et surtout qui ne forment pas un parti. La première tâche qu'assigne Bakounine à cette communauté, c'est celle de se constituer en parti révolutionnaire, en marge de la Russie officielle, et de faire de la propagande. La seconde tâche consiste à axer sa propagande autour des mots d'ordre de *Terre et Liberté*. Enfin, cette société érigée en parti doit œuvrer pour l'alliance révolutionnaire entre Russes et Polonais.

Dans *La cause du peuple*, tout se passe comme si la première étape était franchie, comme si le parti révolutionnaire était au moins en cours de constitution. Il y a une bonne raison à cela, c'est que Bakounine identifie à ce moment de son parcours le parti révolutionnaire russe à l'association *Terre et Liberté*. La question de la distinction d'avec la Russie officielle ne se pose plus : appartenir au parti révolutionnaire, c'est avoir renoncé par exemple à une carrière de fonctionnaire du tsar, et à toute ambition politique personnelle dans l'entourage du souverain. Dès lors, à la question initiale (*que faire ?*) et à la triple réponse qu'il lui apportait, Bakounine substitue une autre question, celle de l'alliance révolutionnaire entre ce parti et le peuple. Si cette question mérite d'être posée, c'est d'une part en raison du peu d'influence qu'a eue jusqu'alors la propagande révolutionnaire sur le peuple russe, et d'autre part du fait que tout l'avenir de la Russie réside dans le peuple. C'est ce qui engage Bakounine à faire un parallèle entre la jeunesse russe et le peuple, parallèle qui n'est pas une simple analogie, mais prétend à l'effectivité politique. En effet, alors que le parti révolutionnaire est peuplé de « doctrinaires en tous genres » et dégage « une odeur de pédantisme pharisien, de mensonge et de mort », la jeunesse « court impétueusement, passionnément, au peuple, au service du peuple. »² A nouveau, le goût de Bakounine pour l'expression excessive peut donner l'impression que le révolutionnaire russe prend ses désirs pour des réalités. Mais cette « marche au peuple » correspond à un réel phénomène social dans la Russie des années 1860 et elle ne fait qu'anticiper sur le développement du populisme russe à la fin de la décennie.

Bakounine engage donc le parti révolutionnaire russe, groupé autour du *Kolokol* et qu'il aspire visiblement à radicaliser de l'intérieur, à suivre l'exemple de la jeunesse et à aller au peuple, afin notamment de ruiner la confiance aveugle que celui-ci place dans son souverain. Or dans ce rapprochement entre le peuple russe et le parti révolutionnaire, le rôle principal échoit manifestement au peuple, que le parti révolutionnaire ne peut que seconder. Pour prouver que l'avenir du parti révolutionnaire passe par cette fusion avec le peuple, fusion qui est le pendant de celle rêvée par le peuple avec son tsar, Bakounine mobilise à nouveau l'idée que le peuple russe constitue un réservoir de vie pour l'histoire universelle et que son développement libre revêtira des formes spécifiques, nécessairement étrangères à celles qui ont prévalu en Europe occidentale. Seul le peuple russe est capable d'accomplir sa propre histoire, et ce fut l'erreur des décembristes

1. *A mes amis russes et polonais*, p. 4.

2. *La cause du peuple*, p. 25. On remarquera dans ce passage le glissement du *nous* au *vous*.

que de croire qu'ils pouvaient diriger son développement. Dans une page qui vaut d'être citée intégralement, Bakounine montre cette inscription spontanée du peuple russe dans l'histoire universelle :

« Ce peuple n'entre pas en scène comme la feuille de papier vierge sur laquelle chacun peut selon son gré noter ses idées favorites. Non, cette feuille est déjà à moitié remplie et bien qu'il y reste encore beaucoup, beaucoup de blanc, c'est le peuple même qui achèvera de le remplir. Il ne peut confier à personne cette tâche parce que personne dans le monde russe instruit n'a encore vécu sa vie. Le peuple russe n'avance pas selon des principes abstraits, il ne lit ni les livres étrangers, ni les livres russes, il est étranger aux idéaux occidentaux, et toutes les tentatives que fera le doctrinarisme conservateur, libéral et même révolutionnaire pour le soumettre à son orientation seront vaines. Oui, pour personne ni pour rien il ne s'écartera de *sa propre* vie. Et il a vécu longtemps parce qu'il a beaucoup souffert. Malgré la terrible pression du système impérial, même durant les deux siècles de cette négation allemande, il a eu sa propre histoire intérieure et vivante. Il a élaboré ses idéaux et il constitue à l'heure actuelle un monde puissant, original, fermement achevé et cohérent, un monde qui respire la fraîcheur printanière, et dans lequel on sent un impétueux mouvement en avant. Son heure est, semble-t-il, venue : il demande à sortir au dehors, à la lumière, il veut dire son mot et commencer sa tâche visible. Nous croyons en son avenir, dans l'espoir que libre des préjugés religieux, politiques, juridiques et sociaux enracinés et convertis en lois en Occident, il introduira de nouveaux principes dans l'histoire et créera une autre civilisation : une nouvelle foi, un nouveau droit et une nouvelle vie. »¹

Plusieurs conclusions peuvent être tirées de ce long passage. En premier lieu, Bakounine nie toute légitimité historique à une avant-garde éclairée qui ferait du peuple, comme il le dit dans la même brochure, de la « chair à libération. » Au contraire, le parti révolutionnaire doit attendre de sa fusion avec le peuple russe qu'elle lui redonne la vie ; tout ce qu'il pourra apporter au peuple russe, ce seront « les formes de la vie. »² En second lieu, ce passage est sous-tendu par la vision bakouninienne de l'histoire : un développement souterrain, marqué par le sceau négatif de la souffrance et de l'étrangeté à soi-même (l'origine allemande de la dynastie Romanov), finit nécessairement par s'exprimer au grand jour, dans un moment apocalyptique de révélation. En cela, Bakounine ne fait que transcrire sur le terrain national russe la description que contenait *La Réaction en Allemagne* des rapports entre Révolution et Réaction³. Enfin, c'est dans cette vision de l'histoire universelle que s'inscrit le futur développement du peuple russe. Si le peuple russe a un rôle à jouer dans l'histoire, c'est certes en tant qu'il est capable de se libérer, mais aussi en tant qu'il est capable dans cette libération d'affirmer sa singularité de peuple, en tant qu'il contient en lui les ferments d'un monde nouveau ; et c'est en cela, en tant que son développement n'est pas seulement une libération, qu'il participe à l'histoire universelle comme procès de développement de la liberté humaine.

1. *Ibid.*, p. 27-29.

2. *Ibid.*, p. 30.

3. On retrouve ces deux idées dans une lettre à Aurelio Saffi du 29 juin 1862 : « La révolution n'est point à faire, elle est faite. Notre mission à nous, c'est de lui donner une forme, une tendance et de la mettre en harmonie avec les aspirations vitales de ce qu'il reste de vivant en Europe. »

Toute l'ambiguïté des développements que Bakounine consacre au peuple russe consiste en ceci qu'il place au-dessus de tout son développement autonome, définitivement rétif à toute intervention étrangère, fût-ce celle d'une avant-garde éclairée, mais que dans le même temps il peine à concevoir ce que serait une action autonome du peuple russe : si le peuple russe, et plus largement ce que Bakounine nomme la « race slave » semble pouvoir donner lieu à des formes politiques et sociales nouvelles, représentant un progrès dans l'émancipation de toute l'humanité, en revanche le révolutionnaire russe peine à penser de nouvelles formes d'action qui spécifieraient sa libération. Dans une situation où « il est impossible de prévoir quoi que ce soit »¹, Bakounine en est réduit à poser l'alternative suivante : ou bien le passage par des formes déjà éprouvées (Romanov, Pestel, Pougatchev), ou bien le point aveugle du soulèvement général et sanglant. La principale carence de *La cause du peuple*, de ce point de vue, consiste à ne pas creuser plus avant les formes que pourrait prendre un tel soulèvement. Par là apparaît aussi l'ambivalence du regard que le révolutionnaire russe porte sur son propre peuple, objet de tous les fantasmes. Réservoir de vie pour l'histoire universelle, le peuple russe apparaît aussi comme un immense potentiel de violence incontrôlable, d'où la préférence affichée par Bakounine pour des solutions étatiques, pour une réforme menée par la tête de l'Etat, et de préférence par le tsar². Le fait qu'il apparaisse de plus en plus clairement que le tsar ne donnera pas l'ampleur souhaitée à cette réforme accule Bakounine à une posture de prophète de l'apocalypse, qui mêle mystique nationaliste et crainte des masses.

Avant 1864, deux éléments empêchent Bakounine de dépasser cette position : d'une part la focalisation sur la question slave, à l'exclusion de toute autre, et d'autre part le refus qui en découle d'abandonner une lecture nationale pour une lecture plus spécifiquement politique et sociale (centrée sur les rapports de domination) du procès historique d'émancipation. Ces deux éléments symétriques le conduisent aussi, jusqu'en 1863, à ne pas envisager de dépassement de la forme politique étatique, mais tout au plus sa régénération. Quoique discret dans les textes du début des années 1860, le thème de l'Etat apparaît en filigrane derrière le projet politique que souhaite Bakounine.

3.4. Un projet politique étatique ?

S'agissant de cette la vision politique qui anime Bakounine à cette époque, il importe d'abord de souligner qu'en la formulant, Bakounine rompt avec la solitude politique qui caractérisait les années précédant son emprisonnement. Les textes des années 1862-63 sont souvent formulés à la première personne du pluriel, et Bakounine s'y présente comme le membre d'un parti,

1. *Ibid.*, p. 45.

2. Les craintes formulées par Bakounine à l'endroit d'une révolution violente permettent de faire justice de son portrait comme « un homme qui, dans son amour abstrait de l'humanité, était prêt, tel Robespierre, à patauger dans des fleuves de sang. » (Isaiah Berlin, *Les penseurs russes*, Paris, Albin Michel, 1984, p. 155) Si Bakounine a tendance à produire une image fantasmagorique du peuple russe, que dire du traitement que lui-même subit en histoire ?

l'association *Terre et Liberté*, qui a emprunté son nom à la devise du journal d'Alexandre Herzen. Le général et révolutionnaire polonais Mieroslawski, avec qui Bakounine s'accroche à la même époque, ne s'y trompe pas, qui parle à propos de Bakounine, Herzen et Ogarev d'un triumvirat.

Le 28 mai 1863, invité à prononcer un discours dans un banquet libéral à Stockholm, Bakounine expose dans les termes suivants le programme de la société à laquelle il appartient désormais :

- « 1. Elle veut rendre la terre aux paysans sans rachat et rembourser le prix aux propriétaires actuels aux frais de toute la nation.
2. Prenant la commune pour base, elle veut remplacer l'administration toute allemande de la bureaucratie par un système national électif, et la centralisation violente de l'empire par une fédération des provinces autonomes et libres
3. Elle veut abolir le recrutement, cet impôt du sang qui décime aujourd'hui les populations russes, et à la place de l'armée permanente incompatible avec une sérieuse liberté, elle veut introduire un système d'armement national, une milice qui sera toute-puissante pour la défense du pays, mais impuissante pour la conquête extérieure.
4. Pour réaliser toutes ces idées qui sont la plus pure expression de la volonté nationale, elle exige maintenant à haute voix la convocation d'une assemblée nationale composée des députés élus par toutes les provinces et les villes de la grande Russie sans distinction de classe, de fortune et de position. »¹

On a déjà pu apprécier les implications du premier de ces quatre points ; quant au troisième, j'y reviendrai au moment d'étudier le caractère de l'Etat souhaité par Bakounine à cette époque. En revanche les points 2 et 4 de ce programme doivent faire l'objet d'un commentaire plus étoffé car ils engagent directement les questions posées dans ce chapitre.

On mesure d'abord à quel point la réflexion de Bakounine sur ces questions est liée au processus de réformes qui s'accomplit au même moment en Russie. On se souvient notamment que la réforme de l'administration constituait, après l'abolition du servage, la grande tâche des réformateurs qui entouraient Alexandre II. On se souvient également que les positions défendues par Bakounine au cours des révolutions de 1848 allaient dans le sens d'une forte centralisation politique, balancée par une décentralisation administrative. Le maintien d'une telle position au début des années 1860 ne devrait-elle pas le conduire à regarder d'un œil favorable les réformes qui s'esquissent en Russie, et qui déboucheront sur l'instauration des assemblées de *zemstvo* ? Tout au plus pourrait-il trouver à redire sur la représentativité de ces assemblées, où la noblesse, comme on l'a vu, sera finalement dotée d'un poids disproportionné à son importance numérique.

Mais précisément, le programme politique qu'il défend au début des années 1860, s'il reconduit en partie celui de 1848, ne s'en tient pas à ces critiques marginales et on peut y lire l'ébauche d'une réflexion sur la question de la forme politique souhaitable pour la Russie et pour une hypothétique union slave. Tout d'abord, il apparaît clairement que Bakounine souhaite une

1. *Discours prononcé au banquet à Stockholm*, (manuscrit en français) p. 5-6.

réforme qui ne soit pas seulement administrative, mais aussi politique. Non seulement le programme qu'il défend en matière administrative (un système intégralement électif) va bien au-delà de ce que le tsar et son entourage oseront entreprendre, mais il ne se cantonne pas au domaine administratif et réclame une véritable réorganisation politique, basée sur la fédération de provinces autonomes, système qui est censé remplacer la centralisation violente de l'empire. Derrière le mot d'ordre de la décentralisation administrative, il devine même la menace d'une forte centralisation militaire¹.

Par ailleurs, Bakounine défend l'idée que les assemblées de *zemstvo* ne doivent pas seulement, par l'intermédiaire des bureaux qu'elles désignent, s'occuper d'affaires locales. C'est le sens de l'appel à la convocation d'une assemblée nationale, que plusieurs autres textes, on l'a vu, désignent comme la « grande assemblée du *zemstvo*. » Il faudrait toutefois se garder de confondre les revendications précédentes avec l'appel lancé au tsar pour qu'il convoque une assemblée nationale (en somme de confondre les points 2 et 4 du programme de la société *Terre et Liberté*). En particulier, il semble délicat de s'autoriser de ces textes pour voir dans cette revendication une préfiguration de la Douma que le tsar Nicolas II sera contraint de convoquer, sous la pression de la rue, en 1905, ou même une réminiscence de la Douma d'Etat proposée sous Alexandre I^{er} (en 1809) par le réformateur Spéranski. On se rappelle notamment les réticences de Bakounine à l'endroit du système parlementaire occidental, et l'on imagine mal l'assemblée qu'il appelle de ses vœux être une simple assemblée législative dans le cadre d'un empire constitutionnel.

Dans la mesure où Bakounine considère la situation de la Russie au début des années 1860 comme pré-révolutionnaire, une autre lecture s'impose. Bakounine considère la convocation de cette assemblée comme un *analogon* de la convocation par Louis XVI des Etats Généraux, ce qui serait d'ailleurs dans la continuité des textes des années 1845-50 qui présentaient le règne de Nicolas I^{er} comme celui de Louis XV. Au mieux, cette assemblée serait constituante, mais pas législative. Si cette hypothèse est exacte, l'attitude de Bakounine envers les réformes entreprises par Alexandre II pourrait être décrite de la manière suivante : il s'agit de subvertir le processus de réforme administrative pour lui donner l'ampleur d'une révolution politique. Cela permettrait d'expliquer pourquoi on ne retrouve pas la grande assemblée du *zemstvo* qu'il appelle de ses vœux dans sa vision politique (que résument sommairement les points 1 à 3 du programme cité ci-dessus), mais seulement comme moyen de parvenir pacifiquement à la société désirée. On peut même aller plus loin : dans la mesure où Bakounine ne croit pas qu'Alexandre II veuille bien convoquer une telle assemblée, celle-ci n'a de valeur ni dans le projet politique de Bakounine, ni dans l'action politique qu'il prévoit pour y parvenir.

Si l'on se tourne à présent vers ce projet lui-même, il apparaît que le programme présenté à Stockholm en 1863 ne représente qu'une esquisse particulière de la vision politique qui anime

1. Lettre à Michajlov du 22 octobre 1862 : « Ne voyez-vous pas dans la décentralisation civile promise la menace formée contre nous de la centralisation militaire ? »

Bakounine au début des années 1860. Le texte sur les Slaves composé à l'automne 1862 et resté inédit à l'époque contient un développement nettement plus substantiel sur la démocratie paysanne que Bakounine appelle alors de ses vœux. A la lecture de ce texte, il apparaît en particulier que ses projets s'agissant de la Russie s'inscrivent dans une vision qui englobe le monde slave dans son ensemble :

« Contrairement à la vie citadine occidentale, le monde slave nouveau sera celui de la démocratie paysanne. Il aura pour base notre *communauté rurale* autogérée et sans différenciation sociale, vivant selon le principe "un pour tous et tous pour un" : le gouvernement, la justice et l'administration y seront assurés par des fonctionnaires démocratiquement élus. Ces communes, fédérées, formeront ensemble des *provinces*. Les provinces seront librement réunies en *pays*, disposant d'un pouvoir exécutif, de la magistrature et de toute la hiérarchie administrative, avec des membres tout aussi démocratiquement élus. Ces pays, toujours autogérés, pourront se fédérer dans une unité *étatique commune* : voilà notre organisation future, qui embrassera *dans une seule fédération tous les pays slaves autonomes, mais unis.* »¹

Ce texte fournit pour l'essentiel trois enseignements qui ne sont pas nécessairement compatibles entre eux. Tout d'abord, l'organisation politique et administrative souhaitée par Bakounine pour le monde slave se veut respectueuse de la spécificité de la société slave, société essentiellement rurale, où l'urbanisation n'a pénétré qu'en raison d'influences étrangères. Par différence avec un mouvement démocratique occidental qui aurait pour noyau l'individu, la démocratie paysanne voulue à cette époque par Bakounine a pour cellule de base la communauté, épargnée par la différenciation sociale et soudée par la solidarité de ses membres.

En second lieu, on voit apparaître pour la première fois à l'occasion de ces développements l'idée d'une union politique basée sur la fédération d'unités de tailles plus réduites. Les communes se fédèrent en provinces, celles-ci en pays, et ces derniers dans un Etat. Cette fédération est de l'ordre de la libre réunion et s'oppose à la centralisation imposée par la conquête. Dans les textes de ces années, Bakounine en vient ainsi à soutenir qu'il souhaite l'éclatement de l'empire des tsars, l'autonomie retrouvée notamment pour la Pologne et l'Ukraine, et *in fine* une nouvelle association librement consentie par ces différentes nationalités dont le destin est commun².

Mais troisièmement, l'unité politique visée par une telle fédération demeure une unité étatique. D'un côté, la rupture avec la hiérarchie administrative « à l'allemande », par le caractère électif de toutes les fonctions, ne revient pas à une négation de la hiérarchie, mais à une nouvelle forme de hiérarchie administrative. Surtout, d'un point de vue cette fois spécifiquement politique, l'opposition à la centralisation imposée débouche sur un nouveau pouvoir exécutif, certes librement consenti, mais valable au moins pour chaque pays, et sans doute pour l'Etat tout entier.

1. *Bakounine sur les Slaves*, p. 10 (souligné par l'auteur). La 2^{ème} partie de la *Lettre sur la Russie* (écrite en français) donne d'autres noms à ces divisions administratives que ce texte retraduit du tchèque : commune, district et province, au lieu de commune, province et pays (p. 10).

2. Voir les points 3 et 4 des revendications présentées par *La cause du peuple*, p. 40-41 : d'abord rendre leur liberté à la Pologne, à l'Ukraine, aux provinces baltes, aux Finnois et au Caucase ; ensuite reconstruire avec eux, s'ils le souhaitent, une alliance fraternelle.

Sur ce dernier point, le texte de l'automne 1862 doit être complété par la longue lettre adressée à Josef Václav Frič le 12 mai 1862, dans laquelle Bakounine expose son programme politique¹. Se réclamant du panslavisme, Bakounine définit ce dernier comme « la conviction que l'Etat slave unissant 85 millions d'individus apportera une civilisation, une nouvelle et véritable solution vivante pour que règne la liberté dans le monde. »² Cet Etat slave, le révolutionnaire russe le caractérise comme « une fédération slave universelle fondée sur l'égalité des droits et la souveraineté des peuples avec, donc, le maintien ou la restauration de l'autonomie totale de chacun des peuples, *quelle que soit sa taille.* »³ A cette caractérisation, Bakounine ajoute trois conclusions qui clarifient d'une manière définitive son projet politique.

« *Première conclusion* : aucun centralisme étatique partiel. » Qu'on ne s'y trompe pas, cette exigence n'est pas synonyme d'un refus de la centralisation politique, mais simplement d'un rejet de toute relation de domination entre les peuples qui composent la fédération slave. A l'oppression d'un peuple par un autre dans le cadre des empires doit être substituée l'union fédérative des peuples. Ce qui est ainsi rejeté, ce n'est pas la promotion de la fédération slave au rang d'Etat, mais au contraire la constitution d'un « Etat particulier » au sein de cette fédération. La deuxième conclusion ne vient que renforcer cette lecture.

« *Deuxième conclusion* : *l'unité ne doit être que politique.* » Le politique s'oppose ici à l'administratif, au juridique et à l'économique : l'unification politique des terres slaves ne signifie pas leur unification administrative, juridique ou économique. Dans ces trois dernières dimensions, « chaque peuple jouit du droit absolu de se gouverner lui-même comme il l'entend. » Cela permet d'inclure dans la fédération slave des peuples qui n'ont pas la même organisation sociale. C'est à cette occasion que Bakounine mentionne le fait que les peuples tchèques, chez qui l'influence allemande a favorisé le développement de la propriété foncière personnelle, seraient libres de conserver cette organisation sociale, quand bien même celle-ci ne serait pas intégralement slave. En somme, l'écart entre le domaine administratif, laissé à la libre appréciation de chacune des composantes de la fédération slave, et le domaine proprement politique est maintenu.

La troisième conclusion, qui affirme que « l'unité politique entre tous les peuples slaves doit être réelle et forte », ne fait que tirer les conséquences de cette nature exclusivement politique de l'union entre les peuples Slaves. Elle débouche sur l'énoncé de « lois » et de « restrictions négatives communes »⁴ qui viennent mettre un sérieux bémol à l'autonomie administrative proclamée plus haut : en font en effet partie l'abolition de l'esclavage, du centralisme administratif, de la bureaucratie, du corporatisme, et ... du prolétariat, terme qui est très rare sous la plume de Bakounine à l'époque.

1. Ce rapprochement est d'autant plus justifié que le texte *Bakounine sur les Slaves* était adressé au même correspondant.

2. Lettre à Josef Václav Frič du 12 mai 1862, p. 16.

3 *Ibid.*, p. 23 (Bakounine souligne).

4. Ces trois conclusions se trouvent aux p. 23-25 de la lettre à Josef Václav Frič du 12 mai 1862.

Même si on laisse de côté la question de sa réalisation, un tel projet politique soulève plusieurs problèmes qui ne trouvent pas de réponse univoque dans les textes de l'époque. Tout d'abord, alors que jusque-là le fondement sociologique de l'union entre les peuples slaves semblait claire, l'admission dans la fédération de Slaves partiellement germanisés (les Tchèques) vient renforcer l'impression que le fondement de cette union n'est pas sociologique mais ethnique, voire racial. Pourtant, dans le même temps, la relative latitude laissée aux peuples qui composeraient la fédération pour s'organiser selon leurs propres traditions juridiques, économiques et administratives peut ouvrir la porte à des peuples qui ne seraient pas Slaves. Dans des textes très voisins dans le temps, on remarque une oscillation intéressante chez Bakounine à l'égard des Hongrois et des Roumains : ainsi, dans la lettre à Garibaldi du 10 mai 1862, ceux-ci sont inclus dans son projet de fédération ; en revanche, dans la lettre à Frič écrite deux jours plus tard, il est question d'une union conjoncturelle avec les Hongrois pour abattre l'empire d'Autriche, ce qui est bien différent. Il faut prêter ici attention à l'identité des correspondants : c'est un projet plus ouvert qui est présenté à Garibaldi, alors qu'à Frič, qui a demandé à Bakounine comment les Slaves pouvaient se libérer du joug allemand, est exposé un projet ouvertement panslaviste.

Que le projet politique bakouninien se prête à de telles variations géométriques témoigne de son caractère inabouti et laisse ouverte la question de la nature civique ou nationale de l'unité politique désirée. Toutefois, le maintien d'une structure étatique dans les projets politiques cette époque contraste trop fortement avec les textes des années suivantes pour qu'on omette de l'interroger. L'affirmation d'une unité politique forte pousse en effet Bakounine à rogner l'absolue liberté administrative qu'il reconnaît par ailleurs. Conscient que l'organisation sociale des peuples slaves n'est pas spontanément égalitaire, il doit rappeler un certain nombre de principes négatifs, qui appartiennent au niveau politique et constituent une ingérence (certes égalitariste) du politique dans l'administratif. Cette ingérence, qui vise à produire la liberté, témoigne discrètement de ce que l'Etat joue un rôle positif de médiation pour l'avènement du règne de la liberté.

Or d'une manière assez discrète mais cependant décisive, on voit aussi apparaître dans les textes de cette époque des considérations plus générales sur l'Etat, moins particulières au cas du monde slave, et qui peuvent permettre en retour de comprendre pourquoi Bakounine soutient l'avènement d'un nouvel Etat qui engloberait toutes les terres slaves. Je m'intéresserai ici à deux textes, l'un qui analyse la bureaucratie allemande en regard de son homologue française, l'autre qui précise la spécificité de l'Etat russe par rapport aux autres Etats européens. Les deux thèmes sont liés en ceci que Bakounine considère l'Etat russe comme un produit d'importation allemand imposé à la société russe.

En premier lieu, dans le texte de l'automne 1862 déjà mentionné, Bakounine propose une analyse de ce qu'il désigne comme la « nature double » de la bureaucratie, « ce pouvoir des

administrations. » Parmi les Français, l'avènement de la bureaucratie résulte d'une tendance centralisatrice apparue au moment de la révolution et coïncide avec un affaiblissement national :

« C'est un système simple, compréhensible et pratique, conduisant toutes les composantes de la société gouvernée vers un seul centre ; il réduit toute initiative personnelle, abolit toute forme d'autonomie communale ou régionale pour les faire accaparer par un Etat autocratique, le seul pouvoir admis. [...] Après tout, ce type de bureaucratie peut convenir à un peuple qui n'a plus envie de se prendre en main, qui trouve inconfortable de manifester sa propre volonté, d'agir selon ses idées, ou tout simplement de vivre. [...] Mais ce système ferait certainement périr une nation jeune et fraîche. »¹

Ce phénomène, Bakounine le désigne comme celui de la centralisation moderne. La mention finale des nations jeunes et fraîches, allusion transparente aux peuples slaves qui sont encore à l'orée de l'histoire, vient souligner qu'une telle centralisation ne convient pas aux Slaves. Elle ne vaut que pour un peuple qui a joué son rôle dans l'histoire et qui, comme on dit, a tout son avenir derrière lui. La machine bureaucratique apparaît ainsi comme la trace morte laissée par l'activité vitale d'un peuple qui a cessé d'agir d'une manière autonome. Elle est l'unité d'un peuple, mais détachée de ce peuple. L'important est ici de concevoir que c'est la centralisation administrative qui est visée. Mais l'analyse de la bureaucratie française n'est pas le but de Bakounine dans un texte qui cherche à présenter aux Slaves les conséquences néfastes de la germanisation, et notamment à reprocher aux Tchèques leur participation active à l'administration autrichienne :

« La bureaucratie allemande consiste en un système à caractère presque religieux. Elle n'est pas le fruit d'une centralisation moderne – l'Allemagne ne l'a jamais connue ; elle est plutôt le produit de l'esprit abstrait germanique, un luxe en quelque sorte, une espèce de temple où toute la grande nation allemande vient s'incliner devant le pouvoir divin de l'Etat. [...] Obligé de travailler pour un bas salaire, [le bureaucrate autrichien] est prêt à renoncer à l'humanisme, l'amitié, la famille, la patrie, au nom de son idée suprême – l'Etat : un Etat assassin des nations, poison de la société. On ne retrouve chez lui aucune notion de la patrie – elle est incarnée par l'Etat. »²

L'intérêt d'un tel portrait apparaît si l'on considère que pour Bakounine, l'Etat russe est d'origine allemand. L'exemple de l'Autriche est ici emblématique, en ce sens qu'il s'agit pour Bakounine d'un Etat qui retient des peuples prisonniers, qui sacrifie les nations à sa propre majesté. S'agissant de la Russie, on se rappelle que les textes des années 1849-50 insistaient sur le fait que l'Etat n'y avait pour finalité que la conquête extérieure, poursuivie au détriment de la vie du peuple. Il apparaît ici opportun de citer cet extrait de la première lettre de *La Russie officielle et le peuple de Russie*, datée d'octobre 1863 :

« Partout ailleurs, nonobstant ce caractère d'égoïsme abstrait, qui lui appartient en propre, l'Etat incorpore à un tel point la vie, la croyance et les véritables intérêts de la société, que lorsqu'on défend l'Etat, on défend en même temps un principe humain, et la part du progrès général de l'humanité que cette nation, dont on est membre, a réussi à réaliser. Seul l'Etat russe, lequel en son intérieur ne représente rien d'autre qu'un reniement systématique et absolu de tout ce qui fait la vie

1. *Bakounine sur les Slaves*, p. 8-9

2. *Ibid.*, p. 9.

de la nation, se présente vers l'extérieur comme un ennemi implacable de tout ce qu'il y a d'humain dans l'humanité. »¹

De la confrontation de ces deux séries de textes, on peut tirer plusieurs enseignements. En premier lieu, l'Etat centralisé au point de vue administratif, l'Etat bureaucratique apparaît comme une sorte de mal nécessaire : c'est un mal en ce sens qu'il en vient à constituer une unité détachée de la société qu'il centralise et à avoir des intérêts qui lui sont propres ; mais il est nécessaire, en ce sens qu'il est une étape dans la vie d'un peuple, celle qui signifie que la part active qu'il a prise au progrès humain est derrière lui. En ce sens, la centralisation est un phénomène *moderne*. En second lieu, cette centralisation étatique n'est pas un mal absolu : comme phénomène de centralisation moderne, elle parvient à s'incorporer la vie sociale, dont elle est une représentation unitaire et relativement fidèle.

Mais, troisièmement, il existe des pays pour lesquels l'Etat n'a pas cette adéquation à la vie sociale, parce qu'il ne s'inscrit pas dans le développement libre de la nation. C'est évidemment le cas de la Russie. En tant que nation, elle se tient à l'orée de l'histoire, elle « n'a fait jusqu'à présent que se préparer à une vie historique », elle n'a pas encore apporté sa contribution au progrès de l'humanité. La centralisation étatique lui a été imposée de l'extérieur, par des souverains allemands, eux-mêmes entourés de bureaucrates allemands, raison pour laquelle elle n'a eu « qu'une vie politique extérieure »² :

« L'actuelle maisonnée sur notre trône, tout comme les nobles qui l'entourent, est de pure origine germanique – elle appartient à la dynastie Holstein-Gottorp. Ce sont eux qui ont introduit chez nous l'idée de l'Etat fondé sur notre renoncement servile à une identité nationale, sur notre acceptation de tout sacrifier [...]. L'Etat, fondé sur de pareilles bases, ne pouvait se maintenir que grâce à un système d'esclavage à l'intérieur et à un esprit de conquête à l'extérieur. »³

Mais cette importation de l'Etat dans son acception allemande en Russie n'a été possible que parce qu'en Allemagne, l'Etat avait déjà ce caractère d'extériorité par rapport à la société, constituait déjà un principe abstrait, adoré pour lui-même indépendamment de la vie sociale qu'il pourrait représenter. En somme, alors que dans un pays comme la France, où s'est exercée une centralisation moderne, l'égoïsme abstrait qui est inhérent à tout Etat et le porte à la conquête est compensé par l'adéquation entre cet Etat et la société dont il est la centralisation, dans le cas de l'Allemagne, et plus encore de la Russie, l'Etat est une fin en soi à laquelle est subordonnée la vie de la nation.

Pour l'essentiel, cette analyse reconduit celle produite dans les textes *Situation de la Russie* (1849) et *Ma défense* (1850), mais elle lui adjoint un complément décisif : l'Etat, malgré les défauts qui lui sont inhérents, pourrait être adéquat à une société donnée, de sorte qu'en le défendant, on défendrait effectivement la nation. Cette idée sous-tend l'ambiguïté du projet politique de

1. *La Russie officielle et le peuple de Russie*, 1ère lettre, p. 1.

2. *A mes amis russes et polonais*, p. 2 (pour les deux citations)

3. *Bakounine sur les Slaves*, p. 1

Bakounine : ce que visent certains textes du début des années 1860, ce n'est pas un dépassement de la forme étatique, mais l'édification d'un nouvel Etat slave, dont l'organisation interne serait adéquate à la société slave. Cet Etat serait certes d'une nature nouvelle : ainsi la suppression de l'armée de métier au profit d'une armée populaire, souhaitée par Bakounine et ses amis de la société *Terre et Liberté*, est censée prévenir toute velléité de conquête. Il n'en reste pas moins que la volonté de donner naissance à un nouvel Etat est symptomatique de l'ambiguïté des projets politiques nourris à cette époque par le révolutionnaire russe.

Cette ambiguïté, elle réside dans la recherche conjointe de l'émancipation sociale et de la grandeur nationale. Dans la lignée de l'ouvrage pionnier de Benoît Hepner, on qualifie la pensée politique professée par Bakounine à cette époque de panslavisme révolutionnaire. Toutefois, toujours à la suite de Hepner, la plupart des commentateurs n'ont cessé d'affirmer qu'il convenait d'insister davantage sur l'épithète que sur le substantif. Dire que Bakounine fut plus révolutionnaire que panslaviste est évidemment tentant quand la démarche est apologétique, quand il s'agit de défendre la pureté révolutionnaire de Bakounine, et à travers lui de fournir une figure immaculée apte à concurrencer celle de Marx. Mais outre que je vois mal ce que les idées libertaires auraient à gagner à un culte de la personnalité qui ne ferait que mimer les errements de certains épigones du marxisme, une telle démarche présente un défaut majeur : elle contredit ce que Bakounine lui-même affirme¹. L'intérêt, à la fois historique et théorique, que présente cette période des écrits et de l'activité de Bakounine, c'est justement qu'il est impossible d'y dissocier le panslavisme de la révolution. Dès lors, les constructions théoriques que l'auteur est amené à mobiliser pour défendre une position qui est indissociablement nationaliste et révolutionnaire, mais aussi les impasses auxquelles il aboutit, sont d'un grand intérêt pour comprendre à la fois, d'un point de vue historique, comment une pensée internationaliste a pu se dégager du terreau national, mais aussi, et peut-être surtout, dans quelle mesure les luttes de libération nationale peuvent avoir un rôle émancipateur.

Pour le Bakounine du début des années 1860, tout comme pour celui de la fin des années 1840, la révolution slave est une étape dans le progrès du genre humain, ce qui confère aux Slaves une mission dans l'histoire universelle. La cause des Slaves est en soi une cause révolutionnaire (à défaut de l'être pour soi). Il est vrai que Bakounine a commencé d'être révolutionnaire avant d'investir par son activité la cause de la libération nationale des peuples slaves. Mais on ne peut manquer de relever qu'il manque aux textes de cette époque une critique du nationalisme et que cette carence n'a rien d'accidentel.

1. On pourrait m'opposer que Bakounine, dans une lettre à Herzen et Ogarev du 1^{er} août 1863, Bakounine recommande à ses deux amis de se défendre de l'accusation infamante de panslavisme. Mais cette lettre représente précisément une première prise de distance de Bakounine avec le panslavisme, au moment où il est impliqué dans l'insurrection polonaise et où la défaite de celle-ci apparaît de plus en plus inéluctable.

4. Vers un dépassement de la question nationale

Au cours de cette partie, qui a consisté à analyser l'activité politique d'un Bakounine qui n'est pas encore anarchiste, j'ai plusieurs fois été amené à examiner ce qui retenait le révolutionnaire russe de parvenir à la conclusion que l'émancipation humaine, dans l'histoire, ne pouvait se faire que contre l'Etat. Il est apparu que l'investissement de la question des nationalités d'un point de vue révolutionnaire, notamment la tentative de penser la mission historique des peuples slaves, avait joué un rôle qui était loin d'être accidentel, de sorte que les deux dimensions révolutionnaire et panslaviste de Bakounine ne pouvaient être dissociées que rétrospectivement. Ce qu'il faut penser à présent, ce sont les impasses théoriques et pratiques auxquelles un tel positionnement, à la fois nationaliste et révolutionnaire, conduit irrémédiablement une pensée politique de l'émancipation. Ces impasses, Bakounine les a vécues et ce sont elles qui permettent de comprendre la réorientation de son activité politique à partir de 1864, réorientation qui débouche sur l'adoption d'un credo socialiste et libertaire.

En guise d'appendice à cette deuxième partie, je me propose donc de mettre en perspective l'itinéraire personnel de Bakounine à la lumière de son engagement renouvelé dans la cause slave.

4.1. « Agir sur son sol » ou pourquoi reprendre la question slave

« Me voilà libre, enfin, après huit années d'emprisonnement dans diverses forteresses et quatre ans d'exil en Sibérie »¹ : c'est par ces paroles que Bakounine annonce en février 1862 son retour sur la scène politique européenne. Comme en témoigne la seule lettre de prison où il ait pris le risque de s'exprimer librement, cette douloureuse expérience, qui a ruiné sa santé, n'a en rien entamé ses convictions mais les a au contraire approfondies, au point que Bakounine pouvait estimer en 1854 que le désir de recommencer ce qui l'avait mené en prison le rongait littéralement de l'intérieur. Après avoir parcouru les textes qui signalent son retour au début des années 1860, il serait en fait plus judicieux de se demander si l'expérience de la prison et de l'exil n'a pas figé les convictions du révolutionnaire russe et ne l'a pas placé en porte-à-faux par rapport à la situation politique européenne. Comme dans ces films de science-fiction où un individu est tiré de sa torpeur après plusieurs années de cryogénéisation, on a parfois le sentiment, en lisant les textes qui suivent immédiatement son évasion de Sibérie, d'assister au retour, en 1862, d'un révolutionnaire de 1848 qui, tout en ayant été informé des événements qui ont marqué l'Europe au cours des douze dernières années, n'en a pas vraiment pris la mesure. S'il n'en fallait qu'une preuve, il n'est qu'à prêter attention à la récurrence du vocabulaire du peuple, vocabulaire si caractéristique des révolutions de 1848 et dont on sait par ailleurs qu'en Europe occidentale, il est en net recul au cours des années 1860.

1. *A mes amis russes et polonais*, p. 1.

Du point de vue de l'itinéraire personnel de Bakounine, le début du texte *A mes amis russes et polonais* est à cet égard très révélateur :

« Ce n'est pas en vain que nous avons vécu pendant les treize dernières années, depuis la catastrophe de 1848 et 1849. Le monde s'est reposé, a regagné la conscience de soi-même, et repris des forces pour rentrer dans la voie de l'avenir. [...] Oui, nous vivons dans une grande époque. Un nouvel esprit semble avoir soufflé sur les nations endormies, il appelle les peuples vivants à l'action et creuse une tombe aux mourants. Je sentais en moi de la vie et j'ai fui de la Sibérie. Que ferai-je maintenant ? Que devons-nous entreprendre ? »¹

La coïncidence est ici frappante entre l'itinéraire personnel de Bakounine et ce qu'il estime avoir été l'évolution *profonde* de l'Europe entre 1849 et 1861. Son arrestation correspond à l'échec des révolutions de 1848 ; sa mise à l'écart de la scène politique européenne trouve son équivalent dans le fait que l'esprit du monde serait rentré en lui-même ; enfin à l'approfondissement des convictions de Bakounine semble répondre le gain souterrain en conscience de soi qui s'est accompli pour l'esprit du monde. Pourquoi dès lors ne pas supposer que l'évasion de Bakounine va coïncider avec un nouveau surgissement de l'esprit révolutionnaire qui aurait achevé sa course souterraine² ?

Une telle présentation exagère cependant l'importance symbolique que Bakounine accorde à son propre itinéraire. Comme il le signale lui-même dans ce texte, mais aussi dans une lettre à Garibaldi, c'est parce qu'il a senti que l'Europe était en train de sortir de sa torpeur qu'il a choisi de s'évader. Le début du texte de février 1862 passe ainsi en revue les événements intervenus au cours de sa mise à l'écart, en particulier la résurrection de l'Italie. La lettre à Garibaldi de janvier 1862 souligne à l'excès le rôle joué par les défaites infligées par le général italien aux armées autrichiennes dans la décision prise par Bakounine de s'enfuir de Sibérie³. Il n'en reste pas moins vrai que cette vie que Bakounine dit avoir sentie en soi, et qui l'a poussé à fuir la Sibérie, lui a sans doute été insufflée par ces nouvelles venues d'Europe. De sorte que la correspondance que j'ai pu relever entre l'itinéraire de Bakounine et les aléas de la révolution de Europe n'a rien de fortuit. Suivant en cela la manière dont Bakounine envisage sa propre participation au mouvement de l'esprit révolutionnaire, à ses expansions et à ses contractions, il faut lire que ce sont les signes d'un réveil de l'esprit révolutionnaire qui l'ont ramené à la vie.

1. *Ibid.* Je m'attache dans ce paragraphe à donner une lecture du retour de Bakounine qui soit fidèle à la représentation qu'en donne l'intéressé lui-même. Une démarche biographique obligerait à souligner que Bakounine a aussi fui la Sibérie après que son protecteur et parent Mouraviev-Amourski l'eut quittée, et donc alors qu'il ne pouvait plus guère obtenir à court terme une mesure de clémence en sa faveur.

2. Voir aussi la lettre à Garibaldi du 31 janvier 1862 : « j'ai échoué comme tout a échoué dans ces mémorables et néfastes années. »

3. Lettre à Giuseppe Garibaldi du 31 janvier 1862 : « J'y vivais assez content et tranquille [en Sibérie], espérant qu'il plairait à la fin au gouvernement de Saint-Petersbourg de me rendre la liberté, lorsque le bruit de vos nobles et patriotiques exploits est venu troubler mon apparente quiétude, en ranimant en moi toutes les passions de mon jeune âge. » Mais le véritable objet des lettres de Bakounine à Garibaldi est ailleurs : dès le 10 mai, il lui propose une alliance révolutionnaire entre les Slaves et les Italiens contre l'empire d'Autriche.

Les limites d'une telle participation spirituelle sont cependant assez évidentes. Il semble *naturel* à Bakounine de reprendre son activité politique où il a été contraint de l'abandonner¹. On ne saurait trop insister, pour comprendre les textes qui suivent son évasion, sur l'impact qu'ont eu non seulement son arrestation, mais aussi les conditions dans lesquelles elle est intervenue. Comme tant d'autres révolutionnaires, Bakounine aurait pu être contraint à l'exil par le reflux de l'année 1849, et il aurait alors pu méditer sur les raisons de l'échec des mouvements révolutionnaires, mais il n'a pu boire jusqu'à la lie le calice des révolutions de 1848. Rappelons en outre que Bakounine fut arrêté après l'insurrection de Dresde, à laquelle il avait certes activement participé, mais alors qu'il se trouvait dans la capitale saxonne dans l'attente d'un soulèvement de la Bohême voisine. Dès lors, Bakounine n'a pu avoir ni vue d'ensemble de l'effondrement du mouvement révolutionnaire après 1849, ni expérience de l'échec de sa propre tentative de soulèvement des peuples slaves. Rien d'étonnant à ce qu'en 1862, tout reparte comme en 48...

A vrai dire, Bakounine a tiré une leçon de son premier séjour en Europe occidentale, une leçon qui détermine la focalisation exclusive sur la question slave après son évasion de Sibérie :

« Chaque homme a un champ d'action naturel, c'est sa patrie. Agir loin d'elle est un triste destin. Moi, j'en ai trop fait l'expérience pendant les années de révolution – je n'ai pu prendre racine ni en France ni en Allemagne. Or donc, gardant la brûlante sympathie de ma jeunesse pour le mouvement progressif du monde entier, je dois – pour ne pas dépenser en vain le reste de ma vie, – limiter mon action directe à la Russie, la Pologne et les Slaves. Ces trois nations sont indivisibles dans mon amour et ma croyance. »²

Ce genre de déclarations, qui font de la patrie le terrain d'action naturel, est récurrent sous la plume de Bakounine au cours des années qui suivent immédiatement son évasion. Ainsi, dans la *Lettre sur la Russie* qu'il publie dans l'*Aftonbladet* en mai 1863, il souligne que c'est en tant que Slave qu'il a « travaillé avec ardeur à l'émancipation des peuples slaves », et quelques pages plus loin, répondant aux accusations de la presse conservatrice suédoise qui l'accuse de venir tenter une révolution en Suède, il affirme ne plus vouloir se mêler « des affaires intérieures des autres pays » et ajoute : « l'expérience nous a démontré qu'on n'agit bien que chez soi et sur son propre terrain, et vraiment nous avons trop à faire en Russie pour avoir le temps et la possibilité matérielle de nous occuper des affaires d'autrui. Nous ne faisons exception que pour un seul pays étranger, c'est la Pologne. Ah ! C'est que la Pologne est rivée à la même chaîne que nous [...] »³

Confrontées au discours qu'il tenait à Herzen avant son évasion, ces déclarations permettent de mettre en lumière les paradoxes de la situation de l'exilé. Dégoûté par l'atmosphère de son pays, incarnation de l'homme de trop dès qu'il se trouve sur le territoire russe, Bakounine ne se réclame jamais tant de la Russie que lorsqu'il est à l'étranger. En quoi sa situation, en 1863,

1. On peut qu'être frappé par le fait que certaines analyses présentées dans la *Situation* de 1849 et dans la *Défense* de 1850 soit reprises presque littéralement dans les trois principaux textes de 1862, ou encore par le fait que ces mêmes textes exposent un projet panslaviste inchangé dans ses grandes lignes.

2. *Ibid.*

3. *Lettre sur la Russie*, respectivement p. 2 et 4.

diffère-t-elle de celle des années 1840 ? Dans les deux cas, Bakounine s'est employé à quitter son pays, pour ensuite tourner vers lui son activité, et tout se passe comme si la condition nécessaire pour agir sur la Russie était de ne pas se trouver en Russie.

Deux différences importantes doivent toutefois être soulignées. En premier lieu, le rayon d'action que Bakounine considère comme naturel dans ce texte a rétréci : à suivre la *Lettre sur la Russie*, il ne s'autoriserait plus à agir que pour l'émancipation conjointe des Russes et des Polonais. Pourtant, on l'a vu, il ne s'interdit pas d'inscrire cette lutte dans le combat plus large des Slaves pour leur libération, et ce dernier forme même l'horizon de ses engagements russes et polonais, il est intimement lié à sa vision politique d'une grande fédération slave basée sur la commune paysanne. En revanche, il est vrai que toute l'activité de Bakounine après son évasion se concentre sur la Russie et la Pologne et qu'il n'évoque pas la situation des autres nations européennes. Mais précisément, la deuxième spécificité des textes du début des années 1860 par rapport à ceux qui accompagnaient l'engagement de Bakounine dans les révolutions de 1848 tient à cette restriction de l'engagement à sa dimension slave. On se rappelle en effet que cet engagement était sous-tendu par une vision politique plus large, celle de parvenir à une grande fédération de tous les peuples européens. De ce point de vue, les textes des années 1862-63 apparaissent plus étroitement nationalistes, insistent beaucoup plus sur la mission historique spécifique des Slaves sans inscrire l'émancipation de ces derniers dans une lutte plus générale pour la liberté en Europe.

Tout semble dès lors se passer comme si Bakounine, en reconnaissant la patrie comme seul terrain d'action légitime, faisait aussi un choix entre les deux orientations concurrentes qui habitaient son engagement depuis la deuxième moitié des années 1840. Entre les questions nationale et sociale, les trois principaux textes de l'année 1862 donnent clairement une priorité à la première, la seconde étant censée trouver sa solution dans la première. Pour le dire autrement, le lecteur de ces textes n'aborde la question sociale que par le biais de la question slave, et dans les limites de celle-ci. La revendication d'un socialisme et d'une démocratie spécifiquement slaves est à cet égard révélatrice. Pour comprendre le véritable retour de balancier que constitue la tournant de 1864, il est alors indispensable de prendre acte du fait que l'option préférentielle pour la voie nationale conduit à une double impasse : impasse théorique d'abord, que signalent le panslavisme incantatoire et la germanophobie des textes du début des années 1860 ; impasse pratique ensuite, que révèle l'échec de l'insurrection polonaise de 1863.

4.2. Panslavisme et germanophobie : impasses théoriques du nationalisme

Les textes du début des années 1860 sont parsemées d'affirmations qui ne peuvent que faire sursauter un lecteur qui ne connaît de Bakounine que le révolutionnaire anarchiste et internationaliste. En particulier, ces textes multiplient les assertions germanophobes et ne distinguent guère, à la différence des écrits entourant les révolutions de 1848, le peuple allemand

et les autorités qui le dirigent. Au contraire, à plusieurs reprises, Bakounine se risque à lire dans l'histoire allemande, dans la bureaucratie allemande, des traits qui seraient propres aux Allemands en tant que nation. Les tirades germanophobes sont particulièrement virulentes lorsque Bakounine évoque la germanisation de terres slaves. Aux Tchèques, accusés d'être *contaminés* par l'esprit bourgeois et les ambitions bureaucratiques allemandes, il lance : « peu importe qu'on aime ou qu'on déteste les Allemands : l'essentiel, c'est de cesser de prendre part à leur vice. »¹ La plupart de ces sorties recourent à un vocabulaire fort inquiétant, celui de la maladie et de la santé, de l'artifice et de la nature :

« On ne peut pas nier que l'influence allemande avait accéléré l'évolution de la Bohême et de la Pologne, un peu trop peut-être : elles étaient des plantes qui, dans un sol enrichi de substances étrangères artificielles, connaissent une floraison et une maturation précoces.

Le ferment germanique avait certes contribué à un éveil rapide des deux pays, mais il apporta également un germe ennemi auquel ils ont tous les deux succombé. »²

Lorsque l'on connaît l'importance du vocabulaire de la vie dans les textes de Bakounine, on ne peut tenir de telles déclarations pour de simples métaphores, ni pour des dérapages isolés. Pour comprendre les positions de Bakounine au début des années 1860 et leur dépassement dans les années suivantes, il est important de remarquer que de telles remarques sont en fait adossées à son panslavisme, dont elles ne font que révéler d'une manière criante les ambiguïtés. Dans l'un des textes où ce panslavisme s'exprime avec le moins de réserves, Bakounine en vient même à conférer à la germanophobie le statut de moment négatif du panslavisme : « le panslavisme, dans son acception négative, signifie avant tout la *haine des Allemands*. Car les Allemands sont les oppresseurs originels, les ennemis jurés des Slaves, de tous les Slaves. [...] Ils ont, par la violence, imposé aux Slaves leur civilisation qui nous fait horreur, comme un poison mortel, comme une peste dévastatrice [...]. »³ On se rappelle que les textes qui précédaient la prison et l'exil prenaient toujours la précaution de mettre à distance cette haine des Allemands et d'affirmer la solidarité entre la liberté de la nation allemande et celle des peuples slaves. De même qu'Engels, en 1849, ne se privait pas d'affirmer que la haine des Slaves était pour les Allemands une passion révolutionnaire, Bakounine, au début des années 1860 légitime sans réserves la germanophobie des Slaves, au point par exemple de soutenir que « partir en guerre contre les Allemands est une bonne cause, et surtout la cause nécessaire des Slaves. »⁴ Moralement choquantes, de telles affirmations sont aussi dangereuses politiquement, non seulement parce qu'elles autorisent les pires excès nationalistes (qui n'ont pas besoin de cela), mais aussi parce qu'elles tendent à désagréger de l'intérieur la signification même de l'engagement de Bakounine.

A identifier la cause des peuples slaves à la cause de l'humanité, à naturaliser l'opposition historique entre Slaves et Allemands, Bakounine court le risque de substituer à la lutte

1. *Bakounine sur les Slaves*, p. 8.

2. *Ibid.*, p. 7.

3. Lettre à Josef Václav Frič du 12 mai 1862, p. 14-15 (c'est Bakounine qui souligne).

4. *La cause du peuple*, p. 37.

proprement politique pour l'émancipation une lutte simplement nationale qui n'aurait pas d'autre légitimité que l'affirmation d'une nation particulière. La multiplication des développements sur le paradigme allemand de l'Etat est à cet égard très ambiguë : l'opposition à la germanisation des terres slaves acquiert ainsi une légitimité universelle, mais la lutte pour l'émancipation peut en même temps se trouver dénaturée en lutte simplement nationale. S'agit-il dès lors de donner une portée révolutionnaire aux oppositions nationales, de les subvertir de l'intérieur, comme les textes de la fin des années 1840 en formaient le projet, ou bien de « nationaliser » la révolution ?

Rien n'est plus symptomatique de cette ambiguïté que la tentation, qui affleure dans plusieurs textes, d'en appeler au tsar ou à un homme fort en Russie pour qu'il brandisse l'étendard de la cause slave et libère les populations slaves des jougs turc et allemand. Cette tentation, Bakounine en avait déjà fait part au tsar dans la *Confession* : au plus fort de ses doutes sur les succès de ses entreprises en Bohême, Bakounine affirmait avoir rédigé une lettre au tsar pour qu'il libère les peuples slaves, lettre qu'il avait fini par détruire, la jugeant « fort peu démocratique. »¹ Dans une note qui commente ce passage de la *Confession*, Max Nettlau semble juger cet épisode peu crédible et l'assimile à un moment de prosternation tactique, au moment où Bakounine s'apprête à écarter une accusation de régicide portée contre sa personne. Pourtant, on ne peut manquer de relever que dans l'une des lettres à Herzen qui fait l'éloge de Mouraviev-Amourski, celui-ci est précisément loué parce qu'il voudrait « rétablir la puissance de la Russie » et « tourner cette puissance avant tout contre l'Autriche et la Turquie pour libérer les Slaves et instaurer non pas une monarchie panslave une et indivisible, mais une Fédération slave libre bien que fermement unie. »² On a vu que Bakounine tendait souvent à attribuer à Mouraviev ses propres projets politiques. La projection est ici patente, mais dans l'opération, ces projets se trouvent altérés. Une chose est de souhaiter qu'une Russie libre vienne soutenir les luttes de libération des peuples slaves, une autre chose est de vouloir qu'un dictateur se charge de les « libérer ». C'est pourtant le même souhait qu'exprime Bakounine dans *La cause du peuple* ou dans la *Lettre sur la Russie* : celui de voir le tsar se muer en champion de la cause slave, libérant son peuple aussi bien que les autres Slaves³. Mais il est vrai que Bakounine, au moment où il rédige ces textes, a cessé de croire en la possibilité d'une telle métamorphose du souverain.

On repère ici une tension (qui n'est pas nécessairement une contradiction) chez Bakounine entre deux aspirations opposées. D'un côté, le révolutionnaire russe souhaiterait voir ses frères slaves libérés de la double tutelle germano-turque, quitte à ce que cette libération passe par une aide militaire russe. Mais d'un autre côté, il ne cesse, avec une belle constance, de mettre en garde ses relations slaves contre un serment d'allégeance à Saint-Petersbourg, ainsi dans la lettre de mai 1862 à Josef Václav Frič : « tant que durera ce puissant empire centralisé, non seulement les Slaves ne devront

1. *Confession*, édition citée, p. 134. « Dommage que tu ne l'aies pas expédiée », ironise Nicolas Ier en marge du manuscrit.

2. Lettre à Herzen, 7-15 novembre 1860, p. 3.

3. *La cause du peuple*, p. 43.

rien attendre de la Russie, mais ils devront en plus la considérer comme leur plus féroce ennemi. »¹ De même, le texte sur les Slaves de l'automne 1862 souligne avec clairvoyance la duplicité de la diplomatie russe envers les peuples slaves prisonniers de l'empire ottoman : tout en entretenant « le mécontentement des sujets chrétiens de la Turquie », la Russie alimente la division entre ces nations pour qu'elles ne puissent pas « se passer de leur douteux protecteur. »²

Pour finir, Bakounine s'en sort en formant le vœu que ce soit une Russie libre qui libère les autres peuples slaves, ce qui permet de reconduire la difficulté à celle d'une réforme de la Russie. Mais le fait d'avoir à naviguer entre de tels écueils est caractéristique du primat donné à l'émancipation nationale. À mesure que Bakounine poursuit son acclimatation à l'Europe des années 1860, le rêve panslaviste recule. On ne le trouve plus guère exprimé au-delà de l'année 1862, et lorsqu'en 1863, ses amis Herzen et Ogarev sont accusés de panslavisme, Bakounine leur recommande de s'en défendre et se situe lui-même par rapport à cette accusation :

« Aujourd'hui encore, je pense qu'une Fédération slave est notre seul avenir possible, car elle seule pourra donner satisfaction, sous une forme nouvelle et entièrement libre, au sentiment de grandeur dont notre peuple est incontestablement animé et qui s'est engagé et s'engagera certainement dans la fausse voie de l'Empire. Mais c'est là une chose encore lointaine, et s'occuper dès maintenant des nations slaves serait stupide ; et dans la mesure où nous pourrions nous soucier d'elles, ce ne sera que pour les mettre en garde contre une alliance funeste avec la Russie impériale d'aujourd'hui. »³

Est-il besoin de suggérer que la stupidité que dénonce ici Bakounine fut peut-être la sienne quelques mois plus tôt ? Quoi qu'il en soit, on mesure dans cette lettre le reflux qui affecte les projets panslavistes du révolutionnaire russe. Le projet de Fédération slave n'est plus mentionné que comme une manière d'endiguer le sentiment national russe, de le détourner de la tentation impériale : on a là l'esquisse d'une critique du patriotisme, du sentiment national dans son exclusivité qui se trouvera plus amplement développée dans la deuxième moitié de la décennie.

Pour conclure sur ce point, l'élément le plus révélateur de l'impasse à laquelle conduit la focalisation sur la question des nationalités, c'est peut-être la manière dont Bakounine tourne le dos à la fois à l'Occident, systématiquement dévalorisé comme dégénéré, et à la nouvelle tournure qu'y prend la question sociale. Ce que manquent par-dessus tout les textes du début des années 1860, en raison de leur orientation panslaviste, c'est l'essor du mouvement ouvrier européen. La question sociale, on l'a vu, n'est abordé par ces textes que dans le cadre slave. Par opposition avec un socialisme slave réputé naturel, développant les structures ancestrales de la communauté paysanne, le socialisme occidental était dénigré comme une négation complète de l'état de la société. La redécouverte du socialisme, dans les années qui suivent l'effacement du rêve panslaviste, corrigera certes cette illusion, mais elle consistera aussi à revaloriser le négatif, conformément aux promesses contenues dans les textes du début des années 1840.

1. Lettre à Josef Václav Frič du 12 mai 1862, p. 11 (Bakounine souligne).

2. *Bakounine sur les Slaves*, p. 5.

3. Lettre à Herzen et Ogarev du 1^{er} août 1863, p. 2.

Mais ce qui détermine le dépassement de ces impasses théoriques, ce qui pousse Bakounine à en prendre conscience au cours de l'année 1864 et à réorienter son projet révolutionnaire, c'est son investissement malheureux dans l'insurrection polonaise, qui lui révèle les limites de ce qu'on peut attendre en termes d'émancipation dans le cadre d'un mouvement exclusivement national.

4.3. L'insurrection polonaise de 1863 et l'abandon du rêve slave

De l'intervention de Bakounine en faveur de l'insurrection polonaise, je ne retiendrai que le rôle que cette intervention a joué dans la mise à distance des questions nationales dans sa pensée politique. Je laisserai donc de côté délibérément les anecdotes biographiques et même certains faits historiquement passionnants, dès lors qu'ils n'entrent pas dans l'angle choisi pour analyser cet épisode.

Pour l'essentiel, la position de Bakounine sur la question polonaise, qui est en fait prioritairement pour lui une question russo-polonaise, n'a pas changé depuis qu'il s'y est plongé à la fin des années 1840. Les trois principaux textes de 1862 reprennent tous le thème du peuple russe esclave et bourreau, et soutiennent la thèse de l'émancipation mutuelle des peuples russe et polonais. Cette remarquable continuité dans les motivations de l'engagement en faveur de la Pologne se retrouve aussi dans les critiques que Bakounine adresse aux prétentions territoriales affichées par une partie du mouvement polonais : au nom du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, Bakounine demeure hostile à la restauration d'un grand royaume de Pologne qui inclurait notamment l'Ukraine et la Lituanie. Il n'y aurait donc rien à signaler de décisif dans l'engagement reconduit en faveur de la Pologne si cet engagement ne nous était pas beaucoup mieux connu qu'il ne l'était dans les années 1840. A la lecture de la correspondance abondante de Bakounine au cours des années 1823-63, on mesure l'étendue des liens que le révolutionnaire russe a tissés avec l'émigration polonaise, et si l'historien devait s'avouer vaincu sur les relations polonaises de Bakounine entre 1846 et 1849, il n'en est rien pour le début des années 1860.

Mais l'abondance des sources disponibles sur la question n'est pas seulement le fruit accidentel de l'imprudence des correspondants ou de la suractivité policière¹, elle reflète aussi le moindre isolement de Bakounine dans le soutien qu'il apporte à la cause polonaise. De ce point de vue, le révolutionnaire russe semble à la fois avoir tiré les leçons de la malheureuse expérience des années 1848-49 et avoir tenu les promesses faites à Tatiana en 1854 de recommencer ce qui l'avait conduit en prison, avec simplement davantage de prudence et de réflexion. A Londres, où il se trouve depuis son évasion, il peut compter sur l'appui de ses amis Herzen et Ogarev, dont le journal *Kolokol* défendra la cause polonaise, contre vents et marées, et surtout contre l'avis

1. Une part non négligeable de la correspondance de Bakounine avec ses contacts polonais a été retrouvée dans les archives de la police prussienne, qui avait intercepté les lettres avec les messagers qui les portaient. Et une part non moins négligeable des autres lettres n'a échappé à la destruction par le feu que par l'imprudence des destinataires, malgré les injonctions réitérées de Bakounine (« brûle cette lettre », « le papier aime le feu », etc.). Enfin, un certain nombre de lettres codées ont pu être déchiffrées grâce aux « dictionnaires » que Bakounine conservait.

dominant de l'intelligentsia patriotique russe¹. Mais surtout, alors que l'insurrection polonaise se prépare au cours de l'année 1862, Bakounine semble sur le point, pour la première fois, de compter sur l'appui d'une force significative en Russie, prête à s'allier aux rebelles polonais. Au moyen d'une propagande active, les trois démocrates russes tentent en effet d'implanter en Russie, sous la forme d'une société secrète, leur association *Terre et Liberté*. Disposant par ailleurs de contacts parmi les officiers russes, ils favorisent la mise en place d'un Comité Militaire Russe en Pologne, censé paralyser l'action des détachements russes au moment de l'insurrection.

Lorsque celle-ci éclate, dans la nuit du 22 au 23 janvier 1863, les forces rassemblées par Bakounine, Herzen et Ogarev sont cependant peu de choses. Quoi qu'en dise le premier nommé, parfois enclin pour la bonne cause à lever des armées fantômes sous les yeux de ses correspondants², l'association *Terre et Liberté* compte au mieux quelques dizaines de militants en Russie, et le poids du Comité Militaire Russe dans l'armée est insignifiant. D'ailleurs, pour ces raisons, Bakounine n'a cessé, au cours des mois précédents, d'inciter ses camarades polonais à retarder le soulèvement³. Benoît Hepner estime pour sa part que Bakounine et Herzen ont lancé ces mises en garde mus par la crainte que la révolte polonaise ne nuise à la libéralisation de la Russie⁴. Si cette hypothèse est plausible s'agissant de Herzen, qui avait salué l'abolition du servage par Alexandre II (« tu as vaincu, Galiléen ! »), elle l'est moins chez un Bakounine qui ne se faisait plus d'illusions sur la portée de ces réformes et tendait au contraire à appeler de ses vœux une telle insurrection.

C'est peut-être aussi pour prendre de cours les révolutionnaires que le gouvernement russe, à partir de la fin de l'année 1862, a multiplié les provocations envers la population polonaise, favorisant ainsi un soulèvement prématuré dont la répression serait de surcroît camouflée par la publicité faite en Occident autour de l'abolition du servage. Plus précisément, c'est une mesure de conscription obligatoire, touchant surtout les villes, qui vient à bout de la patience des Polonais. D'emblée, les plans échafaudés par la démocratie russe en exil sont compromis. Déjà faibles, les chances de voir une partie de l'armée russe passer du côté polonais sont réduites à néant par la forme que prend le soulèvement : manquant d'armes, les insurgés attaquent des casernes dont ils massacrent sans distinction les soldats, ce qui ne fait qu'accroître le ressentiment dans le reste de

1. L'affirmation de Madeleine Grawitz selon laquelle « la Pologne occupée suscitait [...] l'engagement affectif d'un seul Russe : Bakounine » est donc exagérée (*Bakounine*, édition citée, p. 251).

2. La Lettre aux patriotes finlandais du 25 avril 1863 parle ainsi d'une « société secrète qui couvre aujourd'hui de son organisation tout l'empire et qui embrasse toutes les classes [...] Des milliers d'hommes dévoués de toutes les classes [...] font aujourd'hui partie de cette association puissante. » Cette affabulation n'est pas innocente : elle s'inscrit dans une proposition d'alliance entre révolutionnaires russes et finlandais et vise à convaincre ces derniers qu'ils peuvent bénéficier d'un appui important en Russie.

3. Voir notamment la lettre du 30 octobre 1862 à Józef Ćwierciakiewicz et celle de novembre 1862 aux membres du Comité des officiers russes en Pologne.

4. Benoît Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, édition citée, p. 293. On trouve la même confusion entre les positions de Bakounine et celles de Herzen sous la plume de Marx dans une lettre à Engels du 12 septembre 1863, qui décrit les deux démocrates russes comme « écrasés parce qu'il a suffi de gratter un peu pour que le Tartare réapparaisse sous le Russe. » La dénonciation du tsar comme empereur germano-tartare n'a pourtant pas attendu 1863 pour apparaître sous la plume de Bakounine...

l'armée. Dans la lettre qu'il adresse au « Gouvernement central de l'insurrection polonaise » dans les semaines qui suivent cet épisode, Bakounine reconnaît qu'en agissant ainsi, « moralement parlant, les Polonais étaient dans leur droit » mais qu'ils ont commis « une faute de calcul. »¹

Dans les mois qui suivront, Bakounine tentera d'autres manœuvres directes et indirectes pour affaiblir la Russie ou pour renforcer l'insurrection polonaise. Comptant sur l'antipathie des libéraux suédois pour l'empire des tsars et sur leur sympathie pour leurs voisins finnois, alors sous domination russe, Bakounine se rend en Suède au mois de mars². Il y reçoit un accueil chaleureux et tente d'intriguer pour qu'un soutien soit apporté au mouvement national finnois ; le roi de Suède lui accorde même une audience. C'est dans cette optique qu'il s'adresse aux patriotes finlandais dans une lettre du 25 avril 1863 et qu'il insiste sur la situation de la Finlande et des provinces baltes dans ses deux lettres sur *La Russie officielle et le peuple de Russie*, publiées par le journal de gauche *Aftonbladet* en novembre 1863. L'agitation qui entoure la présence de Bakounine en Suède, les discours véhéments qu'il prononce en faveur de la Pologne, font cependant plus pour la cause polonaise que ces tentatives d'intrigue : le gouvernement suédois ne tient pas à fâcher son puissant voisin, quant à l'élite nationale finlandaise, elle espère tirer parti des réformes d'Alexandre et n'est pas prête à se soulever contre lui.

Parallèlement à ces manœuvres indirectes, Bakounine s'essaie à l'implication directe. Surmontant la défiance des insurgés polonais à l'endroit d'un sujet russe, il se joint à la malheureuse tentative d'émigrés polonais de constituer une légion révolutionnaire de volontaires pour venir au secours de l'insurrection. L'expédition, qui embarque sur un navire anglais et que Bakounine rejoint au Danemark, ne parvient finalement pas à atteindre la Pologne, et ses membres sont contraints de débarquer en Suède, où Bakounine est donc de retour quelques semaines seulement après en être parti³.

Ce qui va pousser Bakounine à s'éloigner des questions nationales, ce ne sont pas cependant ces échecs à eux seuls, quelque piteux qu'ils fussent, mais plutôt ce qu'ils révèlent. Divisions internes à la rébellion polonaise, impossibilité de fait de réaliser l'union russo-polonaise tant désirée, et enfin malaise de Bakounine au sein du « triumvirat » de l'émigration démocrate russe vont amener le révolutionnaire russe à remettre en cause, de plus en plus radicalement, la caractéristique exclusivement nationale de son engagement.

Tout d'abord, les patriotes polonais sont divisés entre un courant aristocratique (la *Szlachta*), qui rassemble une noblesse terrienne prête à faire des concessions à Saint-Pétersbourg mais aux

1. Lettre du 21 février 1863 au Gouvernement central de l'insurrection polonaise.

2. Cette démarche suscitera l'ironie de Marx dans une lettre à Engels du 12 septembre 1863 : « Il est actuellement en Suède où il fait la "révolution" avec les Finlandais. » C'est dans cette même lettre que Marx, décidément très en verve, décrit Bakounine comme « un monstre, une masse énorme de chair et de graisse qui ne peut plus guère se déplacer » et comme un être qui « brûle, en outre, de désirs et de jalousie pour sa Polonaise de 17 ans [en fait 22] qui l'épousa en Sibérie à cause du son martyre. »

3. On trouve un récit de cette expédition dans la lettre à Herzen et Ogarev écrite les 31 mars et 9 avril 1863. En Suède, Bakounine est rejoint par sa jeune épouse polonaise, Antonia, qui a réussi à quitter la Russie.

ambitions territoriales démesurées, et un courant plus populaire, opposé à la fois à la Russie et aux propriétaires terriens et dirigé par un Comité central basé à Varsovie. A ces deux courants, il faut ajouter les partisans du général Mieroslawski, lequel tire parti de son passé révolutionnaire en Allemagne et en Italie¹ et prétend être le seul représentant légitime de la cause polonaise à l'étranger. Révolutionnaire, Mieroslawski n'en est pas moins un partisan de la restauration de la Pologne dans ses anciennes frontières, incluant la Russie blanche, l'Ukraine et la Lituanie. En somme, à la division interne à la Pologne entre la noblesse et le peuple, s'ajoute une division interne au milieu des patriotes polonais entre la résistance intérieure et l'émigration.

Face à ces divisions, il est tout à fait révélateur des positions adoptées par Bakounine à cette époque qu'il se présente comme un partisan de l'unité, refusant de choisir entre les différentes composantes de la résistance polonaise. Et lorsqu'il est contraint de choisir, il le fait d'abord en faveur de la résistance intérieure contre les prétentions hégémoniques du général Mieroslawski. C'est le sens de la brochure qu'il fait paraître à Londres à la fin de l'année 1862, *Le comité central de Varsovie et le comité militaire russe. Réponse au général Mieroslawski*. Cette brochure est une réponse aux attaques dont Herzen, Ogarev et surtout Bakounine avaient fait l'objet de la part du général polonais et de son entourage, attaques qui avaient été suscitées par le refus des trois démocrates russes de considérer Mieroslawski comme leur unique interlocuteur, de préférence au Comité central de Varsovie. Dans cet bref écrit, Bakounine veut croire que l'union est réalisée à l'intérieur de la Pologne :

« Il y avait d'abord à côté [du Comité central de Varsovie] un comité exclusif de la noblesse, le *Comité de la Szlachta*, mais aujourd'hui il se dissout, comprenant qu'à la veille de la terrible crise qui va décider du sort de la Pologne, l'union est un devoir et la dissidence une trahison, et qu'à cette heure solennelle, tout honnête patriote polonais doit se soumettre à l'autorité absolue de ce *Comité central de Varsovie*, qui, à force de dévouement sublime et d'intelligent patriotisme, a su donner cette organisation formidable aux forces vivantes de la Pologne. »²

L'insistance de ce passage sur l'union sacrée qui est censée régner en Pologne vise évidemment à isoler le général Mieroslawski, accusé sans détour de trahison dans le cas où il ne soumettrait pas son action aux directives du Comité central de Varsovie. La mention du « patriotisme intelligent » de ce comité fait également pendant aux prétentions territoriales revendiquées pour la Pologne par l'ambitieux général polonais. Mais derrière ces manœuvres politiques, on perçoit l'attachement de Bakounine à un patriotisme polonais idéalisé, raisonnable dans ses revendications territoriales et surmontant ses divisions sociales. Or sur ce terrain, le révolutionnaire russe va doublement déchanter.

Pour commencer, les divisions entre parti du peuple et parti des nobles, loin de s'éteindre, minent l'insurrection polonaise de l'intérieur, la bourgeoisie marchande et la noblesse finissant

1. Mieroslawski avait notamment combattu avec la colonne de volontaires de Baden en 1848 et avec Garibaldi.

2. *Le comité central de Varsovie et le comité militaire russe. Réponse au général Mieroslawski*, Londres, 1862, p. 12-13. Bakounine avait rencontré une première fois Mieroslawski lors d'un bref passage à Paris en août 1862. Les relations entre les deux hommes s'étaient dégradées dès le mois d'octobre.

par prendre le parti de l'occupant russe pour se préserver d'un gouvernement démocratique¹. Au cours de l'année 1863, le soulèvement de la Pologne sera progressivement réduit par les armées russes. Mais surtout, après avoir définitivement supplanté au début de l'année 1863 les partisans de la noblesse terrienne, les révolutionnaires regroupés dans le Comité central de Varsovie se montrent sous un jour nettement moins favorable à leurs soutiens démocrates russes. Alors que Bakounine rêve encore pour son pays d'une révolution qui affranchirait conjointement les peuples russe et polonais de la domination des tsars, ses interlocuteurs polonais, tout en se proclamant démocrates, se chargent de le ramener sur terre. Au cours de l'été 1863, Bakounine rend compte à ses amis de l'accueil qui est réservé par les démocrates polonais à une révolution paysanne en Russie :

« Demontowicz, le commissaire d'ici du gouvernement populaire de Pologne, se disant ultra-rouge, me disait encore ces jours-ci : "Notre mouvement est provoqué par l'intelligentsia ; votre mouvement moujik serait le triomphe de la barbarie ; il est pour nous infiniment plus dangereux que la victoire même de l'Empire, car il pourrait entraîner nos paysans également ; si bien que si je devais faire un choix entre l'Empereur et la révolution russe, je préférerais le premier." Et voilà comment dans les entrailles du gouvernement révolutionnaire lui-même la réaction est déjà à pied d'œuvre. »²

Une telle déclaration sape plusieurs des convictions les plus enracinées de Bakounine. S'effondre tout d'abord le mythe de l'unité nationale : même après avoir écarté la noblesse, l'intelligentsia se refuse à une alliance révolutionnaire avec le peuple. En même temps, l'idée qu'en Russie même, une partie de l'intelligentsia pourrait se fondre dans le peuple et contribuer avec lui à renverser l'Empire est remise en question. Mais surtout, ce qui est compromis, c'est l'application du principe de l'émancipation mutuelle aux nations : manifestement, le peuple russe n'est pas davantage intéressé à l'émancipation de la Pologne que les démocrates polonais ne le sont à un soulèvement révolutionnaire en Russie. Après les désillusions engendrées par l'insurrection polonaise, Bakounine pourra maintenir qu'il existe un lien consubstantiel entre l'oppression de la Pologne et celle du peuple russe. Il pourra aussi continuer à former des vœux, au moins jusqu'au printemps 1864, pour que l'insurrection polonaise reprenne. Ce qui est en revanche définitivement remis en cause, c'est la pertinence du cadre national pour penser l'émancipation des peuples sur la base d'un principe d'émancipation mutuelle qui veut que les peuples soient solidaires aussi bien dans l'esclavage que dans la libération. Mais le reflux de l'engagement sur le terrain des nationalités va conduire Bakounine à interroger les convictions

1. Lettre à Herzen et Ogarev du 1^{er} août 1863 : « le gros de la noblesse, et probablement de l'honorable classes des marchands également, s'est définitivement rangée aux côtés de Pétersbourg. »

2. Lettre au représentant en Suisse de *Terre et Liberté*, 9 juillet 1863, p. 10. Demontowicz était le représentant du gouvernement révolutionnaire polonais en Suède. Bakounine rapporte ses propos à peu près dans les mêmes termes dans la lettre à Herzen et Ogarev du 1^{er} août 1863. Cependant, dans une lettre du 17 septembre 1864 à Włodzimierz Milowicz, Bakounine louera les « miracles » accomplis par Demontowicz pour « entretenir la sympathie active de ces deux pays [le Danemark et la Suède] pour la Pologne. » Et il ajoutera : « il m'est impossible de lui refuser mon estime, quoiqu'individuellement j'aie beaucoup à redire à ses manières et à ses discours tellement diplomatiques que jamais on ne sait s'il pense réellement ce qu'il dit. — Mais cette manière lui a si bien réussi, il faut bien que ce soit la bonne. »

étroitement républicaines qui avaient animé sa participation aux révolutions de 1848. La mention du fait que Demontowicz se présente comme « ultra-rouge », c'est-à-dire comme un républicain radical, est tout sauf anodine : elle annonce les attaques de Bakounine, quelques années plus tard contre ces mêmes « républicains rouges » et leur refus de la révolution sociale au moment de la guerre entre la France et la Prusse.

En même temps que le rêve panslaviste, l'entente avec Ogarev et surtout avec Herzen se désagrège. De plus en plus ouvertement, Bakounine fait part à ses deux amis de son insatisfaction devant l'orientation exclusivement théorique de leur activité. Mais c'est dans la lettre qu'il adresse de Stockholm le 9 juillet 1863 au représentant suisse de l'association *Terre et Liberté* que les divergences avec Herzen sont exposées le plus clairement. « Sceptique incorrigible », selon une formule qui rappelle la revendication de mysticisme de 1847, Herzen agirait sur la cause russe « non seulement de façon non encourageante mais démoralisante. Littérateur génial par excellence, il unit toutes ses brillantes qualités avec les défauts de sa profession. [...] Il lui manque absolument l'étoffe d'un militant révolutionnaire. » Parlant déjà au passé de sa collaboration avec ses deux amis à Londres, Bakounine regrette leur orientation « trop abstraite, trop littéraire » alors « qu'en Russie, arrive maintenant le moment pour une action pratique. »¹ Par ailleurs, dans la même lettre, Bakounine suggère que des divergences sont intervenues à propos de l'insurrection polonaise, mais dans la lettre, de trois semaines postérieure, qu'il adresse à Herzen et Ogarev, il reconnaît que ses amis avaient raison de demeurer sceptiques devant la portée révolutionnaire du mouvement polonais. En revanche, si l'on en croit une lettre postérieure de quelques années, Bakounine se serait distingué de ses deux amis à propos de leur lecture des réformes d'Alexandre II : alors que Bakounine considérait ces réformes comme un pis-aller qui ne faisait que différer l'irruption révolutionnaire en Russie, Herzen saluait en elles l'avènement d'une nouvelle Russie. Raillant le « tu as vaincu, Galiléen ! » lancé par Herzen en première page du *Kolokol* à l'annonce de l'abolition du servage, Bakounine pourra écrire que son « disciple protégé de Dieu a depuis longtemps damé le pion à Nicolas. »²

Sans qu'on puisse pour autant parler de rupture, car les trois hommes continueront à correspondre sur des questions politiques au cours des années suivantes, on peut dire que le chemin de Bakounine s'écarte de ceux de Herzen et d'Ogarev à partir de la fin de l'année 1863³. Cette séparation n'est sans doute pas sans effets sur le regard essentiellement pratique que Bakounine portera désormais sur la Russie, niant notamment toute perspective d'évolution à la commune paysanne. En effet, l'idée d'un socialisme paysan était ardemment défendue par Herzen, et elle se fera beaucoup plus discrète sous la plume de Bakounine au cours des années suivantes. Il est frappant que dans les mêmes lettres où ce dernier commence à exprimer ses désaccords avec Herzen, il prenne explicitement ses distances avec le panslavisme.

1. Lettre au représentant en Suisse de *Terre et Liberté*, respectivement p. 1-2 et p. 8.

2. Lettre à Herzen du 4 avril 1867.

3. En fait davantage de celui de Herzen, car Bakounine maintiendra toujours une collaboration active avec Ogarev.

En 1864, Bakounine est ainsi revenu en deçà de ses premiers engagements pratiques, dirigés pendant vingt ans vers la Russie. Il aura finalement fallu qu'il vive jusqu'au bout les contradictions de l'engagement national pour que s'opère ce qu'annonçaient ses premiers textes politiques, à savoir la rencontre pratique avec le socialisme. Entre la fin du rêve slave et les premiers textes socialistes et libertaires, Bakounine va vivre une période de relative vacance politique qui lui permet de s'alimenter à nouveau à la source vive du négatif :

« De quelque côté qu'on se tourne, tout est sordide. De la cause, on n'a pas beaucoup à dire, et raisonner, raisonner *in's Blane hinein* ne fait pas envie. Je ne sais quelle idée vous aurez de la situation générale à Paris, mais vue d'ici, elle est immonde. A quoi qu'on s'accroche, tout est gangrené, tout se casse. La civilisation est en décomposition, la barbarie n'a pas encore atteint la force, et nous sommes assis entre deux chaises. Il sera très dur, même de vivre, en ce qui nous concerne, jusqu'au grand soir de la Némésis, jusqu'au terrible jugement auquel n'échappera pas l'infâme société européenne. Que mes amis bâtissent, moi je n'aspire qu'à la destruction, car je suis persuadé que bâtir dans la moisissure avec des matériaux pourris est un travail inutile et que ce n'est que de la grande destruction que pourront naître de nouveaux matériaux vivants et, avec eux, des organismes également neufs. »¹

L'insistance sur la tâche essentiellement négative qui attend les révolutionnaires fait écho à la conclusion de *La Réaction en Allemagne* : « la passion de la destruction est en même temps une passion créatrice. » On se rappelle aussi que Bakounine avait mobilisé cette idée au cours des révolutions de 1848-49, comme il l'avouait dans la *Confession* : il concevait alors que la tâche la plus urgente des révolutionnaires slaves était de détruire l'empire d'Autriche, et que cette destruction donnerait naissance à d'autres hommes, plus frais, qui pourraient construire. La tirade que je viens de citer, emblématique de la période de transition qui sépare le Bakounine panslaviste révolutionnaire de son alter ego socialiste libertaire, contient le noyau de l'engagement bakouninien après l'échec des tentatives russo-polonaises. Il reste simplement à identifier ces barbares qui vont venir détruire et régénérer la civilisation européenne.

1. Lettre du 18 mars 1864 à la comtesse Salias-de-Tournemire. Comme le note Robert Paris à propos des quelques mois que Bakounine passe à Florence au début de l'année 1864, « la stase que connaît alors son activité traduit assez fidèlement les termes d'une situation bloquée. » (« Bakounine en Italie », in *Combats et débats*, ouvrage cité, p. 159).

3^{ème} partie

Une philosophie de l'émancipation

L'abandon par Bakounine de la cause slave dans ce qu'elle avait d'étroitement nationale coïncide avec un retour en force de la philosophie dans ses écrits. En même temps que sa pratique politique connaît un tournant décisif vers des engagements internationaux de plus en plus marqué par la prise en compte de la question sociale, le révolutionnaire russe éprouve le besoin de donner une assise théorique plus consistante à ses combats politiques. Sans renoncer pour autant à la délimitation que les articles des années 1842 et 1843 avaient mise en place entre théorie et pratique, les écrits qui inaugurent cette nouvelle période marquent la volonté d'exposer pour elle-même ce qui ressemble fort à la philosophie de Bakounine.

Il y a de ce point de vue un contraste, déjà souligné par les premiers commentateurs, entre la pensée politique et sociale de Bakounine et ses conceptions philosophiques. Autant les premières, après le tournant de 1864, sont en évolution constante jusqu'à ce qu'elles se fixent définitivement lors du conflit avec Marx au sein de l'Internationale, autant les secondes présentent très tôt un caractère d'achèvement¹. En somme, la philosophie qu'expose Bakounine à partir de 1865 peut être considérée comme une philosophie définitive, qui transcende ses engagements politiques particuliers tout en cherchant à les fonder.

Mais il faut aussitôt préciser que cette philosophie achevée n'est jamais exposée que dans des textes inachevés et à la composition pour le moins erratique. Entretenant un rapport toujours aussi déroutant à l'écriture et fidèles à ses pires habitudes, Bakounine compose ses textes au fil de la plume, presque sans aucune documentation sous la main, néglige de se relire, abandonne ses manuscrits lorsqu'une tâche plus urgente se présente et se débat avec des problèmes financiers insolubles au moment d'en tenter une édition. Il faudra attendre six ans après la mort de Bakounine pour que l'un de ses textes philosophiques soit publié. C'est en effet en 1882 qu'Elisée Reclus et Carlo Cafiero, chargés par la veuve de Bakounine de la publication de ses manuscrits, remanient et publient sous le titre de *Dieu et l'Etat*, un fragment de *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale*. Ironie du sort, il s'agit de la publication bakouninienne la plus diffusée au monde.

On peut regrouper les textes philosophiques de Bakounine en trois catégories. Tout d'abord, on dispose de trois grandes tentatives d'exposition complète des idées de Bakounine. Il s'agit de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, rédigé au cours de l'hiver 1867-68, de *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale*, auquel Bakounine travailla entre novembre 1870 et juin 1871, et de l'ensemble de manuscrits composés à l'automne 1871 et qui aurait dû constituer *La théologie*

1. C'est Max Nettlau qui, ayant eu accès dès la fin du XIX^{ème} aux manuscrits rédigés par Bakounine en 1865, a attiré l'attention sur ce point, qui également été souligné à plusieurs reprises par Arthur Lehning.

politique de Mazzini.¹ Aucun de ces trois écrits ne fut à l'origine conçu comme un exposé philosophique. Au premier, Bakounine envisageait de donner la taille d'une brochure dans laquelle il aurait livré les grandes lignes de son programme afin de le promouvoir au sein de la Ligue de la Paix et de la Liberté. Le second se présentait d'abord comme une analyse de la situation politique en Europe avec la constitution du nouvel empire pangermanique, et la première livraison, publiée en avril 1871, reste encore dans ce cadre. Enfin l'ensemble de textes contre Mazzini était censé s'inscrire dans une polémique ponctuelle et saper l'influence du patriote italien dans son pays. Mais dans les trois cas, l'entreprise a pris les proportions de vastes écrits dans lesquels Bakounine cherchait à exposer l'intégralité de ses conceptions philosophiques². Celles-ci sont présentées dans la troisième partie du texte de 1867-68, dans ce qui aurait dû constituer la deuxième livraison de celui de 1871 et d'une manière plus éparse dans les nombreux fragments de la polémique contre Mazzini. Il s'agit de trois parfaites illustrations de l'art très bakouninien de la *non-composition* des textes. Le problème est surtout tangible s'agissant de *L'Empire*, dont le manuscrit est entouré d'une dizaine de variantes qui complètent le texte, et auquel Bakounine avait l'intention d'adjoindre un substantiel appendice philosophique, un avertissement et un préambule. Quant à *La Théologie politique de Mazzini*, elle est un mélange d'articles, de brochures et d'une vingtaine de fragments qui ont parfois eux-mêmes les dimensions d'une brochure.

De surcroît, ayant renoncé au printemps 1868 à achever et publier *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Bakounine reprend trois ans plus tard des passages entiers de son manuscrit pour en faire, dans un désordre différent, la matière de l'appendice de *L'Empire*. Ainsi, les quatre premières parties des *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, titre de cet appendice qui en compte cinq, consistent presque exclusivement en un réagencement du manuscrit abandonné trois ans plus tôt. Qui plus est, Bakounine a emprunté quelques pages à ce texte philosophique pour nourrir le manuscrit principal de *L'Empire*, de sorte que les mêmes passages se retrouvent dans trois manuscrits différents³.

A ces trois monstres imprimés, il faut ajouter les premiers manuscrits dans lesquels Bakounine développe sa conception du monde. Il s'agit de manuscrits que le révolutionnaire russe a rédigés au cours de l'été 1865, à un moment où il pensait investir la franc-maçonnerie pour lui faire rejouer le rôle révolutionnaire qu'elle avait tenu dans la première moitié du siècle,

1. *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* (désormais FSAT), Paris, Stock, 1980 (j'indique pour ce texte la pagination du manuscrit entre crochets). *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, in *Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Champ Libre, 1982. *La Théologie politique de Mazzini*, in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, Champ Libre, 1974. Afin de ne pas alourdir l'appareil de notes, je cite ces deux derniers textes de la manière suivante : les chiffres romains font référence au volume des *Œuvres complètes*, les chiffres arabes à la page dans cette édition et les chiffres arabes entre crochets à la pagination du manuscrit, lorsque celui-ci existe. Ainsi pour le début de la seconde livraison de *L'Empire* : VIII, 83 [138].

2. Voir notamment la lettre à Grigory Vyruhov du 17 mars 1868 : « J'achève la brochure, mieux vaut dire le livre – j'ai surtout été retardé par l'antithéologisme, à propos duquel j'ai développé toute ma conception du monde. »

3. Ces emprunts massifs au manuscrit de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* sont mentionnés par Arthur Lehning (VIII, p. XXXV) à la suite de Max Nettlau (FSAT, édition citée, p. 27).

d'où le titre de *Fragments sur la franc-maçonnerie* que leur ont donné les éditeurs. Ces textes ont ceci de remarquable qu'on y trouve des formules, des analyses et des exposés qui seront repris presque textuellement plus de six ans plus tard. Enfin, il faut adjoindre à ces travaux préparatoires les quelques textes dans lesquels Bakounine expose son programme politique, et qui contiennent souvent, en guise de mise en bouche, un résumé des idées philosophiques qui en constituent le fondement.

De même que Bakounine ne cesse d'insister sur le fait que la révolution comporte nécessairement une composante de négation ou de destruction et une dimension positive de construction ou de développement spontané, on peut repérer dans ses conceptions philosophiques deux thèmes structurants. Pour sa partie négative, la philosophie de Bakounine est un athéisme, ou plus exactement un antithéologisme qui consiste à repérer dans la croyance religieuse le principal fondement des autorités établies et à tenter de saper ce fondement. Pour sa partie positive, elle est essentiellement une philosophie de la liberté, que Bakounine qualifie selon les cas de matérialiste, de réaliste ou de collectiviste.

C'est sur ces deux aspects de l'œuvre de Bakounine que la littérature secondaire est la plus abondante, en particulier en philosophie. Les études générales sur la pensée russe, qui évoquent déjà la période de jeunesse, incluent en général un bref exposé des idées défendues par Bakounine à partir du milieu des années 1860. C'est aussi sur les deux thèmes de la religion et de la liberté que se sont concentrés les travaux d'Henri Arvon, qui sont les seules monographies philosophiques consacrées aux écrits du révolutionnaire russe. On dispose enfin de quantité d'études partielles, dont certaines s'avèrent particulièrement stimulantes pour la lecture de ces textes¹. Mais la médaille a aussi son revers, et l'attention exclusive prêtée à ces écrits à prétention théorique s'accompagne souvent d'une assez certaine ignorance du contexte historique qui les a vus éclore². On est ainsi confronté à un problème symétrique de celui que j'ai déjà signalé à propos d'autres écrits, auxquels les historiens accordent une valeur documentaire en négligeant leur arrière-plan théorique.

Cette abondance de commentaires n'est pas pour autant une abondance d'éloges. Cette partie de l'œuvre de Bakounine est en effet celle qui est jugée la plus sévèrement par les commentateurs.

1. Je signale tout de suite *Anarchie et personnalisme*, essai livré à la revue *Esprit* en avril 1937 par Emmanuel Mounier et repris dans le recueil *Communisme, anarchisme et personnalisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 88-191.

2. Le chapitre que l'ouvrage d'Alexandre Papadopoulo, *Introduction à la philosophie russe* (Paris, Seuil, 1995, p. 114-125) consacre à Bakounine est emblématique de cette tendance. Connus visiblement de seconde main (d'où des développements sur la signification du mot russe *delo* dans... *La Réaction en Allemagne*, d'où aussi le fait que *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale* devienne *L'empire knouto-allemand et le socialisme international*), les textes de Bakounine sont détachés de leur contexte historique ou cernés d'informations fantaisistes : Marx aurait quitté la 1^{ère} Internationale après y avoir été mis en minorité et il aurait fondé la 2^{ème} dans la foulée ; Lyon se serait soulevé en 1870 pour faire une Commune comme celle de Paris ; Bakounine aurait fondé sa société secrète la *Fraternité internationale* en 1855, etc., etc.

Il est vrai que le style barbare¹ et l'absence de composition de ces écrits a de quoi dérouter le philosophe qui espère y trouver quelque chose comme un précis de philosophie anarchiste. Bakounine réécrit souvent, mais il ne se relit guère, parfois il corrige sans même prendre la peine de biffer ce qu'il vient d'écrire. Il est vrai également que Bakounine fait souvent un usage peu précautionneux des concepts : le fait le plus marquant est son usage de la notion de fatalité, qu'il entend manifestement comme un synonyme de nécessité. Plus grave encore, la lecture de ces textes peut parfois donner l'impression que Bakounine se contredit : tout en s'attaquant avec virulence à la religion, ne fait-il pas l'éloge de la dimension religieuse du socialisme ?

Mais le dénigrement des textes philosophiques de cette période obéit sans doute aussi à d'autres motifs. On est frappé en particulier par le fait que l'anathème jeté contre les derniers textes de Bakounine se pare des mêmes accents que celui qui flétrit régulièrement la littérature matérialiste comme une littérature ennuyeuse, réductrice, grossière, etc.² Le fait que Bakounine tente d'y développer une philosophie libertaire et de fonder par là une pratique politique anarchiste a aussi contribué au dénigrement de ces textes. Dans l'histoire de la langue, matérialisme et anarchisme partagent le singulier privilège d'avoir d'abord existé à travers les figures dénigrées du matérialiste et de l'anarchiste, figures ensuite revendiquées, selon un procédé rhétorique de l'ordre de l'antiparastase.

Deux déclarations définitives, séparées l'une de l'autre par un demi-siècle, traduisent l'attitude majoritaire (mais pas unanime) des philosophes à l'encontre de la philosophie libertaire de Bakounine :

« Le nihilisme anti-philosophique de la dernière période de Bakounine n'a pas de rapport avec l'histoire de la philosophie. »³

« Bakounine, l'ami officiel de la liberté absolue, n'a pas légué une seule idée qui mérite d'être considérée en elle-même. »⁴

Nihilisme anti-philosophique sans rapport avec l'histoire de la philosophie : le dialogue constant que Bakounine entretient avec Hegel, Feuerbach et Comte, mais aussi avec le matérialisme scientifique allemand, permettra de remettre en cause cette assertion. Quant au caractère négligeable de Bakounine en tant que théoricien, le pont original que sa philosophie de la liberté tente d'établir entre idéalisme transcendantal et matérialisme scientifique suffit pour qu'on daigne la prendre en considération.

1. Style revendiqué comme tel par Bakounine dans une lettre à son ami Charles-Louis Chassin du 19 janvier 1868 où il le prie de ne pas « toucher au style et aux tours de phrases, pourvu qu'ils soient compréhensibles et non absolument contraires aux règles fondamentales de votre langue – n'oubliez pas que le style d'un barbare doit être barbare, selon cette première règle de l'esthétique qui exige que la forme et le contour soient parfaitement identiques. » Les principaux textes de cette période ont été rédigés en français.

2. Voir sur ce point la mise au point d'Olivier Bloch, *Le matérialisme*, Paris, P.U.F., coll. Que Sais-Je ?, 1992.

3. Tchijevski, *Hegel en Russie* [en russe], Moscou, 1939, cité par Basile Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, vol. 1, ouvrage cité, p. 284.

4. Isaiah Berlin, « Herzen, Bakounine et la liberté de l'individu », dans *Les penseurs russes*, Paris, A. Michel, 1984, p. 147 et p. 155.

Ch. 5 : L'antithéologisme : Dieu contre la liberté

Au moins dans sa composante négative, la philosophie de Bakounine est intimement liée à la question de la religion, puisque c'est à l'occasion d'un développement sur la religion que Bakounine tente pour la première fois de fournir un exposé complet de ses conceptions philosophiques. Pour désigner cette philosophie négative, le révolutionnaire russe ne parle pas d'athéisme mais d'antithéologisme, terme qui n'est pas une simple coquetterie d'auteur, même si Bakounine reconnaît par ailleurs qu'il « paraîtra peut-être barbare »¹.

Bakounine ne justifie jamais l'emploi de ce terme, qui signifie pourtant que la revendication d'athéisme, par ailleurs fréquente chez lui², lui paraît insuffisante. L'antithéologisme n'est pas seulement une doctrine qui nie l'existence de Dieu, mais une position philosophique qui se définit par son opposition au « théologisme » et prétend à une plus grande radicalité que le simple athéisme en ce qu'elle se propose d'extirper la racine de la croyance en toute forme de divinité, et non simplement de montrer que Dieu n'existe pas. Si Bakounine estime nécessaire de donner ce nom à sa philosophie antireligieuse, c'est qu'il estime que le théologisme ne s'arrête pas à la croyance en un Dieu personnel, même si cette croyance constitue son noyau. L'antithéologisme ne sera pas seulement un combat contre l'idée de Dieu, mais aussi la mise à nu de ses racines, notamment psychologiques. D'où une double démarche : aux arguments traditionnels de l'athéisme philosophique, actualisés par les apports de la science contemporaine, Bakounine va adjoindre, sous l'inspiration de Feuerbach et de Comte, une démarche proprement généalogique, consistant à faire de la croyance religieuse un moment dans le développement de l'humanité.

Même si l'intangibilité de la philosophie développée par Bakounine à partir de 1865 marque sa relative indépendance par rapport à ses engagements politiques contemporains, les textes qui l'exposent demeurent des textes de combat. Il peut y avoir quelque chose d'étonnant à lire Bakounine se battre, non pas simplement contre le pouvoir séculier de la religion, mais directement contre l'idée de Dieu. Mais cette singularité obéit à des motifs théoriques bien déterminés. Pour Bakounine, l'idée d'un Dieu personnel est l'aboutissement nécessaire de toute théologie et se voit chargée de ce fait d'une signification primordiale dans l'histoire de l'humanité : elle constitue le point d'ancrage psychologique de l'autorité. Cette insistance sur l'idée de Dieu secondarise dès lors la lutte contre l'institution religieuse proprement dite. L'antithéologisme est davantage un combat contre l'idée de Dieu qu'un combat antireligieux. Mais il y a à cela un autre motif, c'est qu'opère chez Bakounine une distinction au sein de la religion, que l'on peut ramener à une distinction entre la position théorique intenable sur

1. FSAT, édition citée, p. 97.

2. Elle figure par exemple en tête du *Catéchisme révolutionnaire* de mars 1866, art. 1, p. 1 : « Négation de l'existence d'un Dieu réel, extramondial, personnel, et par conséquent aussi de toute révélation et de toute intervention divine dans les affaires du monde et de l'humanité. » (souligné par l'auteur). Quant à l'Alliance de la Démocratie socialiste de 1868, elle « se proclame athée. »

l'existence de Dieu et les effets pratiques de cette position. Or si Bakounine cherche constamment à ruiner la croyance en Dieu, il semble en même temps estimer que la manière dont les croyants sont pénétrés par leurs principes, par ailleurs absurdes, constitue une sorte de modèle pour les partisans de l'émancipation de l'humanité. L'antithéologisme est censé préparer l'avènement d'une nouvelle religion, celle de la liberté ou de l'humanité, qui n'aurait rien à envier à l'ancienne en termes d'efficacité pratique.

1. La reconnaissance du théologico-politique

1.1. Bakounine religieux ?

De l'extérieur, l'antithéologisme de Bakounine frappe par son caractère à la fois tardif et virulent. Les considérations antireligieuses sont en effet à peu près absentes des écrits antérieurs à 1864, et lorsqu'elles sont présentes, elles n'ont pas ce caractère polémique qui fait de l'antithéologisme bakouninien une véritable déclaration de guerre au divin.

Pour Henri Arvon, le virage antithéologique de Bakounine serait suspect en raison même de sa virulence et révèlerait sa « religiosité russe quasi congénitale ». Le matérialisme scientifique utilisé par Bakounine servirait à camoufler une rupture existentielle avec Dieu, que manifesterait le fait que le révolutionnaire russe conçoive l'émancipation de l'humanité comme une quête de l'humanité totale, ce qui ne peut que révéler un sentiment profond d'inassouvissement. Dès lors, la négation de Dieu dans la dernière période de l'œuvre de Bakounine ne résulterait pas d'une certitude définitive mais serait au contraire comme une fuite en avant visant à dépasser ce sentiment d'incomplétude¹. Cette hypothèse aboutit assez naturellement à minorer les principes matérialistes mis à contribution par Bakounine à l'appui de son antithéologisme, à en souligner la faiblesse et à en faire une sorte de philosophie *ad hoc*, forgée de toutes pièces pour les besoins de la cause.

Même si on laisse de côté l'affirmation du caractère « quasi congénital » que revêtirait la religiosité chez les Russes, le reste de la démonstration proposée par Arvon repose davantage sur un ensemble d'interprétations tendancieuses que sur des éléments positifs. Ainsi, ce serait en raison de sa sensibilité portée vers l'irrationnel que Bakounine se serait détourné de la métaphysique allemande, et Arvon de se référer au passage de la *Confession* qui décrit cette rupture. Cette interprétation a cependant le mérite d'attirer l'attention sur le fait qu'il y a dans la critique de la métaphysique des écrits de jeunesse des éléments qui seront repris par l'antithéologisme de la maturité. Ce que reproche Bakounine à la métaphysique, c'est son caractère d'abstraction vide, ce qu'il nomme son absence de vie. Et personnellement, il se reproche d'y avoir cherché ce qu'il ne pouvait y trouver et d'avoir vécu à travers elle un substitut d'existence. C'est ce même caractère que Bakounine repère vingt ans plus tard dans l'idée de Dieu

1. Thèse développée dans l'introduction de *Bakounine – Absolu et Révolution*, ouvrage cité.

et qu'il réfèrera à la capacité d'abstraction propre à l'humanité. Arvon interprète donc l'absence de vie dénoncée par Bakounine dans les abstractions de la métaphysique et de la théologie comme un parti-pris pour l'irrationnel découlant de son tempérament profondément religieux, ce qui implique pour le moins que Bakounine soit persuadé d'une inaccessibilité en droit de la vie à la connaissance rationnelle.

De même, Henri Arvon prétend que l'intérêt de Bakounine pour le socialisme au cours des années 1840 n'aurait concerné que le socialisme le plus utopique et le plus mystique et qu'il aurait partagé les réticences de ces courants devant les tentatives de Karl Grün pour propager en France l'humanisme athée de Feuerbach. On se rappelle pourtant que Bakounine songea, vers 1844, à écrire une brochure sur Feuerbach pour promouvoir ses idées en France et qu'il se retrouva aux côtés de Karl Grün au moment d'expliquer à Proudhon les développements les plus récents de la philosophie allemande. Quant à sa fréquentation des socialistes français, la seule chose que l'on sache à ce propos, c'est qu'il les côtoya à peu près tous mais n'écrivit sur aucun, se contentant d'un éloge personnel de Proudhon dans la *Confession*.

Enfin, Henri Arvon croit repérer dans les textes antithéologiques eux-mêmes les traces d'un rapport ambigu à la divinité qui mêlerait le refus total et la reconnaissance intime du fait religieux. L'antithéologisme de Bakounine consisterait dès lors en un soulèvement irraisonné et instinctif contre toute forme d'autorité, découlant de ce même profond sentiment d'inquiétude religieuse qui serait le trait dominant de son caractère – sentiment dont la profondeur est telle, serais-je tenté d'écrire, qu'il ne parvient pas même à la surface. Il est vrai que Bakounine évoque rarement avant 1864 ses convictions intimes en matière de religion. On en trouve cependant une mention discrète dans la lettre écrite de Sibérie le 8 décembre 1860 à Herzen, lorsque Bakounine évoque les souffrances physiques et morales qu'il a endurées lors de son emprisonnement :

« La réclusion à vie est une chose affreuse, à savoir traîner une vie sans but, sans espoir, sans intérêt. Se dire, chaque jour : "Je suis devenu aujourd'hui un peu plus bête et demain je serai encore plus bête." Avec un affreux mal de dents qui durait des semaines et revenait, à tout le moins, deux fois par mois ; ne pouvoir dormir ni de jour ni de nuit, quoi qu'on fasse, quoi qu'on lise ; et même pendant le sommeil, sentir au cœur et au foie une douleur lancinante avec ce sentiment fixe : je suis un esclave, je suis un mort, je suis un cadavre. Cependant je n'ai pas perdu courage ; *si la religion s'était maintenue en moi, elle se fût effondrée à tout jamais dans les forteresses*. Je n'avais qu'un seul désir : ne pas capituler, ne pas me résigner, *ne pas m'abaisser jusqu'à chercher une consolation dans je ne sais quelle duperie*, garder jusqu'au bout, intact, le sentiment sacré de la révolte. »¹

A suivre cette lettre, il faudrait donc dater la mort des convictions religieuses de Bakounine d'avant son emprisonnement. Quant aux consolations que le prisonnier serait tenté de rechercher, il s'agit d'une allusion à des consolations religieuses, disqualifiées comme une duperie. On relèvera toutefois la mention du caractère sacré du sentiment de la révolte, à laquelle

1. Lettre du 8 décembre 1860 à Herzen, p. 8 (je souligne)

la religion de la liberté fera écho. On peut finalement se demander si Arvon, pour des raisons qui lui sont propres, n'assimile pas toute forme de religiosité à une croyance en Dieu.

L'hypothèse de lecture défendue par Arvon se résume dès lors à cette question, à laquelle il importe de répondre avant d'interroger plus avant les motifs du virage antithéologique de Bakounine : « comment rester en état d'insubordination permanente à l'égard de Dieu, à moins de croire en son existence ? »¹ Comme le signale également Henri Arvon, on trouve à plusieurs reprises sous la plume de Bakounine un éloge de Satan comme figure du premier révolté, du héros de l'humanité qui a osé défier l'autorité : n'est-ce pas demeurer dans la problématique de la divinité ? Remarquons d'abord que l'éloge de Satan auquel se livre Bakounine est directement repris à Proudhon². En outre, le révolutionnaire russe ne manque jamais de signaler le sens politique qu'il convient d'accorder à cette fable : ce que diabolise la religion, c'est la liberté humaine, le refus de l'autorité, la capacité à connaître par sa propre raison le bien et le mal, toutes choses qui sont dangereuses pour l'ordre établi dont ladite religion n'est précisément que la consécration. Il apparaît dès lors beaucoup plus juste de soutenir que Bakounine prend dans ces textes la mesure des effets pratiques du symbolique : bien que l'idée de Dieu soit une fiction, et même une « méchante fiction », elle n'en a pas moins de ce fait même sur l'humanité des effets pratiques qui n'ont rien de fictif. En tant qu'elle est une idée démoralisante, elle exige des promoteurs de la liberté humaine qu'ils se battent sur le terrain même de la fiction, pour en faire apparaître le sens politique caché et en retourner les effets. Ce n'est donc pas à Dieu qu'il s'agirait de désobéir, mais aux autorités établies dont il n'est que l'hypostase et dont il inscrit le principe dans la psyché humaine.

La lecture proposée par Arvon n'apparaît finalement tenable qu'à la condition de ne pas prendre au sérieux l'adhésion de Bakounine au matérialisme scientifique, de la considérer comme un déguisement passager dont on pourrait dédaigner d'étudier les sources et la cohérence. Je suivrai sur ce point la démarche inverse en m'intéressant non seulement à l'inscription par Bakounine du fait religieux dans le développement de l'humanité (à la suite de Feuerbach et de Comte), mais aussi aux arguments matérialistes qu'il oppose à l'existence de Dieu. Surtout, l'hypothèse défendue par Arvon consiste à isoler l'antithéologisme bakouninien des circonstances historiques et politiques dans lesquelles il apparaît. Or ces circonstances permettent d'expliquer en grande partie la dimension polémique qu'il revêt.

1. Henri Arvon, *Bakounine, ou la vie contre la science*, Paris, Seghers, « Philosophes de tous les temps », 1966, p. 60.

2. Plus précisément, comme le signale Bakounine (VIII, 72 [120]), à *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* où l'on trouve cette déclaration d'amour à Satan : « Viens, Satan, viens, le calomnié des prêtres et des rois, que je t'embrasse, que je te serre sur ma poitrine ! Il y a longtemps que je te connais et tu me connais aussi. Tes œuvres, ô le béni de mon cœur, ne sont pas toujours belles ni bonnes ; mais elles seules donnent un sens à l'univers et l'empêchent d'être absurde. Que serait sans toi la Justice ? une idée, un instinct peut-être ; la raison ? une routine ; l'homme ? une bête. Toi seul animes et fécondes le travail ; tu ennoblis la richesse, tu sers d'excuse à l'autorité, tu mets le sceau à la vertu. Espère encore, proscrit ! Je n'ai à ton service qu'une plume, mais elle vaut des millions de bulletins. » (in *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Marcel Rivière, 1932, p. 433-434).

1.2. La polémique contre Mazzini

C'est en Italie, où il s'est installé avec sa jeune épouse polonaise depuis le début de l'année 1864, que Bakounine expose pour la première fois ce qu'il qualifiera quelques années plus tard d'antithéologisme. Pour comprendre l'apparition de ces considérations chez le théoricien russe, l'importance qu'elles acquièrent soudain¹ et la virulence avec laquelle elles s'expriment, il est nécessaire de les inscrire dans le cadre plus général de la polémique que Bakounine entretient, d'abord d'une manière larvée, puis ouvertement, avec Giuseppe Mazzini¹. On ne peut en effet manquer de relever que Mazzini est cité dans presque tous les textes dans lesquels Bakounine présente ses conceptions antireligieuses (certains d'entre eux sont même directement dirigés contre lui) et que les autres s'inscrivent de toute façon dans la lutte contre l'influence mazzinienne en Italie.

Lorsque Bakounine arrive en Italie en 1864, Mazzini est considéré comme la figure tutélaire du patriotisme républicain et bien qu'il ait vécu presque sans interruption en exil depuis une trentaine d'années, son prestige est immense dans la péninsule. C'est que l'itinéraire de Mazzini s'est longtemps confondu avec l'histoire du *risorgimento*, la renaissance de la nation italienne. C'est comme membre de la Charbonnerie, cet ensemble de sociétés secrètes vouées à concurrencer la franc-maçonnerie et œuvrant pour la cause nationale italienne, que Mazzini est emprisonné en 1830 puis contraint à l'exil. En 1848, il est l'un des chefs de l'insurrection romaine qui tente d'arracher la ville à la domination pontificale et il fait partie du triumvirat qui dirige l'éphémère république romaine jusqu'à son écrasement en 1849. La fin de la révolution romaine contraint Mazzini à repartir en exil, et il se trouve à Londres lorsque Bakounine y séjourne après son évvasion de Sibérie. C'est à cette époque que les deux hommes se côtoient² et Bakounine ne cessera jamais de souligner son estime pour la personne de Mazzini. Contrairement à ce qui a pu être écrit de ses rapports avec Marx, le conflit de Bakounine avec Mazzini n'a aucun fondement personnel et repose exclusivement sur une question de principes. D'ailleurs, lorsque Bakounine arrive en Italie en janvier 1864, c'est avec des mazziniens qu'il entre en contact, auxquels il a été recommandé par leur maître.

La pensée politique du patriote italien s'est élaborée très tôt, sans doute dès sa participation à la Charbonnerie. Elle consiste en un réformisme patriotique que résume le mot d'ordre *Dieu et le Peuple*. Mazzini considère en effet que Dieu a doté le peuple italien d'une mission historique, qui consiste à assumer le rôle attribué jusqu'alors à la France, être le phare de l'humanité et de son émancipation. Partisan de la république, qu'il conçoit sur le modèle de la République française de 1793, Mazzini est aussi un farouche adversaire de la domination séculière du pape. Cependant,

1. Henri Arvon souligne le rôle de la polémique avec Mazzini dans le développement de l'antithéologisme bakouninien, sans pour autant revenir sur son hypothèse directrice (*Bakounine, ou la vie contre la science*, édition citée, p. 61).

2. Plusieurs lettres de 1862 suggèrent des rencontres régulières entre les deux hommes (voir notamment les lettres à Herzen des 16 et 17 juillet 1862).

pour lui, en réalisant son unité, le peuple italien – entité floue qui permet de passer sous silence les antagonismes sociaux – ne fait ainsi que rendre grâce à Dieu, qui se manifeste à travers lui. Ces conceptions, Mazzini les expose notamment dans *Les devoirs de l'homme*, ouvrage qui paraît en 1860 mais dont la rédaction est sans doute bien antérieure, et dans divers articles publiés dans les journaux italiens qui lui sont acquis.

Il est difficile de savoir à quelle époque Bakounine a lu le grand ouvrage de Mazzini, car ce n'est qu'en 1871 qu'il en fait la critique méthodique. Pourtant, les multiples références à Mazzini que contiennent ses exposés antithéologiques montrent qu'il connaissait les théories professées par le grand patriote italien bien avant cette date¹. La dimension antireligieuse que va prendre la polémique avec Mazzini est seconde par rapport à sa dimension politique. Bakounine commence en effet, à partir de 1866, par critiquer les tendances centralisatrices des républicains italiens et c'est seulement dans un second temps qu'il s'attaque à ce qui constitue selon lui le fondement théologique de l'attachement mazzinien à l'édification d'un grand Etat italien centralisé. Tout au long de son séjour en Italie, de janvier 1864 à septembre 1867, les menées politiques de Bakounine vont consister à saper discrètement l'influence de Mazzini parmi les démocrates, notamment en attirant leur attention sur la question sociale². C'est d'ailleurs parmi d'anciens mazziniens que se recrutent les premiers partisans de Bakounine.

Avant 1871, il n'y a donc pas de conflit ouvert entre Bakounine et Mazzini, mais plutôt une lutte d'influence, qui voit les idées de Bakounine conquérir une audience de plus en plus large, notamment dans le sud de l'Italie. La polémique éclate au cours de l'été 1871, lorsque Mazzini publie une série d'articles qui enveloppent dans une même condamnation la Commune de Paris et l'Internationale. Bakounine, qui est partisan de l'une et membre de l'autre, oublie alors ses dernières velléités d'en finir avec *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale* et laisse de côté ce qui aurait dû être sa première polémique publique contre Marx, pour se lancer dans une vigoureuse riposte. La philippique de Mazzini contre la Commune ne se contentait pas de reprendre les bruits colportés par la littérature versaillaise, mais attaquait aussi la révolution parisienne comme une dégradante manifestation d'athéisme et de matérialisme. Elle était aussi motivée par l'ascension constante des forces de l'Internationale en Italie, des forces qui étaient largement acquises aux principes exposés par Bakounine. Les articles de Mazzini coïncidèrent d'ailleurs avec la dissolution par l'Etat italien de la section de Naples de l'AIT, où Bakounine comptait bon nombre d'amis.

En répondant à Mazzini, le révolutionnaire russe choisit délibérément de se placer sur le terrain de la théologie. Ce qu'il s'agit de dénoncer chez le patriote italien, c'est ce que Bakounine

1. La première mention critique de Mazzini se trouve dans la lettre à Marx du 7 février 1865.

2. Lorsqu'il communique son *Catéchisme révolutionnaire* à Herzen et Ogarev en juillet 1866, Bakounine précise qu'il a « fait ce travail au milieu des Italiens, auxquels, hélas ! les idées sociales étaient alors presque complètement inconnues. » (Lettre à Herzen et Ogarev du 19 juillet 1866, p. 2.)

nomme une « théologie politique »¹, dans laquelle il voit la dernière tentative de l'esprit théologique pour s'adapter à la modernité. Si les circonstances historiques poussent le conflit avec Mazzini dans une direction polémique, on ne peut pour autant considérer le différend entre les deux théoriciens comme une simple polémique de circonstance. Ce qui retient l'attention de Bakounine dans la théologie mazzinienne, c'est précisément qu'elle soit une théologie politique, qu'en elle se dévoilent le caractère nécessairement politique de toute théologie et le fondement théologique de l'autorité. Il ne s'agit donc pas de combattre Mazzini, dont l'influence est alors déclinante et qui décèdera l'année suivante, mais à travers lui la dernière résurgence de la théologie². A ceux qui ne comprennent pas la prise de position de Mazzini sur la Commune, Bakounine va tenter d'expliquer que c'est parce qu'ils ignorent la partie théologique de son œuvre, en laquelle se trouvent les fondements de son attachement à l'Etat centralisé et son déni de la conflictualité sociale.

Bien que le conflit avec Mazzini tarde à revêtir ce caractère public et polémique, il n'en est pas moins en germe dans les textes des années précédentes et l'on peut légitimement supposer que c'est dans l'antithéologisme que Bakounine a trouvé le critère fondamental de distinction entre sa théorie politique et celle de Mazzini.

La lutte d'influence entre Bakounine et Mazzini en Italie à partir du milieu des années 1860 permet également de comprendre pourquoi le révolutionnaire russe tente d'abord de gagner à sa cause la franc-maçonnerie italienne. Ses premiers textes antithéologiques s'inscrivent en effet dans un projet de réforme de la franc-maçonnerie, dont il ne nous reste plus que des fragments, si tant est que ce travail ne soit pas resté inachevé comme tant d'autres. La correspondance de Bakounine indique qu'il travaillait déjà à ce projet au printemps 1864, mais qu'il a rapidement cessé de le considérer comme une entreprise sérieuse³. Il faut rappeler que Mazzini ne s'était pas seulement distingué, depuis les années 1830, comme théoricien de l'unité italienne, mais aussi comme un grand conspirateur, qu'il s'agisse de sa participation précoce à la Charbonnerie, ou de la multitude de sociétés secrètes qu'il tente par la suite de créer en Italie. Or la Charbonnerie, tout en adoptant un certain nombre de rituels franc-maçons, s'était précisément constituée en opposition à la franc-maçonnerie, importée dans la péninsule par l'invasion française. En tentant d'abord de placer sa propagande révolutionnaire sous l'égide de la franc-maçonnerie, dont il espère une Réforme, équivalente à celle qui a affecté le christianisme, Bakounine entend agir sur

1. Bakounine souhaitait en effet éditer sous le titre de *La théologie politique de Mazzini* l'ensemble des textes qu'il avait rédigé contre son illustre adversaire.

2. Voir la *Réponse d'un International à Mazzini* : « Mazzini est le dernier grand-prêtre de l'idéalisme religieux, métaphysique et politique, qui s'en va. » (I, 3)

3. Voir la lettre de fin avril ou début mai 1864 à Lars Johan Hierta qui évoque un « projet de Réforme de la Franc-maçonnerie, qui doit redevenir selon moi un champion vraiment militant et actif de la liberté religieuse, politique et sociale, – en un mot de la démocratie humanitaire. » (p. 2) Voir aussi la lettre à Herzen et Ogarev du 23 mars 1866 : « cessez de croire qu'à un moment quelconque, je me sois intéressé sérieusement à la Franc-maçonnerie. Cela peut être utile, disons comme un masque ou comme un passeport, mais chercher de l'action dans la Franc-maçonnerie c'est la même chose, pire peut-être, que de chercher du réconfort dans le vin. » (p. 2)

le terrain même qui fut longtemps celui de Mazzini. On ne peut d'ailleurs manquer de remarquer que la fin des projets de Bakounine en matière de franc-maçonnerie coïncide avec ses premiers projets de sociétés secrètes.

1.3. Le schème théologique de l'autorité

Indépendamment du conflit avec Mazzini, la principale motivation de l'antithéologisme bakouninien repose sur cette idée que le principe d'autorité est un principe théologique, et que c'est en tant que la théologie vient fonder l'autorité qu'elle doit être combattue. Cette reconnaissance du schème théologique de l'autorité, qui s'inscrit dans une problématique toute post-hégélienne de la sécularisation du théologique¹, doit cependant être confrontée à l'affirmation d'une origine politique des religions.

Bakounine ne cesse en effet de dénoncer dans la religion une œuvre de consécration et de sanctification des autorités établies. *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* constate sur la foi de l'histoire que « les prêtres de toutes les religions [...] ont été les alliés de la tyrannie » et en particulier qu'à l'époque « le monde réactionnaire, poussé par une logique invincible, devient de plus en plus religieux », et Bakounine de signaler le soutien apporté au pape par Napoléon III, la persécution des sciences naturelles au nom de la religion en Russie et la manière dont tous les réactionnaires, d'une manière ou d'une autre, se mettent « sous la protection du bon Dieu. »²

L'antithéologisme se fonde d'abord sur une théorie de la consécration religieuse de l'autorité. Bakounine affirme clairement que la religion ne crée pas la domination, mais vient simplement la consacrer *a posteriori*. Des nombreuses déclarations de Bakounine à ce propos, on peut en retenir deux, qui ont l'intérêt d'être séparées par sept ans et illustrent ce qui ressemble à une minoration de l'oppression religieuse. La première se trouve dans le grand manuscrit que Bakounine envoie à son ami Sohlman à l'automne 1864 : « le christianisme est le parrain du privilège et du pouvoir politique absolu. Il ne les a pas créés, mais il les a consacrés. »³ La seconde est tirée de l'un des fragments qui auraient dû servir à composer la deuxième partie de *La théologie politique de Mazzini* : « toutes les religions, sans en excepter aucune, ont consacré soit le despotisme des rois, soit le privilèges des castes ou des classes, et le plus souvent tous les deux ensemble, c'est-à-dire, dans tous les cas, l'asservissement des peuples. »⁴ (I, 155)

1. Voir sur ce point J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation – De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002. L'auteur mentionne (p. 195) *La théologie politique de Mazzini*, mais à la suite de Carl Schmitt, il estime que l'idée de théologie politique n'a chez Bakounine qu'une valeur polémique.

2. FSAT, édition citée, p. 101 et p. 124.

3. SISEH, édition citée, p. 199.

4. Voir aussi l'article *Essence de la religion*, publié en novembre 1867 à Naples : « depuis leur origine et pendant toute l'existence des Etats, auprès de la caste des nobles et des guerriers il y eut toujours, tel un complément nécessaire, une autre caste vagabonde et parasite, celle des prêtres, indispensables aux guerriers pour légitimer et sanctifier leurs conquêtes et justifier les actes iniques, brutaux, et violents et les plus monstrueuses cruautés, comme autant de manifestations divines. » (p. 1)

La confrontation de ces deux déclarations ne doit pas induire en erreur : Bakounine n'applique pas en 1871 à toutes les religions ce qu'il réservait au christianisme sept ans plus tôt. On verra en effet que, dans la lignée de Feuerbach, le révolutionnaire russe considère la religion chrétienne, et au sein de celle-ci la catholique, comme celle qui exprime le mieux l'essence de la religion. Il existe cependant une évolution entre ces deux textes. En 1871, Bakounine a tendance à lier plus étroitement encore l'évolution des religions à l'évolution des sociétés, à référer la religion au rôle qu'elle joue dans l'économie générale de la société, c'est-à-dire à livrer une interprétation plus franchement matérialiste du fait religieux. En revanche, quelques années plus tôt, il voulait encore voir dans cette postériorité de la religion sur le politique la trace du besoin qu'éprouvait tout homme de « justifier ses actes, tant devant sa conscience que devant celle du public. »¹ En somme, la tendance à considérer la religion comme ce qui vient *a posteriori* justifier, consacrer, sanctifier une situation d'inégalité semble s'être à la fois durcie et approfondie. Mais à sept ans d'intervalle, ce qui demeure affirmé, c'est le statut d'instrument politique de la religion. A Mazzini qui affirme que Dieu est le seul maître des humains, que ceux-ci n'ont sur terre que des chefs, lesquels n'ont de légitimité qu'à condition d'appliquer aux hommes la loi de Dieu, Bakounine rétorque que le chef n'est rien d'autre qu'un maître réel qui cherche à se faire passer pour mandaté par un maître fictif. (I, 184)

Cette approche de la religion tend d'autant plus à l'assimiler au domaine de l'idéologie que la religion ne sert pas seulement à donner une caution divine aux actions des souverains, elle sert aussi de consolation pour les humbles. Pour les masses, « la consolation, c'est le catéchisme chrétien, poison corrosif mais lent, qui obstrue l'intelligence, énerve la volonté de l'homme et tue en lui peu à peu l'énergie et la dignité morale. C'est la divine religion qui prêche la patience, la soumission, la résignation et le renoncement sur cette terre en vue des récompenses célestes. »² Vingt ans après Marx dont il connaissait peut-être la formule pour l'avoir lue dans le texte³, Bakounine considère donc la religion comme cet opium du peuple qui parvient à faire endurer les souffrances terrestres par la promesse du ciel, tout en prétendant suspendre l'accès au ciel à la patience sur terre. De l'analyse marxienne, Bakounine reconduit les deux composantes dans ce fragment de *La théologie politique de Mazzini* :

« La religion qui seule peut se développer dans la misère, c'est la religion du peuple, et cette religion n'est en résumé rien que l'expression et en même temps la consécration de l'ignorance et de l'esclavage populaires. » (I, 262)

1. *Essence de la religion*, p. 1.

2. SISEH, édition citée, p. 200-201.

3. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel – Introduction*, édition citée, p. 198 : « La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, la chaleur d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales dont l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple. » Ce texte avait paru dans le seul et unique numéro des *Annales franco-allemandes* à Paris en février 1844, à côté de la correspondance à trois entre Marx, Ruge et Bakounine.

La religion est ainsi à la fois ce dans quoi s'exprime la misère populaire et ce qui l'entretient en rendant les souffrances supportables par la fiction d'une autre vie. Elle joue de ce fait un rôle dans l'exploitation des masses populaires, et son impact sur ces dernières contribue à l'inféoder encore davantage au pouvoir politique, s'il est vrai que l'Etat a besoin « d'une immense armée de prêtres pour endormir et pour tromper les souffrances causées par son existence même et pour détourner de leur but les plus légitimes aspirations populaires. »¹ D'un côté la religion console ceux qui souffrent, elle passe un baume céleste sur leurs plaies, de l'autre, elle détourne leur volonté d'émancipation vers le rêve d'une libération *post mortem* dans laquelle se concentrent toutes ses aspirations. Pour cette raison, Bakounine, à la suite de Proudhon, soutient que la religion n'est rien d'autre que le socialisme céleste et que l'extinction de la religion passe par la réalisation sur terre de ce qui a été promis pour une autre vie. *L'Empire knouto-germanique* peut ainsi montrer que, pour échapper à « la situation misérable à laquelle il se trouve fatalement condamné par l'organisation économique de la société, dans les pays les plus civilisés de l'Europe », le peuple « n'a que trois moyens, dont deux fantastiques et le troisième réel. Les deux premiers, c'est le cabaret et l'Eglise, la débauche du corps ou la débauche de l'esprit ; le troisième c'est la révolution sociale. » (VIII, 93 [158-159])

Deux caractères constituent ainsi la religion comme idéologie : du côté des dominants, elle est une justification ; du côté des dominés, elle permet d'endurer la souffrance. On peut donc dire de la religion qu'elle appartient à cette sphère idéale qui assure le maintien de la sphère matérielle. Ces deux caractères de l'idéologie permettent de comprendre le jugement contrasté porté sur le christianisme. Bakounine souligne en effet à plusieurs reprises que le christianisme est une exception parmi les religions qui se sont partagés les croyants du globe :

« La plus grande partie des religions connues de l'Antiquité, y compris le mahométisme lui-même, ont été des religions positives dans ce sens qu'elles ont été la consécration d'un ordre politique et social établi par la conquête. Je ne connais que deux grandes religions négatives, issues de la révolte : le bouddhisme et le christianisme. » (I, 166)

Ce qui confère ce caractère au christianisme, c'est qu'il fut une révolte de deux catégories de population opprimées par la société antique : les esclaves et les femmes. *L'Empire knouto-germanique* propose une analyse de la figure de Jésus, autour de laquelle s'est cristallisée « la première révolte principielle du prolétariat » (VIII, 136 [233]) et explique son succès par le fait qu'il s'est adressé aux opprimés, à qui il a promis la vie éternelle². Mais dans cette promesse réside toute la funeste ambiguïté du christianisme qui, tout en apportant consolation aux dominés, détourne leurs aspirations vers des biens illusoire, et Bakounine de citer la fameuse boutade de Voltaire selon laquelle « si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer », la croyance en Dieu jouant, du côté du peuple, le rôle de « soupape de sûreté » (VIII, 93 [160]). L'histoire ultérieure du

1. *La Russie – La question révolutionnaire dans les pays russes et en Pologne – Fragment* (été 1868), p. 1.

2. Voir aussi l'*Article français* de janvier 1872 : « ce fut la gloire de l'Eglise primitive, et qui n'était pas encore devenue officielle, de s'être adressée tout d'abord aux ignorants et aux faibles, et notamment aux deux classes les plus opprimées de la société antique : aux esclaves et aux femmes. » (II, 196 [49-50])

christianisme, qui le vit prêter main forte aux puissants et consacrer le privilège, confirme son statut de religion par excellence : c'est dans le christianisme que se révèle le mieux le caractère idéologique de toute religion qui justifie par la sanction divine l'esclavage des masses, tout en consolant ces dernières par l'espérance de la vie éternelle. Le christianisme constitue ainsi la garantie spirituelle de la domination matérielle, de même que la loi en est la garantie juridique.

Ce tableau de l'idéologie religieuse, où le christianisme occupe une place de choix, contribue à placer le religion au service de l'autorité. Pourtant, dans des textes contemporains de ceux que je viens de mentionner, Bakounine soutient, parfois à quelques pages de distance seulement, un schéma qui paraît rigoureusement l'inverse de cette postériorité de la religion sur l'autorité. Ce schéma repose sur l'affirmation du caractère théologique du principe d'autorité lui-même¹ : si la société a d'abord été un fait naturel, elle est « devenue plus tard un fait religieux, organisé selon le principe de l'autorité divine et humaine. »²

En quoi le principe d'autorité a-t-il un fond théologique ? La notion d'autorité implique celle d'auteur. La question que pose l'existence d'autorités est la suivante : qui est l'auteur de ces actes ? Que des autorités existent signifie d'emblée une dissociation entre acteurs et auteurs, pour reprendre la métaphore théâtrale employée par Hobbes dans le *Léviathan*. L'autorité implique que ceux qui agissent ne se considèrent pas comme les auteurs de leurs actes, ou encore que leur action ait son principe en dehors d'eux. Il n'y a d'autorité que parce qu'il y a, d'une manière sous-jacente, un processus d'autorisation par lequel les acteurs renoncent à leurs droits d'auteurs sur leurs propres actes. C'est précisément ce processus qui, pour Bakounine, est d'essence théologique. La religion consiste d'abord dans un mouvement de dépossession :

« Aussitôt que l'homme pose en dehors de son être, c'est-à-dire en dehors de sa raison et de sa conscience, la vérité, et le principe régulateur de ses actes : la justice, – il se déclare par là même incapable de justice et de vérité, et pose la nécessité d'une révélation, et par conséquent celle d'une autorité absolue qui, sous la forme de l'Eglise et de l'Etat le soumet à un joug contraire à sa raison, à sa conscience et à sa liberté. »³

Il faudra bien entendu revenir sur l'inscription de cette dépossession dans l'évolution de l'humanité. L'essentiel est ici de bien distinguer les étapes qui mènent de ce moment originel de dépossession à sa consécration sous la forme d'autorités instituées. En se reconnaissant incapable de déterminer le vrai et le juste, l'homme se place sous la tutelle de Dieu, qui est posé comme source de connaissance du vrai et du faux, du juste et de l'injuste. L'accès au vrai et au juste ne peut passer que par la révélation. Lorsque s'est accompli ce mouvement de dépossession, l'homme se place sous la dépendance d'une autorité quelconque, chargée de dire ce que sont le

1. SISEH, édition citée, p. 194 : « Le monde est plus que jamais partagé aujourd'hui entre deux systèmes éternellement opposés : le principe *théologique* et le *principe humanitaire*, celui de *l'autorité*, et celui de *la liberté*. » (souligné par l'auteur)

2. *Catéchisme révolutionnaire* (1866), p. 3.

3. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, B, p. 1. Cette déclaration constitue le premier point d'un « Catéchisme de la franc-maçonnerie » et correspond à une formulation que l'on trouve également dans SISEH, édition citée, p. 194 et dans les *Catéchismes révolutionnaires* de 1864 et 1866.

vrai et le juste. Ces autorités jouent le rôle d'intercesseurs entre le peuple ignorant et la source invisible du vrai et du juste. Intermédiaires divinement inspirés, elles deviennent autant d'autorités terrestres qui ont pour particularité d'être autorisées directement par Dieu, et ainsi d'échapper à toute remise en cause de la part du peuple auprès duquel elles font office de révélatrices. Ainsi, en posant hors de lui-même une autorité invisible, l'homme permet à des autorités bien visibles de s'en réclamer et de s'instituer au-dessus de tout contrôle humain. C'est de cette manière que l'Eglise devient « la détentrice exclusive de la Justice et de la Vérité » et qu'elle est « appelée aussi à gouverner sans partage l'humaine société »¹. Bakounine peut alors conclure que la domination politique découle en droite ligne de la théologie :

« Toute théosophie conséquente et sérieuse doit donc nécessairement aboutir à la théorie misanthropique de la Révélation, de la grâce et de l'autorité divines ; mais par une conséquence logique également rigoureuse, cette théorie ne manque jamais de se traduire en pratique par l'établissement de l'autorité tutélaire de l'Eglise, de l'Etat et de l'école doctrinaire : par le pouvoir temporel des prêtres, par le despotisme des rois, par la férule des docteurs de l'intelligence patentée, et par l'exploitation des masses populaires au profit d'une minorité égoïste, corrompue et privilégiée. »²

L'institution d'autorités spirituelles et temporelles est donc la traduction pratique de l'aliénation fondamentale par laquelle l'homme se reconnaît incapable de parvenir par lui-même à reconnaître le vrai et le juste. A ce processus religieux de dépossession correspond un processus politique de prise de possession du pouvoir, processus qui institue des autorités consacrées par la divinité.

Il faut alors poser deux questions. En premier lieu, la reconnaissance du caractère théologique du principe d'autorité semble pousser à reconnaître l'origine théocratique de la domination politique : comment rendre conciliable cette thèse avec celle, énoncée plus haut, d'une religion au service des autorités instituées ? En second lieu, comment expliquer que la domination politique ne soit pas toujours demeurée formellement théocratique ?

Répondre à ces deux questions implique que l'on envisage à nouveaux frais la dimension idéologique de la religion. En effet, Bakounine ne défend pas la thèse de l'origine théocratique du pouvoir politique, mais celle de la dimension théologique du principe d'autorité. Certes, il reconnaît à plusieurs reprises que l'idéal de toute Eglise « est le gouvernement théocratique illimité et pur »³, mais là n'est précisément pas le problème : il faut en effet soigneusement distinguer les ressorts théologiques qui permettent aux autorités de se maintenir en place et le devenir de ces autorités elles-mêmes. Que la religion soit au service de l'autorité est tout à fait compatible avec la nature théologique du principe d'autorité : c'est précisément parce que le principe par lequel elles subsistent est théologique que les autorités politiques ont besoin de la

1. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, A, p. 3. Toute la première partie de ce fragment constitue une prosopopée de la religion, qui présente ses origines, son développement historique et les anathèmes qu'elle prononce.

2. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, E, p. 7.

3. *Essence de la religion*, p. 5.

religion. Pour Bakounine, l'origine de tout Etat est un acte de violence matérielle. Le rôle de la religion est d'abord de camoufler cet acte en faisant d'un dieu quelconque le fondateur de l'Etat, directement ou par procuration, puis de sanctionner la législation de cet Etat comme étant d'inspiration divine¹. Telle est l'origine de l'Etat et telle est la réécriture religieuse de cette origine. Maintenant, comment les masses adhèrent-elles à l'existence des autorités instituées ? C'est ici qu'intervient la nature théologique du principe d'autorité. Le principe d'autorité n'est un principe qu'en tant qu'il est d'une nature spirituelle. Il est ce qui permet au régime matériel de la domination de se soutenir dans l'existence. Or ce principe repose précisément sur la croyance en l'incapacité de l'humanité à parvenir au vrai et au juste par ses propres moyens, sur l'autorisation de Dieu, laquelle à son tour permet l'autorisation divine d'autorités préexistantes. Tel est le fonctionnement quotidien de la domination, qui repose sur la démoralisation des dominés par la religion – et produit en retour la corruption morale des dominants.

Il faut donc bien distinguer les deux questions de la nature civile ou religieuse des autorités instituées et de la nature du principe sur lequel repose leur existence. S'agissant de la première de ces deux questions, et plus précisément de la question de savoir si l'Etat fut d'abord théocratique, Bakounine ne semble pas avoir de position tranchée. Il admet en effet qu'il existe une lutte au sein des autorités entre leurs deux composantes religieuse et civile – ou plutôt religieuse et militaire. Mais cette lutte est secondaire si l'on considère que « le prêtre et le soldat sont deux carnivores qui s'affrontent à coups de crocs pour savoir qui sera le premier à dévorer la victime. »² Ceux qui luttent pour la liberté doivent donc combattre l'un et l'autre, en ayant toujours conscience de l'ancrage religieux de l'autorité. Peu importe finalement que l'Etat ait ou non pris à ses débuts une forme théocratique³ : cette question renvoie simplement à une lutte interne à l'Etat entre « le conquérant, le brigand heureux » et ceux qui l'accompagnent, prêtres et législateurs « qui consacrent au nom de leur Dieu et établissent comme bases juridiques, les conséquences mêmes de ce fait accompli », celui de la conquête (I, 56 [73]). L'essentiel est plutôt de comprendre que les autorités ne se maintiennent qu'en vertu d'un principe d'autorité qui est par nature un principe théologique, que toute domination est d'essence théologique, et donc de reconnaître « l'armée » qui se range désormais « sous la bannière de Dieu. » (I, 3-4)

La motivation principale de l'antithéologisme de Bakounine est donc politique. Combattre la religion, c'est défendre une politique de l'autonomie qui repose sur un principe qui est l'exact inverse de celui de l'autorité et que la philosophie de la liberté permettra de fonder. Ce qui fonde

1. FSAT, édition citée, p. 169.

2. *Essence de la religion*, p. 6. Voir aussi I, 130 : « Je pense l'Eglise et l'Etat sont les deux pôles inséparables, quoique toujours opposés, du même despotisme traditionnel qui pèse sur l'humanité, depuis le commencement de l'histoire, et que la délivrance des masses populaires a pour condition suprême la disparition simultanée de l'une et de l'autre. »

3. Le seul texte qui pose la question en ces termes, le premier des sept *Fragments sur la franc-maçonnerie*, est particulièrement délicat d'usage, car il se présente sous la forme d'une prosopopée de la religion, où celle-ci accuse les princes, en lui ayant ravi le pouvoir temporel, d'avoir creusé leur propre tombe. Il n'est pas impossible que Bakounine souscrive à cette dernière assertion, qui confère une dimension religieuse à toute autorité.

l'antithéologisme de Bakounine, c'est donc l'adoption d'une lecture théologico-politique de la domination. Pour cette raison, il apparaît nécessaire de discuter cette analyse de Carl Schmitt :

« Pour des athées, des anarchistes et des scientistes positivistes, toute théologie politique [...] est, d'un point de vue scientifique, réduite à néant depuis longtemps. Ils n'emploient plus le terme qu'à des fins polémiques, comme une formule toute faite ou une insulte, pour en exprimer la totale et catégorique négation. Mais le plaisir de la négation est un plaisir créateur ; il est à même de produire à partir d'un néant ce qui est nié, et de l'amener dialectiquement à l'existence. »¹

Ne serait-ce que par le recours ironique à la fameuse conclusion de l'article de 1842 (« la passion de la destruction est en même temps une passion créatrice »), cette analyse englobe évidemment Bakounine, qui est pour Carl Schmitt le représentant le plus conséquent de l'anarchisme. Pourtant, il n'est pas certain que l'attaque touche au but. L'auteur de la *Théologie politique* estime en effet que les théoriciens anarchistes nient toute forme de théologie politique ; elle ne subsisterait chez eux qu'à titre d'insulte, signe d'une sorte d'extrême de la négation. Mais cette négation, dans sa virulence, se transformerait elle-même en une nouvelle forme de théologie politique en devenant une sorte de théologie antithéologique. On tient là, on le verra², le schème fondamental de tout ce que Schmitt écrit sur l'anarchisme en général et sur Bakounine en particulier. Pour le théoricien allemand, l'anarchisme est cette doctrine qui nie politiquement la politique, autoritairement l'autorité et théologiquement la théologie.

Il ne s'agit pas ici de contester que Bakounine ait un rapport exclusivement négatif à toute forme de théologie politique, ni même que son antithéologisme ait une composante religieuse. Ce qui est en cause dans les déclarations de Carl Schmitt citées plus haut, c'est d'une part le peu de cas que ferait Bakounine de la théologie politique, et d'autre part le fait que l'opposition à la religion mènerait Bakounine sans qu'il s'en rende compte vers une nouvelle forme de religion – en somme que la dialectique qu'il utilise lui jouerait un tour (voire lui ferait un enfant) dans le dos. En premier lieu, l'attitude constante de Bakounine envers la théologie politique est une *activité* de négation, qui accorde au théologico-politique une importance considérable, non un *déni*. Que le contenu de toute théologie soit scientifiquement absurde ne signifie pas que ses effets politiques soient nuls. Bakounine ne cesse en effet de rappeler qu'il ne suffit pas de montrer l'absurdité de la théologie pour la faire disparaître et que la tâche d'émancipation ne s'épuise pas dans l'éducation mais requiert une transformation radicale des conditions d'existence du plus grand nombre. C'est essentiellement en tant qu'elle est une puissance pratique que Bakounine s'en prend à la théologie, et lorsqu'il repère une « théologie politique » chez Mazzini, c'est tout autant pour discréditer ce dernier que pour pointer un problème plus fondamental, dans lequel la théorie mazzinienne s'inscrit, et qui est celui de l'ancrage religieux de l'autorité.

1. Carl Schmitt, *Théologie politique*, p. 83. Cette citation est extraite de l'introduction de la deuxième *Théologie politique*, celle de 1969.

2. Voir infra, ch. 9.

Dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Bakounine n'est pas loin de présenter une théorie en bonne et due forme du théologico-politique. Cinquante ans avant Carl Schmitt, Bakounine souligne que l'Etat et la théologie ont pour point commun de postuler la nature intrinsèquement mauvaise de l'homme. Les rôles sont ainsi répartis : la théologie a pour fonction d'expliquer pourquoi l'homme est mauvais, l'Etat en tire les conséquences pratiques et opprime en prétendant défendre les citoyens les uns contre les autres. Et Bakounine de conclure :

« N'est-ce pas une chose remarquable que cette similitude entre la théologie – cette science de l'Eglise, et la politique – cette théorie de l'Etat, que cette rencontre de deux ordres de pensées et de faits en apparence si contraires, dans une même conviction : *celle de la nécessité de l'immolation de l'humaine liberté pour moraliser les hommes et pour les transformer, selon l'une – en des saints, selon l'autre – en de vertueux citoyens.* – Quant à nous, nous ne nous en émerveillons en aucune façon, parce que nous sommes convaincus [...] que la politique et la théologie sont deux sœurs provenant de la même origine et poursuivant le même but sous des noms différents ; et que chaque Etat est une église terrestre, comme toute église [...] n'est rien qu'un céleste Etat. »¹

Il y a donc bien chez Bakounine une reconnaissance théorique du schème théologico-politique, en relation étroite avec sa négation pratique. Si le dégagement de la théologie politique comme matrice de toute domination ne donne lieu à aucun émerveillement, à aucune fascination, c'est qu'elle est en même temps reconnue comme ce qui doit être combattu. On mesure également le caractère parfaitement conscient et assumé de ce rapport à la théologie politique. Quant à la naissance d'une nouvelle religion dans la négation de l'ancienne, on verra à la fin de ce chapitre qu'elle est loin d'échapper à Bakounine et qu'elle est au contraire revendiquée.

2. Religion et développement de l'humanité

2.1. Un point de vue généalogique

Comme philosophie de la religion, l'antithéologisme de Bakounine se trouve pris entre deux bornes extérieures. La première relève du domaine de la pratique, il s'agit de la révolution sociale. On l'a vu, Bakounine considère que le sentiment religieux, entendu comme adhésion aux dogmes théologiques, a ses racines dans les souffrances qui constituent le lot quotidien de la vie populaire. Par conséquent, seule une transformation radicale des conditions d'existence du peuple permettra d'arracher la croyance religieuse des consciences. C'est l'une des raisons pour lesquelles les programmes révolutionnaires de Bakounine ne préconisent jamais l'abolition violente des cultes, mais recommandent au contraire que soit conservée la plus entière liberté de croyance, de pratique et de propagande, en matière de religion comme en toute autre matière².

La seconde borne relève en revanche intégralement de la théorie, et même de la science. Bakounine ne se prive pas en effet d'utiliser les développements scientifiques les plus divers pour

1. FSAT, édition citée, p. 194 (Bakounine souligne).

2. Voir notamment le *Catéchisme révolutionnaire* de 1866, p. 5 et p. 8.

démontrer l'absurdité de toute théologie. En cela, le révolutionnaire russe s'inscrit dans la tradition d'irréligion philosophique héritée des Lumières, et on verra qu'il reconduit en plusieurs endroits des objections déjà anciennes contre l'idée de Dieu. Le matérialisme scientifique mobilisé par Bakounine ne constitue pas tant une philosophie de la religion qu'une philosophie contre la religion. Toutefois, cet usage négatif de la science contre la religion n'épuise pas ce que la science rationnelle a à dire de la religion.

Pour « délivrer les masses de la superstition religieuse », il y a selon Bakounine « deux moyens : la *science rationnelle* et la *propagande du socialisme*. »¹ La propagande en faveur du socialisme doit aboutir, on l'a vu, à la révolution sociale, qui seule permettra d'extirper les racines de la croyance religieuse. Ce moyen est donc extérieur à la théorie proprement dite et relève de la pratique politique. Quant à la science rationnelle, il convient d'y distinguer deux aspects, dont je viens de mentionner le premier, l'opposition frontale aux dogmes théologiques existants, dont on démontre l'absurdité et l'iniquité. Mais pour Bakounine, au sein même de la théorie, la démonstration scientifique et morale de l'inexistence de Dieu ne saurait suffire. C'est ce qu'explique ce passage de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* :

« Tant que nous ne saurons pas nous rendre compte de la manière dont l'idée d'un monde surnaturel ou divin s'est produite, et a dû nécessairement se produire dans le développement naturel de l'esprit humain et de l'humaine société par l'histoire, nous aurons beau être scientifiquement convaincus de l'absurdité de cette idée, nous ne pourrons jamais la détruire dans l'opinion du monde, parce que sans cette connaissance, nous ne pourrons jamais l'attaquer dans les profondeurs mêmes de l'être humain, où elle a pris racine, – et condamnés à une lutte stérile et sans fin, nous devons nous contenter de la combattre seulement à la surface, dans ses mille manifestations, dont l'absurdité, à peine abattue par les coups du bon sens, renaîtra aussitôt dans une forme nouvelle et non moins insensée, – parce que tant que la racine de la croyance en Dieu reste intacte, elle produira toujours des rejetons nouveaux. C'est ainsi que dans certaines régions de la société civilisée actuelle, le spiritisme tend à s'installer aujourd'hui sur les ruines du christianisme. »²

La philosophie de la religion que va développer Bakounine est d'emblée située dans l'horizon pratique d'une élimination de la croyance religieuse. Cependant, elle instaure une délimitation au sein de la théorie entre une démarche frontale, qui consiste à démontrer l'absurdité de l'idée de Dieu, et une démarche généalogique, qui chercherait à rendre raison non du contenu du dogme, mais de sa formation. Cette dernière démarche est censée être littéralement plus *radicale*, au sens où elle saisit la croyance religieuse à la racine : en cela, elle constitue l'équivalent – mais non le substitut – théorique de la révolution sociale, laquelle doit éliminer les racines pratiques du sentiment religieux. Plus radicale, la démarche généalogique qu'introduit Bakounine est aussi censée être plus efficace. Le propos bakouninien est ici sous-tendu par une métaphore végétale : la croyance religieuse est une mauvaise herbe, dont il est vain de couper les tiges si l'on ne

1. FSAT, édition citée, p. 104-105 (souligné par l'auteur).

2. FSAT, édition citée, p. 122-123.

s'occupe pas des racines. Parmi les outils du jardinier antithéologique, la philosophie de la religion fait office de bêche quand le matérialisme scientifique n'est qu'un modeste sécateur.

Cette radicalité de la théorie doit cependant être interrogée, en ayant notamment à l'esprit les délimitations que Bakounine ne cesse de reconduire depuis le début des années 1840 entre théorie et pratique : quelle est l'efficience d'une théorie radicale de la religion, si la révolution sociale est censée extirper la croyance religieuse des consciences populaires ? En proposant une forme de philosophie de la religion, Bakounine ne maintient-il pas en fait la possibilité, si souvent rejetée, d'une théorie révolutionnaire, qui n'aboutirait à rien d'autre qu'à une révolution en théorie ? Pour que cette objection soit pertinente, il faudrait que Bakounine adresse ses manifestes antithéologiques aux masses populaires pour les délivrer des croyances religieuses. Non seulement ce n'est pas le cas *de facto*, puisque la plupart des textes philosophiques de Bakounine est destinée ou bien à des bourgeois qu'il souhaite convertir à la cause de la révolution sociale (Sohlman, les membres de la Ligue de la Paix et de la Liberté), ou bien à ceux qui sont déjà acquis à la cause (les membres de la Fraternité internationale, quelle que soit sa dénomination ponctuelle) ; mais ce n'est pas non plus ce qu'écrit Bakounine dans le texte que je viens de citer. Celui-ci s'adresse en effet à ceux qui veulent « délivrer les masses de la superstition religieuse », et cela, non seulement dans l'intérêt des dites masses, mais aussi pour garantir leur propre liberté¹. Or ceux-là ne parviendront pas à leur but s'ils n'aperçoivent pas que la religion a ses racines dans les profondeurs de l'être humain. Ce que recommande Bakounine à ses lecteurs, ce n'est donc pas d'expliquer au peuple d'où lui viennent ses croyances religieuses, comme si cette démarche suffisait pour les faire s'évanouir, mais de comprendre cet enracinement de la religion et d'agir en conséquence. Il n'y a en fait de radicalité de la théorie qu'en tant que celle-ci invite à sortir de la théorie : s'attaquer aux racines de la théologie, c'est prendre en compte son enracinement pratique. Si la science rationnelle est un moyen de lutter contre la superstition religieuse, c'est en tant qu'elle permet d'apercevoir que les fondements de cette dernière ne sont pas théoriques, mais pratiques. En somme, la science rationnelle, comme la philosophie de Hegel dans les textes des années 1840, indique la porte de sortie de la théorie.

Si la démarche généalogique que Bakounine s'apprête à mettre en œuvre a une efficacité pratique directe, c'est uniquement sur les libres penseurs, à qui elle doit permettre de résister aux « clameurs d'une conscience universelle » dont ils n'auraient « pas surpris le secret », et ainsi éviter de « retomber tôt ou tard dans l'esclavage de l'absurdité religieuse », car « les exemples de ces tristes conversions sont fréquents dans la société actuelle. »² Bakounine ne croit donc pas qu'il suffise de produire une théorie radicale de la religion pour que se désagrègent les racines du sentiment religieux. Ainsi, lorsqu'il polémique contre la théologie politique de Mazzini, il précise que « [ses] articles ne seront utiles qu'à ceux pour qui la religion n'est pas une doctrine

1. FSAT, édition citée, p. 104.

2. FSAT, édition citée, p. 123.

dominante, une dépravation systématique de l'esprit, mais seulement l'aberration d'un cœur aimant, qui cherche et veut le triomphe de la justice, de la liberté et de l'humanité. » (I, 326)

Au moment d'aborder pour elle-même la philosophie bakouninienne de la religion, il est nécessaire de poser la question de son originalité. Comme je l'ai signalé, il a été beaucoup reproché à Bakounine, avec une sévérité parfois excessive, de n'avoir pas édifié un système philosophique qui lui soit propre et d'être resté constamment dans une situation de dépendance théorique à l'endroit d'autres auteurs¹. La philosophie bakouninienne de la religion permet de vérifier la validité, mais aussi les limites d'une telle analyse.

Il faut d'abord souligner que le premier à nier cette originalité n'est autre que Bakounine lui-même. Dans l'un des articles qu'il écrit au cours de la polémique contre Mazzini, il explique qu'il n'est ni l'inventeur, ni le rénovateur des « principes antithéologiques » qu'il défend car ceux-ci « ont été élaborés par les siècles, et ils ont été puissamment résumés et éloquemment exprimés de nos jours par des penseurs et par des écrivains beaucoup plus savants que moi. » (I, 94) Cette déclaration n'exprime pas seulement le peu de cas que fait Bakounine de sa carrière littéraire, il signale aussi le statut des principes qu'il défend, principes qui n'appartiennent à personne et qui sont un produit spontané de l'histoire. Les auteurs chez qui ils sont exposés n'ont fait que résumer et exprimer les fruits de l'évolution historique. En niant sa propre originalité, Bakounine défend une thèse spontanéiste qui, pour le coup, lui est propre.

Pour l'essentiel, l'enquête bakouninienne en direction des racines de la religion est tributaire des travaux de deux auteurs : Feuerbach et Comte. Comme l'a bien relevé Henri Arvon, sa dépendance envers Proudhon tient davantage aux formules qu'il lui reprend qu'à une véritable allégeance théorique². Il est plus difficile cependant de suivre Arvon lorsqu'il affirme que Bakounine reprend à Feuerbach à la fois l'humanisme de *L'essence du christianisme* (1841) et le naturalisme de *L'essence de la religion* (1845). *L'essence du christianisme* est en effet le seul ouvrage de Feuerbach que Bakounine cite, le seul aussi auquel il fasse des emprunts théoriques. Il n'y a rien d'étonnant à cela : Bakounine avait sans doute pris connaissance du premier grand ouvrage de Feuerbach au moment de sa parution, car il se trouvait alors en Allemagne, et son article de 1842 en porte les traces. En outre, la traduction française de *L'essence du christianisme* par Jules Roy paraît en 1864, ce qui permet à Proudhon de lire pour la première fois dans le texte cet auteur dont Carl Grün et Bakounine l'avaient entretenu au milieu des années 1840. Il est fort probable que la parution de la traduction française et les deux rencontres avec Proudhon aient incité le révolutionnaire russe à relire Feuerbach (qu'il lit cependant dans le texte allemand). En revanche, rien n'indique que Bakounine ait lu *L'essence de la religion*, que ce soit lors de sa parution en 1845 ou à une date ultérieure.

1. On se rappelle notamment le verdict d'Henri Arvon : « Bakounine, abandonné à lui-même et isolé de son temps, est un philosophe médiocre et un penseur qui n'a jamais cessé de servir sous les ordres d'autres penseurs, tels que Hegel, Feuerbach, Proudhon, Comte et Marx. » (*Bakounine, ou la vie contre la science*, édition citée, p. 89)

2. Henri Arvon, *Bakounine ou la vie contre la science*, édition citée, p. 64.

La connaissance par Bakounine de l'œuvre d'Auguste Comte est plus tardive. Le père du positivisme n'est mentionné qu'à partir de 1866 dans la correspondance de Bakounine. Il semble que ce soit son ami Vyruvov¹, acquis à la philosophie positive, qui ait attiré son attention sur l'œuvre de Comte car les premières discussions sur le positivisme se trouvent dans la correspondance de Bakounine à propos de Vyruvov². Ce qui est certain, c'est que Bakounine a entrepris une lecture approfondie du *Cours de philosophie positive* au moment de rédiger *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, lecture qu'il poursuivait encore trois ans plus tard lors de l'écriture de *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale*³. A cette étude de Comte dans le texte, Bakounine adjoint la lecture d'articles plus récents de son disciple Littré, qu'il cite dans le grand manuscrit de l'hiver 1867-68. Il reste que la connaissance de Comte par Bakounine est sans doute postérieure à l'élaboration des différents pans de son antithéologisme. Pour l'essentiel, l'apport de Comte se fera sentir dans la manière dont Bakounine se rapporte à la connaissance scientifique. Sur le terrain de la religion, lorsque Bakounine utilise Comte, c'est en général pour l'intégrer à un schème directeur qui reste feuerbachien.

Le moyen le plus simple d'accéder à la philosophie bakouninienne de la religion est d'en suivre l'exposé dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*. C'est en effet ce dernier texte qui contient les plus développements les plus complets, et Bakounine n'hésitera pas à recycler son manuscrit inédit dans des écrits ultérieurs – qui resteront longtemps tout aussi inédits. C'est donc sur cet ouvrage que je fonderai mon analyse de la philosophie de la religion à laquelle adhère Bakounine, n'utilisant les autres qu'à titre de compléments⁴.

2.2. Abstraction, projection et inversion : genèse du fantôme divin

En adoptant un point de vue généalogique sur la religion, Bakounine ne cherche pas seulement à réfuter le contenu de toute théologie. Il s'agit en effet de montrer que la croyance religieuse est à la fois nécessaire, universelle et transitoire, en l'inscrivant à titre de passage obligé dans le développement de l'humanité :

« Toutes les religions passées ou présentes ont été autant de *révélation*s progressives et historiquement nécessaires non de la Divinité, mais de l'Humanité elle-même, de la conscience et de l'intelligence humaines à elles-mêmes. »⁵

1. Bakounine commence cependant la lettre qu'il lui adresse le 27 décembre 1868 par cette précision : « cher (personnellement) ami mais (théoriquement) mi-ami et mi-ennemi Vyruvov [...] »

2. Voir notamment la lettre à Herzen du 28 juin 1866 qui compare l'enthousiasme juvénile de Vyruvov pour Comte avec celui que ressentait Bakounine dans sa jeunesse pour Hegel.

3. A partir de novembre 1869, Bakounine utilise l'exemplaire du *Cours* appartenant à son ami Ogarev, qui disposait de la 2^{ème} édition, publiée en 1864 et préfacée par Emile Littré (voir les lettres des 2 et 16 novembre 1869 à Ogarev). On ne sait pas en revanche à quels textes se réfère FSAT, car le manuscrit ne contient aucune citation littérale du *Cours*, auquel il emprunte pourtant expressément sa classification des sciences.

4. Pour s'en tenir à la philosophie de la religion : les p. 98-103 de FSAT (édition citée) sont reprises par *L'Empire knouto-germanique* et son *Appendice* (VIII, 98-100 [167-170] et 231-233 [166-169]) ; les mêmes textes, ainsi que le fragment K de *La théologie politique de Mazzini*, reprennent les p. 117-124 (VIII, 95-97 [163-166], 233-234 [170-173], et I, 148-151 [48-51]). Enfin, les p. 132-139 et 147-153 seront reprises par l'*Appendice* (VIII, 234-241 [173-182]).

5. SISEH, édition citée, p. 194 (souligné par l'auteur).

Montrer la nécessité du moment religieux signifiera l'expliquer par les lois inhérentes à l'intelligence humaine et à son développement. Il s'agira en particulier de le référer à une tendance fondamentale, qui est le besoin humain de connaître, et à une opération intellectuelle qui spécifie l'humanité, sa capacité d'abstraction. Mais montrer la nécessité du phénomène religieux sera d'un même mouvement montrer son caractère transitoire, c'est-à-dire la nécessité tout aussi forte de son dépassement. Le moment religieux apparaîtra alors comme un moment éminemment négatif de séparation et d'aliénation, au cours duquel l'humanité devient étrangère à elle-même. Mais en montrant que l'apparition et le dépassement de la religion obéissent à une même nécessité, Bakounine se prémunit aussi contre une objection, qu'il trouve notamment chez Mazzini : si l'objet des croyances religieuses n'existe pas, si toute théologie n'est qu'un tissu d'absurdités, pourquoi l'humanité a-t-elle été si unanime à croire en l'existence de Dieu ? La réponse de Bakounine consiste à arguer du caractère intrinsèquement progressif de l'espèce humaine :

« Rien n'est [...] aussi universel, ni aussi antique que l'absurde, et c'est la vérité au contraire qui relativement est beaucoup plus jeune, ayant toujours été le résultat, le produit, jamais le commencement de l'histoire ; car l'homme, par son origine, cousin, sinon descendant direct du gorille, est parti de la nuit profonde de l'instinct animal pour arriver à la lumière de l'esprit, ce qui explique fort naturellement toutes ses divagations passées et nous console en partie de ses présentes erreurs. [...] Il s'ensuit que l'antiquité d'une idée, loin de prouver quelque chose en faveur d'une idée, doit au contraire nous la rendre suspecte. Quant à l'universalité d'une erreur, elle ne prouve qu'une chose : l'identité de l'humaine nature dans tous les temps et sous tous les climats. Et puisque tous les peuples à toutes les époques ont cru et croient en Dieu, sans nous en laisser imposer par ce fait sans doute incontestable, mais qui ne saurait prévaloir dans notre esprit ni contre la logique, ni contre la science, nous devons en conclure simplement que l'idée divine, sans doute issue de nous-mêmes, est une erreur nécessaire dans le développement de l'humanité, et nous demander comment et pourquoi elle est née, pourquoi, pour l'immense majorité de l'espèce humaine, elle reste encore aujourd'hui nécessaire. »¹

On peut repérer dans ce programme un premier écart par rapport à l'athéisme classique. Ce dernier est en effet soucieux de se légitimer, en montrant notamment que de grands esprits ont partagé cette doctrine dans l'histoire : c'est ainsi qu'on trouve fréquemment, dans la littérature philosophique, officielle ou clandestine, du XVIII^{ème} siècle français des listes d'athées célèbres (réels ou supposés), qui viennent souligner l'ancienneté de la contestation antireligieuse. La démarche suivie par Bakounine est radicalement inverse, puisqu'il s'agit au contraire de tirer argument de l'ancienneté d'une idée pour la disqualifier. S'appuyant sur l'évolutionnisme de Darwin dont il prend connaissance à travers les travaux de Carl Vogt, Bakounine soutient le caractère progressif de l'humanité – sa perfectibilité aurait-on écrit un siècle plus tôt – et cherche à montrer par là que ce qui se trouve dans les débuts de l'humanité ne peut être que progressivement nié par elle, selon un schéma que l'on retrouvera, systématisé, dans la

1. FSAT, édition citée, p. 121-122. Voir aussi I, 6 : « l'esprit terrestre est ainsi fait qu'il commence toujours par beaucoup de sottises, par le mensonge, par l'erreur, pour arriver à une parcelle de vérité, ce qui ne recommande pas beaucoup *les saintes traditions du passé* » (souligné par l'auteur).

philosophie bakouninienne de la liberté. L'ancienneté d'une idée rend donc davantage probable sa fausseté que sa vérité. Quant à son universalité, elle signale seulement l'identité de la nature humaine.

Comme l'indique Bakounine à de multiples reprises, « la religion est le premier éveil de la raison [...] mais sous la forme de la déraison »¹, ce qui traduit l'idée feuerbachienne selon laquelle « la religion est la *première conscience de soi* de l'homme, mais *indirecte*. »² La religion manifeste d'abord le caractère contradictoire de l'animalité humaine. Comme tous les êtres, l'homme se trouve d'abord dans une situation de dépendance complète à l'égard de la nature, et comme les autres animaux supérieurs, il a le sentiment de cette dépendance. Ce point de départ inscrit d'emblée la religion, puis son dépassement, dans un processus progressif d'émancipation de l'humanité à l'égard du monde qui l'entoure et qu'elle s'approprie, qu'elle humanise. Chez les animaux, ce sentiment de dépendance se manifeste simplement par une crainte incessante du danger, et c'est pourquoi « la peur est un des sentiments prédominants dans la vie animale. »³ Pourtant, chez les animaux, cette crainte continue ne donne pas lieu à des phénomènes effectivement religieux parce qu'il leur manque « la faculté qui constitue proprement et qui crée l'humanité de tous les hommes : la réflexion, la puissance d'abstraction, la raison, la pensée [...] »⁴ La religiosité de l'homme s'explique donc à la fois par son ancrage animal, qui le place à l'origine dans une situation de complète dépendance vis-à-vis du monde extérieur, et par ce qui fait sa différence d'être humain, par ce qui le spécifie, et qui est avant tout un pouvoir d'abstraction. Pour Bakounine, ce sont le langage et la pensée qui constituent l'humanité comme espèce⁵, et ces deux facultés reposent sur une seule et même capacité d'abstraction. C'est parce que l'homme est capable de concevoir des généralités, ou plutôt parce qu'il est incapable de saisir les choses qui frappent ses sens autrement que par une grille de généralités, qu'il est aussi capable d'avoir une parole qui ne soit pas simplement expressive, qui ne soit pas une réaction stéréotypée à un stimulus. Dans la réflexion, entendue comme mouvement d'abstraction, l'homme fait l'expérience de son arrachement par rapport à son milieu, et c'est de cet arrachement primitif que va naître l'aliénation religieuse :

« Quelle est la différence entre le sentiment religieux de l'homme et celui du chien ? Ce n'est pas même la réflexion, c'est le degré de réflexion, ou bien la capacité de la fixer et de la concevoir comme une pensée abstraite, de la généraliser en la nommant, – la parole humaine ayant ceci de particulier, qu'incapable de nommer les choses réelles qui agissent immédiatement sur nos sens, elle n'en exprime que la notion ou la généralité abstraite ; et comme la parole et la pensée sont les deux

1. *Ibid.*, p. 135. Bakounine semble particulièrement affectionner cette formule, qu'il reprend dans de nombreux textes contre la religion (voir notamment *Essence de la religion*, p. 1).

2. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, édition citée, p. 130 (souligné par l'auteur). La suite de la déclaration de Feuerbach est également instructive : « Partout, par suite, la religion précède la philosophie, aussi bien dans l'histoire de l'humanité que dans l'histoire de l'individu. »

3. *Ibid.*, p. 134.

4. *Ibid.*, p. 137.

5. Là encore, la dette envers Feuerbach est évidente : dans l'humanité, « penser et parler sont de véritables *fonctions génériques* » (*L'essence du christianisme*, édition citée, p. 118 – souligné par l'auteur)

formes distinctes, mais inséparables, d'un seul et même acte de l'humaine réflexion, cette dernière, en fixant l'objet de la terreur et de l'adoration animales ou du premier culte naturel de l'homme, l'universalise, le transforme en être abstrait et cherche à le désigner par un nom. L'objet réellement adoré par tel ou tel individu reste toujours celui-ci : *cette* pierre, *ce* morceau de bois, pas un autre ; mais du moment qu'il a été nommé par la parole, il devient un objet ou une notion abstraite, *un* morceau de bois ou *une* pierre, en général. – C'est ainsi qu'avec le premier réveil de la pensée, manifestée par la parole, le monde exclusivement humain des abstractions commence. »¹

Conformément à l'anthropologie matérialiste qu'il esquisse à la même époque, Bakounine considère qu'il n'y a pas de différence qualitative entre l'homme et l'animal, comme dans toute la nature il n'y a pas de solution de continuité : tous les éléments de l'humanité se trouvent, à un degré moindre de complexité, dans l'animalité qui en constitue la base. Mais cette organisation supérieure donne lieu à un phénomène spécifique, celui de la parole, qui a pour particularité de fixer la réflexion et de lui conférer une valeur générale. On mesure ici la dette de Bakounine envers sa formation hégélienne. Comme il le signalera lui-même dans l'*Appendice de L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale*, l'analyse de « cette particularité de la parole humaine de ne pouvoir exprimer que des généralités, mais non l'existence immédiate des choses, dans cette crudité réaliste dont l'impression immédiate nous est rapportée par nos sens » (VIII, 279 [242] n.), est empruntée à Hegel. Dans l'utilisation ordinaire des concepts, l'homme n'est capable de déterminer la singularité d'une chose que par un recoupement de déterminations générales de plus en plus nombreuses, qui jamais ne coïncident avec cette singularité². Pour Bakounine, cela signifie immédiatement que la même capacité d'abstraction, manifestée par le langage, qui donnera naissance à la science, commence par donner naissance aux entités religieuses.

Pour l'heure, l'essentiel est de retenir que sa puissance d'abstraction pousse l'humanité, sur la base d'un sentiment primitif de dépendance absolue envers la nature, à attribuer cette dépendance à des forces extérieures dont elle ne peut exprimer la singularité que par des déterminations générales. Ce qui sous-tend en même temps l'édification des croyances religieuses, c'est donc une recherche des causes. Progressivement, ce ne sera plus tel ou tel objet singulier qui sera doté d'un pouvoir, mais n'importe quel objet de ce type. Bakounine peut alors estimer que « le fétichisme doit être la première religion, celle de toutes les peuplades sauvages qui se sont le moins éloignées de l'état de nature », car le fétichisme est avant tout une « religion de la peur »³, or c'est ce dernier sentiment qui signale l'enracinement de l'humanité dans l'animalité. Le fétichisme constitue le

1. *Ibid.*, p. 139.

2. Voir cette déclaration de Hegel dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, vol. I, *Science de la Logique*, §164, Remarque, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 411 : « Ce que l'on nomme aussi des concepts et, à vrai dire, des concepts déterminés, par exemple : homme, maison, animal, etc., sont des déterminations simples et des représentations abstraites, – des abstractions qui du concept ne prennent que le moment de l'universalité et laissent échapper la particularité et la singularité, ainsi ne sont pas, en elles-mêmes, développées et par là font directement abstraction du concept. » En raison de son adhésion au matérialisme, Bakounine ne peut retenir que la moitié de cette théorie de la double abstraction du langage, conservant l'abstraction par rapport à l'existant et passant sous silence l'abstraction par rapport au concept.

3. *Ibid.*, p. 137.

premier pas, le plus important, dans le développement des religions, raison pour laquelle Bakounine considère qu'il est « la plus religieuse, c'est-à-dire la plus absurde de toutes les religions. »¹

Dès lors que ces dernières font leur apparition, il est possible de suivre leur développement comme celui de la capacité de l'humanité à l'abstraction. Après le fétichisme, c'est le passage au monothéisme qui constitue pour Bakounine le pas le plus important dans l'histoire des religions :

« C'est ici que commence proprement la religion dans la pleine acception de ce mot, et avec elle la théologie et la métaphysique mêmes. Jusque-là, l'imagination religieuse de l'homme, obsédée par la représentation fixe de la toute-puissance, a procédé naturellement, cherchant la cause et la source de cette toute-puissance, par la voie de l'investigation expérimentale, d'abord dans les objets les plus rapprochés, dans les fétiches, puis dans les sorciers, plus tard encore dans les grandes phénomènes de la nature, enfin dans les astres, mais l'attachant toujours à quelque objet réel et visible, si éloigné qu'il fût. Maintenant, il suppose l'existence d'un Dieu spirituel, extra-mondain, invisible. D'autre part, jusqu'ici, ses dieux ont été des êtres restreints et particuliers, parmi beaucoup d'autres êtres non divins, non doués de la toute-puissance, mais non moins réellement existants. Maintenant, il pose pour la première fois une divinité universelle : l'Être des Êtres, substance et créateur de tous ces Êtres restreints et particuliers, – l'âme universelle de tout l'univers, le Grand-Tout. Voici donc le vrai Dieu qui commence, et avec lui la vraie religion. »²

Le développement des croyances religieuses est en même temps le développement de cette capacité spécifique de l'humanité à s'arracher à l'immédiateté de la vie sensible. En recherchant les causes des sentiments qu'elle éprouve, où domine la crainte, elle commence par les attribuer aux objets qui l'entourent. Suivant sa pente naturelle, signalée par la parole, à appréhender le singulier à partir du général, elle attribue une puissance mystérieuse à certaines catégories de choses. Puis cette puissance se détache progressivement des objets eux-mêmes : on l'attribue d'abord à certains hommes, capables d'agir à travers les objets. A mesure que l'homme s'approprie le monde qui l'environne par la connaissance, le point obscur de la causalité est progressivement refoulé, d'abord dans une puissance générale de la nature qui s'exprime à travers des cataclysmes, puis hors du monde sublunaire. La position d'un Dieu extra-mondain constitue l'aboutissement de ce processus progressif. C'est en effet avec lui qu'est reconnue pour la première fois l'unité de l'univers, et c'est aussi à travers lui que commence à se faire jour l'idée d'une unique causalité. Le monothéisme constitue ainsi le progrès ultime dans la généralité et l'abstraction, mais dès lors que ce progrès a été aperçu, se révèle en même temps la vacuité de l'idée de Dieu. Dieu est en effet le résultat de l'abstraction poussée à l'extrême, il est ce qui reste lorsque l'on fait abstraction de tout, il est « l'Être indéterminé, c'est-à-dire l'immobilité, le vide, le néant absolu. »³

1. *Ibid.*, p. 149.

2. *Ibid.*, p. 152-153.

3. *Ibid.*, p. 156 (Bakounine souligné).

L'idée de Dieu n'est pas seulement cet « *abstractum absolu* ». En elle, l'abstraction devient projection et inversion. La pensée humaine, en produisant cette idée, s'est « délivrée par là même de tout contenu réel », mais en même temps, elle « se pose devant elle-même, sans se reconnaître [...] dans cette sublime nudité. »¹ Le comble de l'abstraction devient aussi le comble de la dépossession et de l'aliénation : s'étant arrachée au monde qui l'environne, la pensée humaine finit par se détacher de l'être humain lui-même, qui ne peut plus se reconnaître en elle. Toutes les propriétés, toutes les puissances qu'elle découvre en elle-même ou dans la nature deviennent autant d'attributs divins devant lesquels elle se prosterne. Il y a là une raison forte au maintien du vocabulaire de la réflexion à côté de celui de l'abstraction. Là où l'abstraction signifie simplement un processus de séparation, la réflexion implique une représentation externe, un dédoublement de l'abstraction dans une projection anthropomorphique et un renversement. En outre, un objet réfléchi n'est pas seulement inversé, il peut aussi être déformé, agrandi. C'est précisément ce qui a lieu dans le cas de la projection religieuse. La « fantaisie religieuse » consiste en effet à agrandir démesurément les puissances que l'on découvre en soi ou dans la nature.

Dès lors, reprenant les analyses de Feuerbach, Bakounine peut présenter le développement des religions comme l'enrichissement progressif de la divinité au détriment du monde réel et de l'humanité :

« Grâce à cette modestie et à cette générosité des hommes, le ciel s'est enrichi des dépouilles de la terre, et par une conséquence naturelle, plus le ciel devenait riche, plus l'humanité devenait misérable. Une fois la divinité installée, elle fut naturellement proclamée la maîtresse, la source, la dispensatrice de toutes choses : le monde réel ne fut plus rien que par elle et l'homme, après l'avoir créée à son insu, s'agenouilla devant elle et se déclara sa créature, son esclave. »²

L'inversion qui accompagne la projection religieuse est donc une inversion de la cause et de l'effet par laquelle la créature et le créateur échangent leurs places. Comme chez Feuerbach, l'humanité devient ainsi l'objet de son propre objet de conscience³. Cette inversion constitue le point d'aboutissement d'un processus de dépossession, qui voit le néant devenir le seul être digne de ce nom, et l'être réel s'anéantir. On comprend en même temps pourquoi la lutte pour l'émancipation de l'humanité ne pourra faire l'économie de la lutte antireligieuse, puisqu'il s'agit d'abord que l'humanité se réapproprie ce dont elle s'est elle-même dépouillée, se reconnaisse comme capable d'être l'auteur de sa propre histoire. L'émancipation de l'humanité ne sera donc

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 99. Il s'agit d'une paraphrase du passage suivant de *L'essence du christianisme* de Feuerbach, édition citée, p. 143-144 : « puisque le positif, l'essentiel dans l'intuition ou la détermination de l'être divin n'est que l'humain, l'intuition de l'homme, en tant qu'il est objet de la conscience, ne peut être que négative, *misanthrope*. Pour enrichir Dieu, l'homme doit s'appauvrir ; pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien. [...] Ce que l'homme se retire, ce dont il se prive, il n'en jouit que dans une mesure incomparablement plus élevée et plus riche en Dieu. » (souligné par l'auteur).

3. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, édition citée, p. 147-148 : « L'homme – tel est le mystère de la religion – objective son essence, puis à nouveau fait de lui-même l'objet de cet être objectivé, métamorphosé en un sujet, une personne ; il se pense, il est pour lui même objet, mais en tant qu'objet d'un objet, d'un autre être. Tel est le cas présent. L'homme est un objet de Dieu. [...] Ainsi, dans et par Dieu, l'homme ne vise que lui-même. » (souligné par l'auteur)

pas seulement la conquête de son humanité sur sa propre animalité, mais aussi la récupération de son essence au détriment de la divinité.

Toute théologie fonctionne donc sur l'immolation de l'humanité au profit de l'idée de Dieu. C'est pourquoi Bakounine accorde une importance particulière à la question du sacrifice. Le sacrifice comporte d'abord une dimension de cruauté qui relève de l'essence même de la religion. Anticipant sur ce qu'il dira de la dimension nécessairement conquérante de tout Etat, Bakounine souligne que toute religion est portée à la cruauté : lorsqu'elle n'est pas cruelle, c'est qu'elle ne le peut pas¹. Ainsi s'explique que des religions dominées puissent se trouver en opposition momentanée avec les puissances dominantes. Un exemple revient fréquemment sous la plume du théoricien russe pour illustrer cette cruauté des religions : l'opposition de toutes les Eglises à l'abolition de la peine de mort. Mais cette cruauté n'est elle-même qu'une conséquence de la composante essentiellement sacrificielle de toute religion. Le sacrifice étant « l'immolation perpétuelle de l'humanité à l'inextinguible vengeance de la Divinité »², il apparaît comme une sorte de traduction dans les faits de l'aliénation religieuse : à l'opération imaginative de l'aliénation par laquelle l'homme attribue à Dieu, après les avoir déformées, toutes les qualités qu'il a reconnues en lui-même, répond l'opération symbolique mais sanglante du sacrifice, immolation d'êtres bien réels à la gloire du fantôme divin.

Au plus fort de la polémique avec Mazzini, qui accuse le socialisme et le matérialisme de privilégier les penchants égoïstes de l'homme en ne prenant en compte que ses intérêts matériels, Bakounine peut rétorquer que le Dieu de Mazzini, continuation du Dieu chrétien, n'est rien d'autre que la sanctification de l'égoïsme³. En effet, l'homme, en adorant Dieu, n'adore rien d'autre que son propre ego « *élevé à une puissance infinie* », mais cette adoration conduit inévitablement les croyants les plus sincères à mépriser l'humanité :

« Cet égoïsme raffiné, cette adoration de soi-même dans un idéal quelconque, l'adoration de Dieu en un mot, produit des effets d'autant plus malfaisants et cruels que, dans les hommes sincèrement religieux, elle n'a aucune conscience d'elle-même : ils croient servir Dieu en satisfaisant leurs propres passions et en sacrifiant tout le monde, eux-mêmes y compris, à des fantaisies bien-aimées, aux hallucinations ardentes de leur propre esprit. » (I, 34 [30])

Ce que découvre l'homme au cours de son développement, en même temps que sa capacité à s'abstraire du monde qui l'environne, c'est aussi sa propre nature, dominée par « les deux instincts fondamentaux de toute existence animale, *l'égoïsme* et la *solidarité*. » (I, 113 [15]). Or ces deux instincts connaissent des destins radicalement opposés : la religion consiste en effet à diviniser

1. FSAT, édition citée, p. 104 : la religion « est-elle devenue plus douce et plus humaine aujourd'hui ? Non, ébranlée par l'indifférence et par le scepticisme, elle est devenue seulement impuissante [...] »

2. FSAT, édition citée, p. 103.

3. Bakounine est encore redevable à Feuerbach de cette analyse : « L'homme renonce à sa propre personne, mais, par là, Dieu, être infini, tout puissant, est un être personnel ; il nie la dignité humaine, le moi humain mais par là Dieu est pour lui un être *égoïste, égocentriste* qui en tout ne cherche que *lui-même*, sa *dignité*, son *intérêt* – Dieu est précisément l'*autosatisfaction de l'égoïsme* personnel, jaloux de tout autre, il est l'*auto-jouissance de l'égoïsme*. » (*L'essence du christianisme*, édition citée, p. 145 – souligné par l'auteur)

l'égoïsme et à diaboliser la solidarité, ce qui n'a rien d'étonnant si l'on se rappelle que c'est un sentiment originel de dépendance qui donne naissance à toutes les religions. Si l'égoïsme exprime la puissance de l'individu, la solidarité au contraire l'inscrit dans la grande circulation de la vie : pour des hommes dominés par la crainte d'un monde qu'ils ne sont pas encore parvenus à pénétrer par la pensée, il est naturel de marquer positivement l'indépendance et au contraire de frapper d'anathème la solidarité.

L'analyse de l'opération inconsciente qui est à la source de toute religion est inspirée d'une manière transparente à *L'essence du christianisme* de Feuerbach, que Bakounine cite fréquemment comme son philosophe de prédilection. L'influence feuerbachienne est particulièrement nette dans les premiers textes antithéologiques de Bakounine¹, qui ne se contentent pas de reprendre le double schéma de la projection et de l'inversion, mais mobilisent également le vocabulaire de l'essence humaine pour aboutir finalement à revendiquer une « religion de l'humanité », bien plus conforme à l'humanisme feuerbachien qu'au culte de l'humanité prôné par Auguste Comte. L'idée selon laquelle il s'agirait pour l'homme de récupérer ce qui lui a été ôté est très présente dans les mêmes textes : la création successive des dieux dans le ciel n'est que le développement et l'explication de l'essence humaine, de sorte que l'homme se contemple dans les dieux comme dans un miroir déformant, de sorte aussi qu'il doit rendre à la terre ce qui a été indûment attribué au ciel.

Mais cette inspiration feuerbachienne permet aussi à Bakounine de rejoindre les formules proudhoniennes sur la misanthropie attachée à l'idée de Dieu. Cette dernière est en effet le résultat d'une projection anthropomorphique qui consiste à dépouiller l'humanité de ses qualités pour les attribuer à son image agrandie et inversée. Dès lors, la divinité s'enrichit de ce dont l'humanité se dépossède, c'est-à-dire que la puissance de Dieu est à la mesure de l'impuissance humaine. L'humanité doit donc se révolter contre l'idée de Dieu, mener un combat contre elle pour avoir de nouveau foi en sa capacité à se réaliser par elle-même dans l'histoire. Dans ce combat symbolique, Bakounine se place avec Proudhon sous l'étendard de Satan, première figure de la révolte. Satan est en effet la figure symbolique du premier révolté, et lorsqu'il en fait l'éloge, Bakounine ne manque pas de livrer son interprétation de la fable biblique² : ce qui fait l'objet d'un anathème à travers la figure de Satan, c'est la capacité de l'humanité à parvenir par elle-même à la vérité et à la justice, ou encore, pour reprendre les termes de la Genèse, à parvenir par elle-même à la connaissance du bien et du mal. Si la philosophie antireligieuse de Bakounine peut être qualifiée d'antithéologisme, c'est d'abord parce qu'elle prend le parti systématique de tout ce qui est condamné par l'Eglise catholique : plusieurs textes du révolutionnaire russe présentent ainsi en creux ses idées à travers ce que l'Eglise condamne.

1. Voir notamment les *Fragments sur la franc-maçonnerie* de 1865 (et particulièrement les fragments B et E).

2. Voir tout particulièrement l'une des ébauches de *L'Empire kenouto-germanique* (VIII, 473 [149-150]).

C'est au sein de cette source feuerbachienne que Bakounine tente d'insérer des éléments qu'il emprunte à Auguste Comte, mais l'orientation générale qu'il leur donne manifeste surtout ses écarts par rapport au fondateur du positivisme. Rien n'illustre mieux ces écarts que la conception du fétichisme que proposent les deux auteurs. La description du fétichisme par Bakounine doit sans doute beaucoup à Comte¹, qui lui consacre la 52^{ème} Leçon du *Cours de philosophie positive*, d'autant qu'elle apparaît sous la plume de Bakounine après la lecture de ce dernier. En particulier, Bakounine retient de la description comtienne l'idée de projection anthropomorphique et la tendance fondamentale de l'humanité à rechercher une explication à tout phénomène. La conception bakouninienne du fétichisme manifeste cependant un écart majeur par rapport à Comte. Superficiellement, cet écart se manifeste dans l'attribution du fétichisme à un moment bien défini du développement de l'humanité. Bakounine estime que certaines « peuplades primitives » en Afrique et en Océanie fournissent une illustration de la croyance fétichiste, alors que pour Comte, le fétichisme, comme tout ce qui a trait aux origines de l'humanité, demeure inconnaissable et l'animisme n'en est qu'une manifestation indistincte. Plus profondément, Bakounine se fait du fétichisme une conception beaucoup plus restreinte que Comte. Pour ce dernier en effet, toute recherche de l'origine, de la causalité, obéit à un mouvement fétichiste. Cette première religion n'est en fait jamais supplantée, même par l'avènement de l'esprit positif, qu'elle continue au contraire de sous-tendre.

On trouve certes dans les textes antithéologiques de Bakounine quelque chose de comparable. Contrairement à ce que pourrait laisser penser une lecture superficielle de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, le développement des croyances religieuses ne consiste pas en une succession d'étapes hétérogènes et les formes primitives de religiosité survivent dans les formes ultérieures. Ainsi, le fétichisme perdure au sein du catholicisme, qui est pour Bakounine la forme la plus aboutie de religion, à travers le culte des reliques, de même que perdure en lui une forme de sorcellerie lorsque ses prêtres « prétendent avoir la puissance de forcer le bon Dieu, à l'aide de quelques formules mystérieuses, à descendre sur l'eau, ou bien même à se transformer en pain et en vin. »²

Comme Comte et Feuerbach, Bakounine voit dans le phénomène religieux un phénomène qui est d'abord humain. Pour expliquer que perdurent au sein du christianisme des formes de religiosité antérieures, Bakounine pourrait avoir recours à un argument historique : cette religion s'est implantée dans des régions où régnait le paganisme, dont elle est parvenue à intégrer les formes de culte (d'où la multiplication des saints, la divinisation des sources, des pierres, etc.). Or le théoricien russe préfère arguer de la nature humaine de la religion : si le fétichisme, la sorcellerie, le polythéisme réapparaissent au sein même du catholicisme, c'est parce que le phénomène religieux est profondément ancré dans la nature humaine et tend nécessairement à

1. Sur la conception comtienne du fétichisme, voir Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, P.U.F, 1996, p. 129-136.

2. *Ibid.*, p. 149.

adopter ces formes successives. Et lorsque la religion catholique a cessé d'exercer son emprise, c'est sous ces formes qu'il réapparaît. D'où la nécessité d'une lutte contre les conditions d'apparition du sentiment religieux, qui passe par l'humanisation du monde : si l'on se contente de combattre l'idée de Dieu d'une manière frontale, en en montrant l'iniquité et l'absurdité, la religion réapparaîtra sous une nouvelle forme et avec de nouveaux prêtres, « les spiritistes, les médiums, les clairvoyants avec leurs magnétiseurs. »¹ Cette approche du phénomène religieux confirme le rôle qui échoit à la démarche généalogique : il s'agit de repérer les racines du religieux et de faire comprendre aux libres penseurs que la polémique antireligieuse est insuffisante si elle ne prend pas en compte les conditions de vie sur lesquelles prospèrent les hallucinations religieuses.

Mais la reprise à Feuerbach de l'idée d'inversion empêche Bakounine d'attribuer au fétichisme la positivité qu'il conservait chez Comte. Ce n'est pas dans le fétichisme que s'aperçoit l'essence de la religion, mais dans la religion chrétienne. Au contraire, pour Comte, l'histoire des religions manifeste l'action dissolvante de l'esprit métaphysique, qui réduit la prolifération des puissances naturelles à quelques entités divines, puis à un dieu unique. On pourrait donc résumer les emprunts de Bakounine aux deux philosophes de la manière suivante : dans un schéma général inspiré de Feuerbach, et qui consiste à décrire la genèse des religions comme un processus d'aliénation, Bakounine tente d'insérer une dimension historique qu'il hérite du fondateur du positivisme. Mais cette tentative permet en retour de comprendre la différence de la philosophie bakouninienne de la religion par rapport à son homologue feuerbachienne. Pour Bakounine, l'illusion religieuse est une illusion épistémologique avant d'être une création du sentiment. Des déterminations de l'essence humaine qui se trouvent projetées, agrandies et renversées en Dieu, Bakounine retient exclusivement les déterminations cognitives, alors que pour l'auteur de *L'essence du christianisme*, la religion était tout autant une aliénation du sentiment qu'une aliénation de la raison. La fréquentation de Comte ne se traduit pas seulement dans la philosophie bakouninienne de la religion par une historicisation de Feuerbach, mais aussi par une focalisation sur la question de la connaissance.

2.3. Histoire et religion

2.3.1. *Les religions dans l'histoire*

En faisant de la religion un moment du développement de l'humanité, moment nécessaire mais voué tout aussi nécessairement à être dépassé, Bakounine ne peut manquer de rencontrer la question de l'historicité des religions. L'examen de cette thématique implique d'abord une interrogation méthodologique sur la place des religions dans l'histoire, avant qu'on envisage pour elle-même l'histoire des religions. La difficulté est ici à nouveau de lier entre elles deux

1. *Ibid.*

thématiques concurrentes : d'une part l'affirmation, à connotation de plus en plus matérialiste, selon laquelle les religions, comme tout ce qui appartient à la sphère idéale, ne sont que des résultantes de faits matériels, naturels ou sociaux ; d'autre part l'analyse de la religion comme ce que produit la nature humaine, en tant que sa recherche des causes et sa capacité à s'abstraire du réel la poussent invinciblement à aliéner sa propre essence, pour la projeter, agrandie et renversée, dans l'idée de Dieu.

C'est en particulier ce dont témoigne cette longue déclaration, issue du premier texte d'importance qui présente les conceptions philosophiques et politiques de Bakounine :

« La société humaine préexiste à toute théorie ; elle a sa nature, ses exigences, son instinct de conservation, ses lois indirectes et ses conditions d'existence, auxquelles elle ne saurait renoncer sans se détruire. Toutes les idées religieuses, philosophiques, politiques et sociales qui se sont suivies dans le monde, ont été autant d'expressions des différentes phases de son développement historique. Toutes par conséquent ont trouvé dans l'humaine société leur justification et leur raison d'être. Mais aucune jusqu'ici n'a épuisé, ni su exprimer sa nature complète, la plénitude de son être. En comparaison de cette richesse naturelle, inépuisable, toutes ces idées apparaissent donc comme autant d'abstractions, et cela explique le double rôle qu'elles ont joué dans le monde. – A sa naissance chaque idée nouvelle est un progrès. Mais comme elle n'est en même temps qu'une expression incomplète et partielle de la nature infiniment riche et complexe de la société, – lorsqu'elle prétend s'incarner en elle tout à fait et détruire tout ce qui lui est contraire, la société résiste, s'obstine, se révolte et l'idée jadis progressive, ne parvenant pas à la coucher sur son lit de Procuste, ni à la pétrifier dans ses formes, et persistant tout de même à s'imposer à elle par la violence, devient à son tour une source de réaction. Mais en vain, car la société, tôt ou tard, doit toujours sortir victorieuse de cette lutte. »¹

En écrivant ces lignes, Bakounine ne se contente pas de reconduire l'analyse de l'aliénation religieuse. Le développement de l'humanité, dont les religions n'étaient que la traduction fantastique, doit en effet être compris désormais comme le développement *historique* de la *société* humaine. La société humaine est en effet reconnue comme un fait naturel, et même comme un être vivant qui n'est pas seulement assujéti à des lois mais dispose aussi d'un instinct de conservation. Comme tout autre vivant, la société humaine est sujette à un développement et c'est aux phases de ce développement que sont référées les idées religieuses, en tant qu'elles en constituent l'expression. En somme, sur la base d'une anthropologie sociale qui demande encore à être explicitée, Bakounine tire les conséquences, en termes de philosophie de l'histoire, de sa lecture feuerbachienne de l'aliénation religieuse. Dire que le développement des religions est relatif à celui de l'humanité, c'est aussitôt dire que l'histoire des religions n'est que l'expression de l'histoire des sociétés humaines, ou encore qu'à toute époque, les idées religieuses expriment un certain état de la société. De cette dernière, Bakounine estime qu'elles ne tirent pas seulement leur raison d'être, mais aussi leur justification. Cependant, la suite du passage nous permet de comprendre que toute idée religieuse, sous prétexte qu'elle exprime un certain état social, n'est

1. SISEH, édition citée, p. 197-198.

pas pour autant légitime. Il faut donc comprendre cette justification que tire la religion de la société humaine de la manière suivante : la seule légitimité que peuvent avoir les idées religieuses, elles la tirent de la société qui constitue la raison même de leur existence. C'est pourquoi Bakounine ne prétend « pas nier la nécessité historique de la religion, ni affirmer qu'elle ait été un mal absolu dans l'histoire. »¹ Mais la reconnaissance de la nécessité de la religion, au sens où celle-ci constitue une étape obligée dans le développement de l'humanité, ne signifie pas reconnaissance de son caractère bénéfique : si la religion n'est pas un mal absolu, elle est à tout le moins un mal relatif, comme l'est tout moment de dissociation et de négativité dans l'histoire.

C'est à partir de cet assujettissement de l'histoire religieuse à l'histoire sociale que Bakounine peut proposer un schéma général du rôle joué par les religions dans l'histoire, et ce schéma lui permet de faire fonctionner le caractère abstrait des idées religieuses. Lorsqu'une nouvelle idée apparaît, c'est qu'elle exprime un état de fait social nouveau, qu'elle accompagne une nouvelle phase dans le développement de la société. C'est pourquoi toute nouvelle idée est dite progressive. Mais ce caractère progressif ne lui fait pas perdre son caractère d'idée, donc d'abstraction. En tant qu'idée, elle est nécessairement la cristallisation de cet état social, dont elle ne peut suivre le développement vivant, la transformation incessante dans un nouvel état social. Dans l'abstraction de l'idée religieuse, mais aussi bien de toute autre idée, c'est un état de fait qui se fige au lieu d'évoluer. C'est pour cette raison que l'histoire des religions, relative à celle des sociétés humaines, est marquée par une succession de dieux :

« L'histoire des religions, celle de la grandeur et de la décadence des Dieux qui se sont succédé, n'est donc rien que l'histoire du développement de l'intelligence et de la conscience collectives des hommes. »²

On mesure en même temps l'écart entre un processus et son expression idéale : là où l'intelligence et la conscience humaines (qui sont censées nous mener respectivement sur la voie du vrai et du juste) présentent un développement continu, l'histoire des idées religieuses présente au contraire un cours heurté, marqué par l'ascension et la chute des dieux : ascension lorsque telle idée religieuse accompagne une phase active dans le développement de l'humanité, déclin lorsque la pétrification de l'idée en vient à contredire la spontanéité de ce développement.

En 1871, dans le cadre de la polémique contre Mazzini, Bakounine va donner une orientation plus nettement matérialiste à ce schéma général. Il dispose pour cela de deux références historiques. La première est méthodologique, il s'agit du *Manifeste du parti communiste* de Marx et Engels. Bakounine connaissait ce texte dès la révolution de 1848. A partir du moment où il milite dans l'Internationale et à mesure que se précisent les perspectives d'un conflit majeur au sein de

1. FSAT, édition citée, p. 168. Voir aussi dans les *Fragments sur la franc-maçonnerie* de 1865 le Fragment B qui voit dans la religion « une illusion historiquement nécessaire »

2. FSAT, édition citée, p. 99. Voir aussi le Fragment B de 1865 : « tout ce que sur cette terre, dans la société humaine, dans le monde de l'histoire, on a appelé Dieu et révélations divines, n'a été rien que la création, le développement et une suite de manifestations successives du génie universel de l'humanité. »

L'Association, Bakounine s'intéresse de plus en plus à un texte qui restera pour lui la seule voie d'accès au matérialisme historique et dont il continuera toujours de croire, faute de plus amples informations, qu'il constitue le dernier mot des réflexions marxiennes sur la question. On interrogera au chapitre suivant la compatibilité entre ce matérialisme historique, tel que Bakounine le comprend, et le matérialisme scientifique qu'il tente également de mobiliser. S'agissant de l'histoire des religions, Bakounine va utiliser cette brochure dans le cadre de la polémique contre Mazzini. Contre le patriote italien qui soutient que ce sont les religions qui dirigent l'histoire, Bakounine va défendre l'idée que les religions ne sont que le reflet de l'état économique et politique de la société. Mais cette problématique du reflet va lui permettre de reconduire les analyses feuerbachiennes : les religions fonctionnent dans la société moderne sur les ressorts qui ont toujours été les leurs et sur une même base matérielle, l'esclavage des hommes par rapport au monde qui les environne.

La seconde source tient davantage de la mine de faits, il s'agit de l'*Histoire culturelle de l'humanité* [*Culturgeschichte der Menschheit*] de Georg Friedrich Kolb. Cet ouvrage, qui avait paru une première fois en 1843 sous le titre *Histoire de l'humanité et de la culture*, connaît une deuxième édition, entièrement remaniée, en 1869 pour le premier volume et en 1870 pour le second. Notamment au moment de la polémique avec Mazzini, Bakounine emprunte à Kolb de nombreux exemples, qu'il intègre tout autant à sa philosophie de la religion qu'à sa version du matérialisme historique appliquée aux religions. C'est notamment à Kolb que Bakounine doit son intérêt pour les religions orientales.

Armé de ces deux sources, Bakounine combat, dans la première partie de *La théologie politique de Mazzini (L'Internationale et Mazzini)* la thèse selon laquelle « les religions gouvernent le monde. » Peut-être pour les besoins de la polémique, mais aussi pour le mettre en conformité avec le matérialisme scientifique, Bakounine tire du matérialisme historique l'idée que les faits matériels, aussi bien naturels que sociaux, déterminent l'idéal, qui n'en est que l'expression. A Mazzini, qui prétend tirer argument de la religion brahmanique pour montrer que la structuration de la société indienne en castes obéit à des prescriptions religieuses, Bakounine oppose, en s'appuyant sur Kolb, que « cette acceptation de la religion des Bramines par les masses hindoues n'a pu être libre, mais qu'elle a été précédée et produite par le fait de leur asservissement très réel et tout à fait involontaire surtout, mais forcé, sous le joug des tribus conquérantes descendues du plateau de l'Himalaya sur les Indes ; asservissement dont cette religion et ce culte n'ont été que l'expression et l'explication théologique postérieure. » (I, 58 [77])

L'exemple choisi par Bakounine présente cet intérêt de relier entre elles deux thématiques qui parcourent ses écrits antithéologiques : d'une part la reconnaissance de la religion comme idéologie, c'est-à-dire comme la consécration (pour les dominants) et la consolation (pour les dominés) d'une situation d'injustice ; d'autre part l'analyse de la religion comme un produit historiquement nécessaire de la faculté d'abstraction. Ce texte permet en effet de comprendre

comment l'idéal devient idéologique. Toute idée résulte d'un processus d'abstraction et aucune n'embrasse la richesse de la vie réelle. Tout au plus permet-elle d'exprimer un état de fait momentané. En tant qu'idée religieuse, elle est l'expression d'un état de fait où se manifeste, sous une forme ou sous une autre, l'esclavage humain. Dans l'exemple que prend Bakounine, le fait de la conquête de l'Inde et de la réduction en esclavage d'une partie de sa population précède le triomphe de la religion qui vient traduire en termes théologiques la nouvelle structuration sociale : les conquérants imposent des castes, et dans le même temps, un nouveau clergé est chargé d'expliquer que ces castes correspondent à différentes parties du corps de Brahmâ. Mais dans l'évolution ultérieure de la société indienne, son caractère réactionnaire a vocation à se révéler, parce qu'elle se trouvera en contradiction avec un nouvel état social qui cherche à s'imposer.

2.3.2. *L'histoire des religions*

Pour comprendre la manière dont Bakounine se rapporte à l'histoire des religions elle-même, il convient d'explicitier une distinction qui sous-tend ses textes antithéologiques entre une préhistoire des religions et leur histoire proprement dite. On a vu en effet que pour Bakounine, la religion ne commençait véritablement qu'avec l'affirmation d'un Dieu créateur, extérieur au monde et continuant à agir sur lui. L'évolution qui mène l'humanité des ténèbres animales de la crainte à la position d'un tel dieu constitue la préhistoire des religions. Il est possible de conjecturer ce que dut être cette préhistoire et de supposer que l'humanité est nécessairement passée par les étapes du fétichisme, de la sorcellerie, du culte des astres et du polythéisme avant de parvenir au monothéisme. La préhistoire des religions relève donc davantage d'une anthropologie que d'une histoire. Mais dès lors que les religions se sont constituées comme telles, autour de la figure tutélaire d'un Dieu unique et tout-puissant, commence véritablement leur histoire, qui sera avant tout celle du monothéisme chrétien.

Mais cette distinction diachronique, entre des embryons préhistoriques de religion et des religions historiques, se retrouve au sein de toute religion entre sa composante théologique et son caractère proprement religieux. La préhistoire du Dieu chrétien, que retrace un manuscrit inséré par les éditeurs dans *Dieu et l'Etat*, a ici une valeur paradigmatique :

« L'égoïsme personnel et grossier de Jéhovah, la conquête tout aussi brutale et grossière des Romains et l'idéale spéculation métaphysique des Grecs, matérialisée par le contact de l'Orient, tels furent les trois éléments historiques qui constituèrent la religion spiritualiste des chrétiens. » (VIII, 135 n.)

Le Dieu chrétien est donc la rencontre de trois éléments hétérogènes. Le premier est un élément hérité d'un culte national, puisqu'il s'agit de Jéhovah, le dieu du peuple juif. Pour Bakounine, les dieux nationaux constituent la transition entre le polythéisme païen et le monothéisme véritable, qui ne reconnaît qu'un Dieu universel. Lorsqu'il évoque Jéhovah, dans des textes où affleure un antisémitisme sur lequel il me faudra revenir, Bakounine ne peut

s'empêcher de lier sa cruauté au caractère national du peuple juif¹. Le second élément constitutif du Dieu chrétien est historique : pour qu'une divinité à portée universelle ait pu s'établir, il fallait au préalable que les nations qui composaient le monde ancien fussent regroupées, et « c'est ce que firent très brutalement les Romains, qui, en conquérant la plus grande partie du monde connu des anciens, créèrent en quelque sorte la première ébauche, sans doute tout à fait négative et grossière, de l'humanité. » (VIII, 135 [230]) Vient enfin le troisième élément, proprement théologique : pour qu'un Dieu s'élevât « au-dessus de toutes les différences nationales, tant matérielles que sociales », il fallait qu'il fût « nécessairement un être immatériel et abstrait. » (VIII, 135 [230-231]) C'est la métaphysique grecque, dans sa composante néoplatonicienne, qui est venue doter de la théologie la plus abstraite l'universalisation par l'empire romain de Jéhovah. Mais Bakounine précise aussitôt :

« La théologie ne constitue pas encore la religion, comme les éléments historiques ne suffisent pas pour créer l'histoire. J'appelle éléments historiques les dispositions et les conditions générales d'un développement réel quelconque [...]. Pour féconder les éléments historiques, pour leur faire produire une série de transformations historiques nouvelles, il faut un fait vivant, spontané, sans lequel ils auraient pu rester bien des siècles encore à l'état d'éléments, sans rien produire. Ce fait ne manqua pas au christianisme : ce fut la propagande, le martyre et la mort de Jésus-Christ. » (VIII, 135-136 [232])

L'histoire des religions elle-même n'est pas une histoire religieuse, et la préhistoire du Dieu des chrétiens confirme qu'une religion n'entre dans l'histoire que lorsqu'un fait spontané vient la matérialiser. La métaphore biologique qu'emploie ici Bakounine fait tenir à la sphère matérielle des faits un rôle déterminant. Aucun des trois éléments historiques que repère Bakounine dans la genèse de la religion chrétienne ne suffit à lui seul à l'engendrer. Le développement de la métaphysique grecque vers la plus grande abstraction ne peut donner vie à rien. Comme l'indique Bakounine dans un manuscrit contemporain de la rédaction de *L'Empire knouto-germanique*, « il ne faut pas confondre la théologie avec la religion », car « la religion prend sa source dans la vie animale. Elle est l'expression directe de la dépendance absolue dans laquelle [...] tous les êtres qui existent dans le monde se trouvent vis-à-vis du Grand Tout, de la Nature, de l'infinie Totalité des choses et des êtres réels. » (VIII, 359 [105]) De son côté, Jéhovah est lui aussi une abstraction, née de la vie nationale juive et incapable d'évoluer par elle seule. Il est donc nécessaire de faire intervenir un terme externe à la religion pour que la religion naisse. Quant aux conquêtes de l'empire romain, Bakounine se refuse à les considérer comme des faits spontanés car ils relèvent de la mécanique de l'Etat, et non de la vie du peuple. Mais si l'apparition historique de la figure de Jésus permet seule la naissance de la religion chrétienne, c'est uniquement, on l'a vu, parce que sa propagande attire à lui les deux catégories opprimées par le monde antique, les esclaves et les

1. Voir en particulier la dernière page du manuscrit de FSAT, édition citée, p. 237-238, qui établit clairement une corrélation entre le caractère supposé de la nation juive, « la plus étroite jadis et la plus excessive qu'il y ait eu au monde », et celui du dieu dont elle prétend être l'élue et qui est animé « de la plus sauvage cruauté envers toutes les autres nations. » Voir également le début du fragment I de *La théologie politique de Mazzini* qui attribue aux Juifs l'assassinat de Jésus (I, 137 [23]). Sur l'antisémitisme de Bakounine, voir *infra*, ch. 10.

femmes. Ce qui vient dès lors véritablement féconder les éléments historiques qu'évoque Bakounine, c'est cette première révolte portée par les esclaves et les femmes. A cela, il faut ajouter la conversion des barbares, « pleins de force naturelle, et surtout animés et poussés par une grande capacité de vivre. » (VIII, 138 [236]) C'est en effet la conquête de l'empire romain par les barbares qui va véritablement permettre à la religion chrétienne d'être la source d'une nouvelle civilisation.

Comme Feuerbach, Bakounine ne s'intéresse pas à l'histoire de la religion chrétienne parce que c'est celle qu'il connaît le mieux, mais parce qu'il la considère comme exemplaire. Si c'est avec le monothéisme que « commence proprement la religion, dans la pleine acception de ce mot »¹, c'est dans le catholicisme que la religion se réalise. Bakounine l'indique à plusieurs reprises, « le Christianisme est la religion absolue, [...] l'Eglise Apostolique et Romaine est la seule conséquente, légitime et divine »², le christianisme est la « dernière religion, puisqu'il exprime l'essence même de toute religion »³, il est « la vraie religion », « la religion par excellence parce qu'il expose et manifeste la nature et l'essence même de toute religion. »⁴ Bakounine prétend donc décrire l'essence de la religion à partir de ce qu'il considère comme sa manifestation la plus fidèle, le catholicisme.

Plusieurs éléments confèrent cette place de choix à la religion catholique. Tout d'abord, c'est avec elle que se vérifie le mieux le caractère idéologique de toute religion : non seulement, comme toutes les autres religions, elle sanctifie le brigandage des puissants en lui donnant l'onction divine, mais de surcroît elle sert, comme on l'a vu, de soupape de sécurité pour les opprimés qu'elle berce de consolations factices. Mais ce qui retient surtout l'attention de Bakounine dans la religion catholique, c'est l'idée de Dieu autour de laquelle elle s'est bâtie. Le Dieu catholique est en effet le résultat le plus abouti de « l'appauvrissement, [de] l'anéantissement et [de] l'asservissement de l'humanité » car « Dieu étant tout, l'homme n'est rien, Dieu étant la vérité, la justice et la vie éternelle, l'homme est le mensonge, l'iniquité et la mort. »⁵

Parvenue à ce sommet, la religion ne peut que déchoir, et Bakounine lit l'histoire des religions depuis l'apparition de la religion catholique, ou bien comme de vaines tentatives pour combattre son déclin, ou bien comme des manifestations inconscientes de la lutte des hommes pour leur émancipation. En cela, le théoricien russe épouse la lecture proposée par Feuerbach, qui soutenait pour sa part que « le cours du développement de la religion [...] consiste plus précisément en ceci : l'homme retire de plus en plus à Dieu, et s'attribue toujours plus à lui-même. »⁶ Le cas du protestantisme constitue le paradigme de cette manière dont la liberté se fraie un chemin à travers

1. FSAT, édition citée, p. 152.

2. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, Fragment A, p. 8.

3. *Essence de la religion*, p. 4.

4. FSAT, édition citée, respectivement p. 153 et p. 99.

5. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, Fragment A, p. 8. Ces formules réapparaissent, plus ou moins modifiées, dans tous les textes antithéologiques de Bakounine.

6. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, édition citée, p. 149.

la religion. D'un côté, le protestantisme pousse à son extrême l'humiliation de l'homme devant Dieu, puisque l'individu ne peut être tiré de son indignité naturelle que par la grâce ; de l'autre, en plaçant l'individu seul face à Dieu, il contribue malgré lui à le libérer du joug de l'Eglise et, à travers un début de liberté de conscience, ouvre la porte à toutes les autres libertés¹.

Quant aux tentatives qui ne sont que les symptômes d'un affaiblissement de la religion, deux apparaissent dans les écrits de Bakounine. La première est la métaphysique : celle-ci tente en effet de fournir une base rationnelle aux dogmes de la théologie, mais elle en représente par là même le suicide. Pour Bakounine, c'est Hegel qui incarne ce suicide de la métaphysique, et à travers ce suicide celui de la religion². Le fait que la métaphysique ne conserve de la religion que la seule théologie, tout en essayant de la fonder rationnellement, est le signe manifeste d'un déclin du sentiment religieux. La seconde tentative qui manifeste cet affaiblissement est celle de Mazzini. Elle apparaît comme l'exact inverse de la précédente : autant la première tentait de fonder la théologie sur la logique, autant les « idéalistes contemporains » font fi de toute logique, « ce qui les distingue des métaphysiciens panthéistes et déistes. » Si ces derniers sont des idéalistes théoriques, Mazzini est un idéaliste pratique, « puisant ses inspirations beaucoup moins dans le développement sévère d'une pensée, que dans les expériences, je dirais presque dans les émotions, tant historiques et collectives qu'individuelles, de la vie. » Mais de la vie, cette nouvelle religion n'a que l'apparence, « car la vie elle-même devient stérile, lorsqu'elle est paralysée par une contradiction logique. » (VIII, 100-101 [171-172]) Cette contradiction qui fait de la théologie politique de Mazzini un enfant mort-né consiste à vouloir tenir ensemble Dieu et l'humanité³. Bakounine considère en effet la théologie mazzinienne comme la dernière tentative théologique possible, parce qu'elle cherche à mettre en accord l'idée de Dieu avec la lutte de l'humanité pour sa propre émancipation, sans apercevoir que cette lutte a précisément pour résultat la négation de toute intervention divine dans les affaires humaines. Le seul moyen pour Dieu de servir la liberté humaine est de cesser d'exister. C'est à cette occasion que Bakounine, retournant la phrase de Voltaire, s'écrie : « *si Dieu existait réellement, il faudrait le faire disparaître.* »⁴ (VIII, 101 [173]) En revanche Mazzini, en cherchant à tout prix à concilier Dieu et la liberté ne peut aboutir qu'à la restauration du « vieux despotisme divin. » (I, 40 [41])

3. La lutte contre l'idée de Dieu

Dès lors qu'il considère la religion chrétienne comme la religion absolue, celle qui par excellence exprime l'essence de toute religion, il est naturel que Bakounine choisisse le Dieu chrétien pour objet de l'attaque frontale qu'il met en œuvre parallèlement à ses tentatives pour

1. Cette analyse du protestantisme est délivrée au Suédois Sohlman : SISEH, p. 196-198.

2. *La science et le peuple* (été 1868), p. 4.

3. Voir VIII, 107 [183] à propos des « idéalistes modernes » : « leur religion est comme un dernier essai de divinisation de tout ce qui constitue l'humanité dans les hommes. »

4. Léo Ferré a repris et transformé cette exclamation du « camarade vitamine » dans sa chanson *Le Chien*.

expliquer l'origine humaine de toute religion. Cette attaque frontale se déploie dans deux directions, résumées par cette déclaration de l'*Appendice à L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale* :

« Il n'est point de Dieu, et son existence est absolument impossible, parce qu'elle est incompatible, au point de vue moral, avec l'immanence, ou, pour parler plus clairement encore, avec l'existence même de la justice, et, au point de vue matériel, avec l'immanence ou l'existence de lois naturelles ou d'un ordre quelconque dans le monde, incompatible avec l'existence même de ce monde. » (VIII, 250 [196] – passage souligné par l'auteur)

C'est cette double incompatibilité de l'idée de Dieu, avec l'existence d'une morale humaine d'une part, avec l'existence d'un monde doté de lois qui lui sont immanentes d'autre part, qu'il s'agit à présent d'élucider. On se rappelle que ce qui était contesté dans l'existence de toute religion, c'était le mouvement de dépossession qui la sous-tendait, mouvement par lequel l'homme renonçait à se reconnaître comme la source de la vérité et de la justice. La destruction de l'idée de Dieu se réclamera donc nécessairement d'une double dimension morale et scientifique. Pour reprendre une formule de Proudhon, la réfutation morale de l'existence de Dieu consistera à prouver que « Dieu, c'est le mal. » Quant à la réfutation scientifique, elle résidera dans une double réduction de l'idée de Dieu au néant et à l'absurde.

3.1. « Dieu, c'est le mal »

L'idée de Dieu est une idée misanthrope. Dès lors qu'on a suivi la démarche généalogique mobilisée par Bakounine et calquée sur celle de Feuerbach pour déterrer les racines anthropologiques de la religion, une telle affirmation perd de son exotisme. La théorie de la religion que Bakounine hérite de Feuerbach consiste en effet à montrer que toute religion est basée sur « le mépris systématique de l'humanité », et même de l'intégralité du monde naturel. Ce mépris est rigoureusement proportionnel à l'adoration que l'on voue à Dieu, puisque ce dernier s'enrichit des dépouilles de l'humanité. Par conséquent, affirmer l'existence de Dieu, « c'est proclamer la déchéance du monde et l'esclavage permanent de l'humanité. »¹ Si la philosophie de Bakounine est un antithéologisme, c'est parce qu'elle consiste à prendre le contre-pied de ces affirmations, à proclamer que l'humanité peut être source du vrai et du juste, et ainsi à rendre à l'homme et à la nature ce dont ils ont été dépouillés.

Ce caractère misanthrope de l'idée de Dieu justifie selon Bakounine qu'on se méfie au plus au point du gouvernement des hommes de foi, car ces derniers sont prêts à sacrifier les hommes à leur idéal surnaturel : « plus ces croyants et ces poètes du ciel sont sincères et plus ils deviennent dangereux », car l'abstraction à laquelle ils sont dévoués « est un poison corrosif qui détruit et décompose la vie, qui la fausse et qui la tue. » (VIII, 129 [224]) Au cours de la polémique avec Mazzini, Bakounine se risque à une classification des croyants en fonction du rapports qu'ils entretiennent avec l'objet de leur croyance. Il distingue d'abord les croyants hypocrites des

1. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, Fragment E, respectivement p. 2 et p. 6.

croyants sincères et souligne que les premiers ne pourraient exister sans les seconds : « l'ardente sincérité des uns a toujours servi de passeport à l'hypocrisie criminelle des autres. » (I, 34 [31]) Parmi les croyants sincères, on peut distinguer trois catégories. Celle des croyants machiniques, qui croient ce qu'on leur a dit de croire, est la moins intéressante, quoiqu'elle « constitue l'immense majorité des croyants. » (I, 35 [31]) Restent ceux que Bakounine qualifie de croyants violents et de croyants amoureux. Cette distinction recouvre celle de l'esprit et du cœur. Hommes de l'esprit, les croyants fanatiques et violents sont prêts à sacrifier l'humanité à leur abstraction théologique. Hommes du cœur, les croyants amoureux se fient davantage au sentiment qu'à la logique et malgré la faible consistance de leur théologie, ils ont un rôle primordial dans la constitution des religions, car la conquête des cœurs passe par eux. Leur rôle est « de servir précisément de passeports, et presque toujours aussi d'instruments et d'appâts, aux croyants hypocrites et violents. » (I, 35 [33]) La véritable distinction ne passe donc pas entre les sincères et les hypocrites, il s'agit avant tout d'une délimitation politique entre les hypocrites et les fanatiques d'une part, « les cœurs débordant d'amour » et le troupeau des croyants d'autre part – les premiers servant simplement d'instruments pour « tondre et manger » les seconds, selon une métaphore qui est chère à Bakounine.

On tient là une version politique de l'analyse proposée par Bakounine de l'histoire des religions. La fondation de toute religion suppose en effet la rencontre d'éléments historiques, en grande partie théologiques, et d'un élément vital. Les fondateurs de religion sont nécessairement des hommes en qui se rencontrent le fanatisme de l'abstraction et une grande capacité d'amour, à condition que cette dernière soit subordonnée. Mazzini est de cette catégorie :

« Mazzini aime bien certainement l'Italie ; mais il l'aime comme Abraham aimait son fils Isaac, prêt à le sacrifier, s'il le faut, sur l'autel de son Dieu qui, aussi bien que le Dieu des Chrétiens et des Juifs, dont il n'est que la continuation un peu illogique, mesure l'amour de ses fidèles à la grandeur de leurs sacrifices. » (I, 39, [39])

Le sacrifice est l'aboutissement concret de ce mépris systématique de l'humanité qui constitue la base de toute religion, et particulièrement de la religion chrétienne. Lorsqu'il s'agit de s'en prendre à l'idée de Dieu, c'est au point d'aboutissement supposé de l'inversion anthropomorphique que s'intéresse Bakounine. En tant que combat contre l'idée de Dieu, l'antithéologisme consiste à montrer que la justice divine n'est rien d'autre que le négatif de la justice humaine :

« L'action de la religion ne consiste pas seulement en ceci qu'elle prend à la terre les richesses et les puissances naturelles et à l'homme ses facultés et ses vertus, à mesure qu'il les découvre dans son développement historique, pour les transformer dans le ciel en autant d'attributs ou d'êtres divins. En effectuant cette transformation, elle change radicalement la nature de ces puissances et de ces qualités, elle les fausse, les corrompt, leur donnant une direction diamétralement opposée à leur direction primitive. »¹

1. FSAT, édition citée, p. 166-167.

Bakounine fait suivre cette déclaration d'une série d'exemples. Ainsi le respect du ciel devient mépris de la terre, l'amour de Dieu devient haine entre les hommes, mais c'est surtout le destin de la justice qui retient son attention :

« La justice elle-même, cette mère future de l'égalité, une fois transportée par la fantaisie religieuse dans les célestes régions et transformée en justice divine, retombe aussitôt sur la terre sous la forme théologique de la grâce, et embrassant toujours et partout le parti des plus forts, ne sème plus parmi les hommes que violences, privilèges, monopoles et toutes les monstrueuses inégalités consacrées par le droit historique. »¹

Lorsque j'examinerai la mesure exacte de la dette de Bakounine envers Proudhon, j'aurai l'occasion de revenir sur le statut de la justice chez les deux auteurs. L'essentiel est ici la confirmation des motifs politiques et moraux de l'antithéologisme bakouninien. Ce qui intervient dans la projection anthropomorphique décrite par Feuerbach, c'est un processus d'autorisation par lequel l'homme renonce à être l'auteur de ses actes, pour n'en être que l'acteur. Ce processus d'autorisation permet à certains hommes de consacrer leur domination temporaire en se prétendant autorisés par Dieu à gouverner leurs prochains. Il ne faut donc pas se méprendre sur le versant moral de l'antithéologisme de Bakounine : il s'agit pour lui de prendre le contre-pied non de toutes les prescriptions religieuses, mais du principe sur lequel elles sont fondées, dans la mesure où ce principe consiste en effet à nier la capacité de l'humanité à être l'auteur de son propre progrès. De ce principe, qui dépossède l'homme de toute capacité, Dieu est l'incarnation idéale et c'est pourquoi Bakounine estime que l'idée même de morale humaine constitue une négation absolue de l'idée de Dieu.

C'est sur cette base que Bakounine peut se faire l'écho, sans les citer, de formules bruyantes de Proudhon, dont la plus célèbre est celle-ci :

« L'homme [...] est ainsi constitué dans sa raison et dans sa conscience que, s'il se prend au sérieux, il est forcé de renoncer à la foi, de la rejeter comme mauvaise et nuisible et de déclarer que pour lui, Dieu, c'est le mal. »²

L'homme est doté d'une raison et d'une conscience. La première permet l'accès au vrai, la seconde l'accès au juste. Prendre l'homme au sérieux, c'est prendre au sérieux l'idée qu'il est capable de parvenir au vrai avec les forces de sa propre raison et au juste par la lumière de sa conscience. Et ce n'est que parce que cette indépendance dans la recherche du vrai et du juste est considérée comme le bien que Dieu peut être dénoncé comme le mal. Bakounine ne prétend pas autre chose lorsqu'il souligne que toute théologie postule la mauvaise nature de l'homme et le caractère néfaste de sa liberté³.

La multiplication des éloges de Satan sous la plume de Bakounine, bien qu'elle s'inspire de Proudhon, prend dès lors toute sa signification. L'une des ébauches les plus réjouissantes de

1. *Ibid.*, p. 167-168.

2. P.-J. Proudhon, *Jésus et les origines du christianisme*, in *Ecrits sur la religion*, Paris, Marcel Rivière, 1959, p. 526.

3. FSAT, édition citée, p. 193 : pour la théologie, « la liberté humaine ne produit pas le *bien*, mais le *mal*, l'homme est mauvais de sa nature. »

L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale loue ainsi en Satan « le génie émancipateur de l'humanité », ou encore « la seule figure vraiment sympathique et intelligente de la Bible » (VIII, 473 [149]) parce qu'il a invité les hommes à se mettre debout et à manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal¹. Le sens de la fable est transparent : l'autonomie morale est défendue à l'humanité, celle-ci devra régler son existence sur les prescriptions divines, transmises par les prêtres et il faut interpréter l'exclusion de Satan dans la Bible comme l'expression fantastique de l'exclusion réciproque entre Dieu et la liberté.

C'est autour de ce dernier thème que Bakounine construit ce que je qualifierais de preuve morale de l'inexistence de Dieu en montrant que l'exigence même de l'émancipation de l'humanité conduit à la négation de la divinité :

« A moins [...] de vouloir l'esclavage et l'avilissement des hommes [...], nous ne pouvons, nous ne devons faire la moindre concession ni au Dieu de la théologie ni à celui de la métaphysique. Car dans cet alphabet mystique, qui commence par dire A devra fatalement finir par dire Z, et qui veut adorer Dieu doit, sans se faire de puérides illusions, renoncer bravement à sa liberté et à son humanité :

Si Dieu est, l'homme est esclave ; or l'homme peut, doit être libre, donc Dieu n'existe pas.

Je défie qui que ce soit de sortir de ce cercle ; et maintenant qu'on choisisse. » (VIII, 99 [169])

Si on le compare aux textes précédents qui contiennent déjà cette formule², l'intérêt de ce texte de 1871 tient à sa coloration morale nettement plus affirmée. Tout d'abord, Bakounine s'y focalise sur la question de la liberté, ce qui implique que la question de l'accès à la vérité soit désormais inscrite dans celle plus générale de l'émancipation. Ensuite, ce qui vient contredire l'idée de Dieu, ce n'est pas seulement la possibilité pour l'humanité de s'émanciper par elle-même, c'est l'émancipation en tant qu'exigence. C'est pour cette raison qu'on est ici fondé à parler d'une preuve morale. Pour retourner une formule kantienne, on dira donc que l'inexistence de Dieu constitue un postulat de la raison pratique : quiconque prétend agir moralement, c'est-à-dire œuvrer pour sa propre émancipation et celle de l'humanité, doit avoir conscience du choix qui se présente à lui. Toute émancipation véritable consistera en une négation active de l'existence de Dieu, en tant que celui-ci se présente comme l'hypostase et la personnification du principe d'autorité. Il est important de retenir qu'avant même les arguments que pourront venir apporter les sciences de la nature, l'athéisme, pour Bakounine, est une attitude pratique qui résulte d'un choix. Mais ce choix s'inscrit lui-même dans une alternative qui rappelle fortement celles que Bakounine construit sur le terrain politique : le choix de l'athéisme recoupe ainsi celui de la révolution, et ce n'est pas un hasard si Bakounine s'avoue d'accord avec Mazzini lorsque celui-ci repère dans la Commune de Paris et l'Internationale une inspiration satanique.

1. Bakounine estime en outre que Satan s'est comporté « en révolutionnaire expérimenté », s'adressant à la femme pour conquérir le cœur de l'homme.

2. Voir les *Fragments sur la franc-maçonnerie* de l'été 1865 (Fragments A et E), où elle est dirigée contre les francs-maçons qui voudraient concilier l'existence de Dieu avec celle de la liberté humaine. Voir aussi FSAT, édition citée, p. 101, dont ces pages de *L'Empire* sont une reprise presque littérale.

L'attaque frontale que mène Bakounine contre l'idée de Dieu sur le terrain de la morale n'est donc possible que parce qu'est reconnue au préalable l'antinomie qui règne entre Dieu et toute morale humaine prise au sérieux. Cette morale, Bakounine la qualifie de morale immanente, en ce que ce sont les hommes eux-mêmes qui sont les auteurs des normes de leur comportement, mais il ne s'agit pas pour autant d'une morale de l'immanence, d'une éthique qui résorberait toute norme dans une simple description des comportements.

3.2. La science rationnelle contre Dieu

C'est cette même revendication d'immanence qui gouverne l'usage que Bakounine fait de la science pour démontrer l'inanité de l'idée de Dieu. Les premiers écrits antithéologiques se refusent cependant à aborder de front, comme une question scientifique ou philosophique, la question de l'existence de Dieu. Dans ces textes, Bakounine avoue en effet sa réticence à « entrer dans la question philosophique de l'Absolu et de Dieu »¹, et dans les *Fragments sur la franc-maçonnerie*, il considère même qu'il s'agit d'une « question transcendante et absolument insoluble pour l'homme. »² Il y a là un indice sérieux du primat des considérations morales sur les intérêts scientifiques lorsqu'il est question chez Bakounine de nier l'existence de Dieu. La négation scientifique de l'existence de Dieu importe moins que ses répercussions morales.

Pourtant, ces précautions liminaires ont déjà disparu du *Catéchisme révolutionnaire* de 1866, qui commence tout de go par la « négation de l'existence d'un Dieu réel, extramondial, personnel. »³ Quant au texte qui contient le règlement de la société secrète dont ce catéchisme est le programme, il réclame comme première condition que les adhérents soient athées. Surtout, à partir de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Bakounine ne se prive pas d'excursus de plus en plus fournis sur la question de l'existence de Dieu, envisagée comme un objet pour la « science rationnelle. » Cette dernière constitue en effet l'un des deux moyens, aux côtés du socialisme, pour délivrer les masses de la superstition religieuse⁴. Il faut ici distinguer cependant les différentes sciences, qui ont chacune leur objet d'étude, et la science rationnelle proprement dite, dont *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* nous apprend qu'elle n'est pas le résultat d'une simple addition des savoirs régionaux :

« [La] science rationnelle [...] se distingue des sciences purement expérimentales et critiques, d'abord en ce qu'elle ne restreint pas ses investigations à tel ou tel objet déterminé, mais s'efforce d'embrasser l'univers tout entier, en tant que connu, car elle n'a rien à faire avec l'inconnu ; et ensuite en ce qu'elle ne se sert pas, comme les sciences ci-dessus mentionnées, exclusivement et seulement de la méthode analytique, mais se permet aussi de recourir à la synthèse, procédant assez souvent par déduction, tout en ayant soin de ne jamais prêter à ces synthèses qu'une valeur

1. *Catéchisme révolutionnaire* (1864), p. 1.

2. Fragment B, p. 1.

3. *Catéchisme révolutionnaire* (1866), p. 1.

4. FSAT, édition citée, p. 105.

hypothétique, jusqu'à ce qu'elles n'aient été entièrement confirmées par la plus sévère analyse expérimentale ou critique. »¹

On verra au cours du chapitre suivant que Bakounine conçoit cette unité de la science comme l'image fidèle d'une unité de l'univers et qu'il en conçoit le projet notamment à partir de sa lecture d'Auguste Comte. Il faut d'abord relever l'attention prêtée aux outils de la science, et non seulement à ses résultats. C'est bien d'abord la science comme activité qui doit nier Dieu, car l'utilisation de l'arsenal hypothético-déductif implique que soient « expulsés de la science tout ce qui est surnaturel, tout ce qui n'est pas rationnel : la notion de Dieu et toutes les autres notions qui en découlent. »² En effet, les hypothèses mobilisées par la science rationnelle ne sont pas celles de la métaphysique : ces dernières sont « des conséquences logiques d'un système absolu » qui tendent à s'imposer à la nature, alors que les hypothèses scientifiques ne sont rien d'autre que « l'expression générale d'une quantité de faits démontrés par l'expérience. »³

Il est tout à fait possible que cette discussion sur le statut de la science rationnelle soit en fait sous-tendue par la guerre larvée que Bakounine mène contre l'influence mazzinienne en Italie. En effet, il la reprend et l'approfondit dans des termes extrêmement voisins quelques années plus tard lorsqu'il polémique contre le patriote italien. Tout un fragment de *La théologie politique de Mazzini* combat ainsi l'opinion mazzinienne selon laquelle l'intuition, l'hypothèse et la synthèse, en ce qu'elles réclament la concentration des facultés intellectuelles de l'homme en un seul point, échapperaient intégralement à l'expérience. Pour réfuter cet argument idéaliste, Bakounine commence, comme souvent, par repérer qu'une telle concentration des facultés peut déjà être observée au sein du règne animal, par exemple lorsque les bêtes anticipent un danger. Dans un second temps, il distingue les facultés, dont il reconnaît l'innéité, de leur développement, qui est entièrement dépendant de l'expérience. Bakounine en veut pour preuve que les plus grands génies ont forgé leurs hypothèses alors qu'ils étaient parvenus à un âge mûr, ce qui implique que leur faculté intuitive était parvenue à sa maturité. Forger des hypothèses implique une capacité de projection dans l'inconnu que seule l'expérience peut donner. Et Bakounine précise qu'une fois l'hypothèse validée par l'analyse et la vérification expérimentale, elle donne naissance à une nouvelle synthèse, qui consiste à l'intégrer au système des lois de la nature, c'est-à-dire précisément à la science rationnelle (I, 121-124).

La science rationnelle importe donc tout autant par sa démarche que par ses résultats. Il convient cependant de lui assigner la place qui lui revient dans la destruction des superstitions religieuses. Compter exclusivement sur ce que nous apprend la science rationnelle à propos de l'existence de Dieu, ce serait, on l'a vu, manquer la question spécifique de la formation des

1. FSAT, édition citée, p. 105. Même affirmation dans l'article de l'été 1868 sur *La science et le peuple* (p. 2) : la science rationnelle « fonde ses raisonnements sur l'expérience, [...] utilise à titre égal la méthode déductive et la méthode inductive, et [...] vérifie sans cesse ses hypothèses au moyen d'une observation et d'une analyse des faits les plus rigoureuses. » Voir aussi I, 327-328.

2. *La science et le peuple*, p. 2.

3. FSAT, édition citée, p. 105.

croyances religieuses. Mais la réponse à cette dernière question demeure elle-même insuffisante. En somme, la seule science rationnelle ne suffit pas pour délivrer les masses de la superstition. Prétendre le contraire serait en même temps considérer qu'il serait possible de faire l'économie de la révolution et de s'en tenir à l'éducation des masses. Une telle perspective est explicitement rejetée par Bakounine lors du deuxième Congrès de la Ligue de la Paix et de la Liberté en septembre 1868 :

« Les partisans de la révolution pacifique par la seule instruction, toutes ces sociétés de libres-penseurs qui s'efforcent aujourd'hui de détruire la puissance de la superstition religieuse par la seule propagande des congrès, des associations, des journaux et des livres, se trompent beaucoup s'ils espèrent par ces seuls moyens parvenir à leur but. La religion n'est pas seulement une aberration du cerveau, c'est encore et surtout une protestation passionnée et permanente de la plénitude de l'être humain, de la richesse infinie du cœur humain, contre l'étroitesse et la misère de la vie réelle. »¹

Les motifs de ce primat accordé à la révolution sur l'instruction sont multiples. On peut d'abord y voir la reconduction d'une décision politique forte qui remonte au début des années 1840 et qui consiste à choisir la « voie française » au détriment de la « voie allemande ». La possibilité que l'instruction vaille comme succédané de révolution était en effet défendue, d'une manière plus ou moins affirmée, par la plupart des philosophes allemands qui s'inscrivaient par ailleurs dans l'héritage de la révolution française². En affirmant qu'on ne saurait faire l'économie d'une révolution, et que l'ensemble de l'Europe devait se mettre à l'école de la France en la matière, Bakounine prenait position fermement dans les débats qui agitaient la gauche hégélienne. Mais cette décision politique était sous-tendue par un parti pris philosophique qui est lui aussi reconduit ici : refuser de faire de la seule propagande intellectuelle un succédané de révolution sociale, c'est aussi défendre l'autonomie de la pratique contre la théorie, ou encore de la vie contre la science, pour reprendre les formules qui sont celles de Bakounine à partir du milieu des années 1860. Enfin, en affirmant l'insuffisance d'une démarche simplement éducative pour que le peuple se défasse de ses croyances irrationnelles, Bakounine prend position contre Mazzini, qui entendait faire tenir le premier rôle à l'éducation dans la république qu'il appelait de ses vœux. Dans *L'Internationale et Mazzini*, Bakounine dénonce dans ce projet une nouvelle manière d'assujettir le peuple. Pour lui, Mazzini se livre sur la société à une opération qui ressemble formellement à la projection anthropomorphique qui a cours dans l'aliénation religieuse : de même que les hommes se dépouillent de leurs qualités pour les attribuer à Dieu, Mazzini commence par nier l'existence de toute morale immanente à la société pour pouvoir ensuite la

1. 3^{ème} Discours au 2^{ème} Congrès de la Paix et de la Liberté, p. 3. Voir aussi *La science et le peuple*, p. 13 : « La foi religieuse du peuple plonge ses racines non seulement dans son ignorance, mais aussi essentiellement dans le manque de plénitude et dans l'étroitesse artificielle de sa vie dévorée par les propriétaires et opprimée par l'Etat ; elle est en quelque sorte la protestation de chaque cœur populaire vivant, avide de vivre, contre l'abjecte réalité. C'est en vain qu'on pourrait attendre que le peuple soit libéré de la folie ou de l'ivresse de la religion, tant que sa condition n'aura pas changé de façon radicale. Vous n'obtiendrez jamais que l'unique voie de la propagande intellectuelle lui rende sa lucidité. Seule la RÉVOLUTION SOCIALE le libérera de toute religion. » (les modifications typographiques sont le fait de l'auteur).

2. Voir à ce propos mon ch. 2 et Eustache Kouvélakis, *Philosophie et révolution, de Kant à Marx*, ouvrage cité.

moraliser de l'extérieur, et établir ainsi la domination des instituteurs mazziniens sur la nation¹. Mais on mesure aussi la différence entre ces deux processus : l'un est spontané, il marque une étape dans le développement de l'humanité, qui s'y aliène elle-même ; l'autre est en revanche une tentative pour restaurer cette aliénation de l'extérieur, tentative qui est typiquement réactionnaire en ce qu'elle entend faire régresser l'humanité à une étape antérieure de son développement.

Pour que la propagande antireligieuse soit possible, il ne suffit pas cependant de lui assigner la place qui lui revient, subordonnée à celle de la propagande en faveur de la révolution sociale. Il faut encore que soit levée l'objection qu'avançaient les textes des années 1864-65 contre toute spéculation théorique sur l'existence de Dieu. Un passage de la dernière partie de l'*Appendice* de *L'Empire knouto-germanique*, la seule qui soit originale par rapport au manuscrit de l'hiver 1867-68, est consacrée à cette tâche. La question de la possibilité de l'existence de Dieu, comme objet de la science rationnelle, y intervient dans le cadre d'une discussion sur la préface écrite par Emile Littré pour la deuxième édition du *Cours de philosophie positive*. Dans ce texte, et cela conformément aux restrictions posées par Comte lui-même, Littré traçait une délimitation entre ce qui est accessible à la science positive et ce qui lui demeure inaccessible, soit de fait (ce qui est matériellement trop éloigné), soit de droit (ce dont l'esprit humain ne peut avoir de connaissance). Il ajoutait que ce qui est inaccessible à la science positive n'est pas pour autant inexistant.

En examinant cette mise en garde contre toute spéculation sur l'existence de Dieu qui voudrait se présenter comme science, Bakounine commence par remarquer que la thèse de l'inaccessibilité du divin à la connaissance est partagée par les théologiens, raison pour laquelle selon eux la question de l'existence de Dieu doit faire l'objet d'une révélation. En somme, sous prétexte d'agnosticisme et d'hostilité à la métaphysique, le positivisme réserve une place à la révélation, alors même que « l'athéisme est dans tout son système », ce qui « ouvre la porte au mysticisme. »² (VIII, 247 [192]) Rappelant que « le positivisme n'est pas seulement une théorie professée librement », mais aussi « une secte à la fois politique et sacerdotale » (VIII, 249 [194]), qui prévoit d'attribuer du pouvoir aux savants, Bakounine voit dans la réserve positiviste sur la question de l'existence de Dieu une forme de prudence voltairienne, consistant à refuser de dire publiquement ce dont on est par ailleurs intimement convaincu. Si les positivistes ne se déclarent pas athées, ce serait en raison de « leur instinct à la fois politique et conservateur », car ils ont compris que « le matérialisme et l'athéisme [sont] de puissants instruments de destruction révolutionnaire, très dangereux pour l'ordre des choses actuel. » (VIII, 247-248 [192]) La théologie ramène donc toujours à la politique.

1. Ebauchée par *L'Empire knouto-germanique* (VIII, 109-110 [186-191] n.), cette discussion est reprise plus largement dans *La théologie politique de Mazzini* (I, 47-50 [56-61]).

2. Bakounine reproche aux disciples de Comte d'avoir voulu attribuer sa dernière philosophie à une « aberration fâcheuse », alors qu'elle contient la vérité du positivisme et de ses réticences à se déclarer athée.

Sur le fond de l'argument avancé par Littré à la suite de Comte, la réponse de Bakounine est la suivante : la question de l'existence de Dieu met face à face deux hypothèses contraires. Entre ces deux hypothèses, il s'agit de trancher, non pas en fonction de leur probabilité, mais sur la possibilité de leur vérification. Or sur ce point, le déséquilibre est évident : l'hypothèse de l'existence de Dieu est de « celles dont la vérification est à tout jamais impossible », car la science « ne peut reconnaître que la réalité des choses dont l'existence nous est manifestée par nos sens, par conséquent des choses déterminées et finies » (VIII, 252 [198]). Pour autant, tout ce qui n'est pas vérifiable par les sens n'est pas inexistant et il est des hypothèses que notre esprit nous contraint de former, bien qu'elles ne soient pas vérifiables. Ainsi, l'extension à l'infini de l'univers, l'universalité des lois de la nature, l'existence dans l'univers d'autres êtres organisés sont trois hypothèses qui se présentent nécessairement à l'esprit, qui sont invérifiables, et dont pourtant les objets ne sont pas privés de réalité. En somme, Bakounine utilise à son profit l'argumentation développée par Littré et lui ajoute un critère restrictif qu'il tire de la démarche scientifique elle-même : la science ne peut admettre l'existence de l'absolu, pas plus qu'elle ne peut admettre l'idée qu'il existerait une essence intime des choses qui lui échapperait nécessairement. Pour Bakounine, la science ne mène pas seulement à des conclusions athées, elle est elle-même athée.

Une telle affirmation n'est possible qu'à condition de ne pas accorder au positivisme la manière dont il répartit les rôles entre la théologie et la métaphysique. Les considérations philosophiques développées par Bakounine relèveraient en effet typiquement pour Comte d'un esprit métaphysique. Pour le fondateur du positivisme, la métaphysique décompose de l'intérieur la théologie et mène à l'anarchie spirituelle. Pour Bakounine, la métaphysique n'est rien d'autre que la traduction philosophique de la théologie, son ultime résurgence avant liquidation, et s'il reconnaît le caractère philosophique des considérations qu'il développe, il estime pouvoir légitimement les tirer des acquis de la science contemporaine.

Dès lors que la question de la scientificité de la spéculation sur l'inexistence de Dieu a été tranchée, on aperçoit que le fond de la question elle-même est en grande partie résolue. On se rappelle que l'élucidation des religions à partir de la *libido sciendi* et de la capacité d'abstraction aboutit à cette conclusion que Dieu est simplement « la négation de toutes les choses réellement existantes ; d'où il suit que ce prétendu Être absolu ne signifie autre chose que [...] le Néant. » (I, 141 [32]) En marchant sur les pas de Feuerbach¹, Bakounine en arrive à cette conclusion que l'idée de Dieu est une idée vide, qui ne contient en soi rien d'autre que ce dont l'humanité a dû se dépouiller, puisque « l'homme dans le rapport à Dieu, se rapporte à sa propre essence »², ou dépouiller la nature. Encore convient-il de montrer que tout ce que l'on attribue à Dieu

1. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, édition citée, p. 192 : « la religion du moins la chrétienne est une abstraction du monde ; l'intériorité appartient à son essence. L'homme religieux [...] ne s'isole du monde que parce que Dieu est un être isolé du monde, en dehors et au-dessus du monde, parce que, exprimé strictement et dans un langage philosophique abstrait – il est le non-être du monde. » (souligné par l'auteur)

2. *Ibid.*, p. 143 (souligné par l'auteur).

appartient bien à l'humanité et à la nature. S'agissant de l'humanité, on l'a vu, la réappropriation de sa propre essence par l'humanité relève avant tout de l'impératif pratique : l'homme doit conquérir sa liberté. S'agissant de la nature, c'est bien la science rationnelle qui doit dégonfler le « fantôme divin ».

* Sur ce terrain, l'essentiel de l'argumentation de Bakounine consiste à exclure toute possibilité de création et d'action sur la nature depuis l'extérieur. Contre l'idée de création, le révolutionnaire russe mobilise des arguments traditionnels. Ainsi, dans l'un des fragments de *La théologie politique de Mazzini*, il oppose à l'idée d'un Dieu créateur, défendue par Mazzini la difficulté suivante :

« Si Dieu est créateur aujourd'hui, il l'a été toujours. Donc il a créé le monde de toute éternité, donc le monde est éternel. Donc il n'a pas été créé. Donc Dieu n'est pas un Dieu créateur.

Je défie Mazzini de sortir de ce dilemme. » (I, 159 [57])

Cet argument consiste pour l'essentiel à retourner contre lui-même un dogmatisme de l'idée de Dieu. L'idée selon laquelle Dieu aurait pu se mettre à créer le monde, alors qu'il avait passé une éternité auparavant à ne rien faire, contredit l'immuabilité divine car seul ce qui est fini est soumis au changement, à une altération de la volonté. En cela, Bakounine ne fait que reprendre un argument auquel Augustin, dans le livre XI des *Confessions*, avait déjà tenté de répondre et qui engage les paradoxes sur le temps.

Le second argument contre l'idée de création divine n'est guère plus original et consiste à opposer à la perfection du créateur l'imperfection de sa créature. A Mazzini qui prétend que Dieu a créé l'homme imparfait afin qu'il puisse progresser indéfiniment, Bakounine répond qu'aussi loin que l'homme puisse progresser, ses avancées ne seront rien pour Dieu, puisque aucune quantité, quelque grande qu'elle soit, ne peut se mesurer à l'infini. L'idée même de progrès est rendue impossible, dès lors que l'on postule l'existence d'une perfection absolue : il n'y a de progrès que relatif car « il est dans la nature logique de cette idée abstraite de l'infini ou de la perfection absolue de réduire à néant tout ce qui est relatif et fini. » (VIII, 470 [144] n.)

C'est l'usage d'arguments de ce type qui a pu faire écrire à un commentateur de cette partie de l'œuvre de Bakounine qu'elle ne proposait qu'un « médiocre programme d'*Aufklärung*. »¹ Si sommaire que soit l'attaque par Bakounine des dogmes chrétiens, cette affirmation est cependant discutable. On ne peut en effet identifier l'argumentation développée par le révolutionnaire russe, y compris contre l'idée de création, à celle proposée par les Lumières. Bakounine ne se contente pas en effet de réduire à l'absurde le dogme de la création, il entend également montrer comment celui-ci découle d'une illusion nécessaire, fruit elle-même d'une double tendance, propre à l'humanité : sa faculté d'abstraction et son désir de connaissance. Placée à son origine dans une situation de dépendance envers la nature extérieure, l'humanité commence par attribuer à certains des corps qui l'entourent une puissance spontanée. L'idée de création apparaît lorsque l'homme reconnaît certains faits comme causes premières de certains autres, elle est donc un dévoilement

1. Basile Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, t. 1, édition citée, p. 286.

originel de l'idée de causalité. Au lieu de reconnaître que « dans la nature [...] il n'y a qu'une somme indéfinie de transformations incessantes », l'homme génère l'idée abstraite de causalité. Par ailleurs, en découvrant progressivement qu'il est doté d'une pensée et d'une volonté, l'homme finit par se considérer lui-même comme le créateur d'un certain nombre de faits. De sorte « qu'en présence de phénomènes naturels infiniment plus puissants que ceux qu'il est en état de produire, il les attribue à des *causes également personnelles*, douées de pensées et de volonté comme lui, mais seulement beaucoup plus puissantes que lui-même. » (I, 146-147 [44-45] – souligné par l'auteur) On reconnaît dans cette argumentation l'usage que peut faire Bakounine de la critique par Auguste Comte de la notion de causalité comme notion fétichiste par excellence. Dans l'antithéologisme de Bakounine, les considérations feuerbachiennes, enrichies au contact du positivisme, sur la formation des croyances religieuses prennent nettement le pas sur la réfutation scientifique du dogme¹.

Dès lors qu'a été exclue l'idée de création divine, ne reste plus qu'une seule solution pour que Dieu puisse conserver une place, c'est de supposer qu'il coexiste avec le monde de toute éternité et qu'il soit capable d'intervenir dans la nature. Mais très tôt, alors même qu'il récusait encore toute spéculation philosophique sur l'absolu, Bakounine a souligné que l'existence de Dieu et l'existence d'un ordre naturel étaient incompatibles. Cet argument, constamment repris, est formellement identique à la preuve morale de l'inexistence de Dieu : de même que la possibilité pour l'homme de progresser vers la liberté invalide la toute-puissance divine, de même « la logique immanente du monde naturel » rend superflue l'existence de Dieu. Loin d'être une garantie pour l'ordre de la nature, l'existence d'un Dieu personnel qui lui serait extérieur viendrait au contraire en perturber l'ordonnement, et « la nature aussi bien que l'histoire ne présenteront plus alors qu'une succession incohérente et tout à fait irrationnelle, pour nous, de manifestations, c'est-à-dire de caprices divins. »² L'idée même de lois de la nature exclut donc l'existence de Dieu. Eu égard à l'ordre de la nature, Dieu ne pourrait y introduire que l'anarchie, au sens le plus négatif du terme. Bakounine ne cesse par la suite de reconduire cet argument : il est inutile et même nuisible de supposer que l'univers aurait besoin d'un Dieu qui le mettrait en ordre, car de même que l'existence de Dieu annihilerait toute possibilité de justice sur terre, de même elle rendrait impossible l'existence d'un ordre naturel.

Bakounine aboutit alors à cette conclusion que l'idée de Dieu est une idée vide – « le reflet d'un reflet, l'ombre d'une ombre », dit *La théologie politique de Mazzini* (I, 117) – qui ne peut se remplir que d'absurdités³. Tous les textes antithéologiques de Bakounine contiennent la mention

1. Henri Arvon voit beaucoup plus juste lorsqu'il estime, avec un brin de condescendance cependant, que « le schéma auquel s'arrête l'athéisme de Bakounine [est] l'humanisme feuerbachien mâtiné d'évolutionnisme. » (*Bakounine ou la vie contre la science*, ouvrage cité, p. 64)

2. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, C, p. 1. Voir aussi le Fragment D.

3. Pour Feuerbach, « la religion est la réflexion, le reflet de l'être humain en lui-même. » (*L'essence du christianisme*, édition citée, p. 187 – souligné par l'auteur)

du *credo quia absurdum* de Tertullien, car « ce cri de la foi en détresse » (I, 160) constitue pour lui la vérité ultime de toute croyance religieuse¹.

Qu'il s'agisse de morale ou de science, la philosophie que défend Bakounine apparaît ainsi comme une négation de la transcendance. La négation de l'existence de Dieu constitue certes « le point de départ du matérialisme scientifique », mais il n'est « d'abord qu'une vérité *« négative »*, à laquelle on ne peut réduire le développement de la science. Ce dernier, en tant que phénomène positif, est partie intégrante de l'émancipation de l'humanité, raison pour laquelle Bakounine considère que l'instruction scientifique doit remplacer au plus tôt l'enseignement religieux pour faire accéder le peuple à la majorité.

4. L'antithéologisme comme religion

4.1. La religion comme puissance pratique

A propos de la révérence que les révolutionnaires doivent démontrer à la science, Bakounine fait dans *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale* cette remarque étonnante, qui doit pousser à interroger plus avant le statut du religieux par-delà l'antithéologisme :

« Dans notre Eglise à nous – qu'il me soit permis de me servir un moment de cette expression que d'ailleurs je déteste ; l'Eglise et l'Etat sont mes deux bêtes noires, – dans notre Eglise, comme dans l'Eglise protestante, nous avons un chef, un Christ invisible, la Science ; et comme les protestants, plus conséquents même que les protestants, nous ne voulons y souffrir ni pape, ni conciles, ni conclaves de cardinaux infaillibles, ni évêques, ni même des prêtres. Notre Christ se distingue du Christ protestant et chrétien en ceci que ce dernier est un être personnel, le nôtre impersonnel ; le Christ chrétien, déjà accompli dans un passé éternel, se présente comme un être parfait, tandis que l'accomplissement et la perfection de notre Christ à nous, de la Science, sont toujours dans l'avenir : ce qui équivaut à dire qu'ils ne se réaliseront jamais. En ne reconnaissant l'autorité absolue que de la *science absolue*, nous n'engageons donc aucunement notre liberté. » (VIII, 106 [181] – Bakounine souligne)

En mettant de côté pour le moment ce que Bakounine entend par « science absolue », mais aussi la distinction sous-jacente à cette déclaration entre la science et ses représentants, l'élément le plus frappant de ce passage reste la double identification des militants révolutionnaires à une Eglise et de la science au Christ de cette Eglise, d'autant qu'elle voisine avec quelques-uns des textes les plus violemment anticléricaux et athées de Bakounine. Deux premières lectures de cette assimilation peuvent être écartées. La première consisterait à n'y lire qu'une boutade : elle se heurte au fait que Bakounine emploie avec réticence la notion d'Eglise, mais tient malgré tout à l'employer. Il est conscient de ce que cet emploi peut avoir d'étonnant, il reconnaît également qu'il est en opposition avec l'Eglise – entendons sans doute par là avec toutes les Eglises existantes – mais il passe outre sa propre réticence, ce qui signale un motif théorique suffisamment puissant. La seconde lecture consisterait à interpréter ce passage dans le sens d'une

1. Voir aussi I, 328 : « la passion théologique, c'est le culte, l'adoration, la frénésie de l'absurde. »

forme de scientisme unilatéral, qui confierait à la science et à elle seule la tâche d'émanciper l'humanité. On a vu que cette lecture était rendue impossible par le primat, constamment réaffirmé, de la révolution sociale sur toute forme de succédané éducatif.

Par science absolue, Bakounine entend l'idéal d'une science complète, dont la réalisation ne peut faire l'objet que d'une approche asymptotique. En cela, la science absolue apparaît comme une simple composante de la réalisation de l'humanité dans l'histoire ; elle est cette réalisation sous l'angle de la seule intelligence, de la seule appropriation du monde par la pensée. Ce qui est l'objet d'un sentiment religieux, ce n'est pas une science qui existerait indépendamment de l'humanité qui la produit et dont celle-ci pourrait tout attendre.

L'élément le plus important de ce passage de *L'Empire knouto-germanique* réside donc davantage dans cette mention positive de la religion, qui précède largement le développement de l'antithéologisme, et en ressort inentamée. Elle est même inaugurale chez Bakounine puisqu'on trouve déjà dans *La Réaction en Allemagne* l'idée que la démocratie est la religion du « parti du négatif. » Les textes contemporains des exposés antithéologiques regorgent de semblables mentions. L'un des projets de société secrète de l'automne 1864 parle ainsi de la « religion politique et sociale » que doivent partager tous les membres¹. Et sept ans plus tard, dans *L'Internationale et Mazzini*, il explique qu'en dépit du lourd passif qui pèse sur ses relations avec Marx et de l'estime qu'il porte à la personne de Mazzini, il doit défendre le premier contre le second pour des raisons qu'il estime religieuses : « c'est une fatalité à laquelle toutes mes convictions, ma religion non moins profonde et sincère que la sienne, ne me permettent pas de me soustraire. » (I, 38 [37] – souligné par l'auteur) Dernier exemple : dans le plus long des fragments qui auraient dû alimenter la deuxième partie de *La théologie politique de Mazzini*, lorsque Bakounine fait l'éloge de ses amis communards, ce sont précisément des qualités religieuses qu'il loue en eux. Ainsi, les frères Elisée et Elie Reclus sont « les hommes les plus modestes, les plus nobles, les plus désintéressés, les plus purs, les plus religieusement dévoués à leurs principes que j'aie rencontrés dans ma vie. Si Mazzini les avait connus comme moi, il se serait convaincu peut-être qu'on peut être profondément religieux, tout en professant l'athéisme. »² (I, 245 [108]) Quelques pages plus loin, Bakounine rend hommage dans des termes voisins à ses amis Eugène Varlin (fusillé par les Versaillais après avoir été reconnu et dénoncé à la fin de la Semaine sanglante) et Benoît Malon, dont il écrit qu'ils sont « de ces hommes rares qui sont religieusement convaincus [...], ce qui pourrait encore prouver à Mazzini que la solidarité pour les ouvriers de l'Internationale est plus qu'une phrase, [...] c'est une religion. » (I, 252 [110] n. – Bakounine souligne)

1. *Projet d'une organisation secrète internationale* (octobre 1864), p. 15.

2. Au moment où Bakounine écrit ce long fragment, Elisée Reclus est détenu à Brest, avec plusieurs milliers d'autres communards, et sera bientôt expulsé vers la Suisse, où se trouve déjà son frère aîné Elie (dont Bakounine ignore le sort lorsqu'il rédige ce texte).

L'insistance de Bakounine sur la dimension nécessairement religieuse des convictions révolutionnaires n'a donc rien de fortuit. Deux questions doivent alors être posées : de quoi y a-t-il religion ? Qu'est-ce qui retient l'attention de Bakounine dans le fait religieux ? Seule la première de ces deux questions fait l'objet d'une réponse dans les écrits du théoricien russe. A partir de 1864, la religion de la démocratie devient explicitement religion de la liberté, ou encore religion de l'humanité, et c'est la Révolution française qui en est déclarée l'origine :

« La Révolution a proclamé une nouvelle religion, *la vraie religion*, non céleste mais terrestre, non divine mais humanitaire, – *celle de l'accomplissement des destinées humaines sur la terre*.

Elle a proclamé, et nous croyons avec elle, que l'homme ne possède pas et n'a pas besoin d'autre instrument pour reconnaître la vérité que *l'intelligence humaine* ; que la *conscience humaine* est mère unique de la justice – et qu'il ne peut réaliser cette justice que par sa seule liberté. »¹

Si la confiance en la capacité de l'humanité de se réaliser mérite d'être qualifiée de religion, c'est d'abord parce qu'on peut repérer en elle une analogie avec les promesses de la religion chrétienne. Cette dernière promet aux hommes de se réaliser dans l'au-delà, la religion de l'humanité leur promettra au contraire la réalisation de leur destinée sur cette terre. La volonté morale et politique de récupérer ou de rendre ce qui a été aliéné dans la religion se situe dans la droite ligne du décalque de Feuerbach par Bakounine, mais pourquoi persister à qualifier cette récupération de religieuse ? En effet, cela implique que l'aliénation par l'homme de sa propre essence n'épuise pas celle de la religion. Il faudrait donc distinguer au sein du phénomène religieux ce qui relève de l'aliénation et ce qui n'en relève pas. Or que reste-t-il lorsqu'on en a fini avec l'aliénation, sinon l'espoir, c'est-à-dire la position d'un idéal pratique quelconque ? La réalisation de l'humanité, au même titre que celle de la science absolue qui en est une partie, reste en effet un idéal, mais la position d'un idéal ne signifie pas nécessairement le basculement dans l'idéalisme théorique. L'idéal que définissent l'accomplissement de l'humanité et son complet affranchissement est de ceux vers lesquels on progresse indéfiniment d'une manière pratique. Il est cet idéal vers lequel tend naturellement l'humanité, et en cela, il est le seul idéal rationnel, celui dont l'humanité peut se reconnaître comme l'auteur sans pour autant cesser d'y adhérer².

Ce caractère de l'idéal révolutionnaire permet à Bakounine de considérer la religion de l'humanité comme la seule véritable religion, et permet d'expliquer toute une série de textes dans lesquels le révolutionnaire russe prétend que les révolutionnaires sont les seuls véritables religieux, ou encore les seuls véritables idéalistes. Ce point est tout particulièrement souligné dans la série d'articles écrite en 1865 pour *Il popolo d'Italia*, lorsque Bakounine défend les libres-penseurs français. Le caractère terrestre de l'idéal révolutionnaire rend la foi révolutionnaire

1. SISEH, édition citée, p. 201 (souligné par l'auteur).

2. Sur ce point, Bakounine a pu s'inspirer de la préface de *L'essence du christianisme* : « Si je suis *idéaliste*, c'est seulement dans le domaine de la philosophie *pratique*, autrement dit je n'y constitue pas en limites de l'humanité et de l'avenir les limites du présent et du passé, je crois au contraire dur comme fer que bien des choses qui passent aujourd'hui aux yeux des praticiens myopes et timorés pour des rêves, pour des idées à jamais irréalisables, pour de pures chimères, existeront demain dans la plénitude de la réalité. » (édition citée, p. 102 – Feuerbach souligné)

beaucoup plus ardente que celle de « prétendus croyants », qui croient si peu aux idéaux fondamentaux de l'humanité « qu'ils les ont relégués très loin des hommes, en dehors de l'espace et du temps, dans un ciel fictif, tellement fictif qu'ils s'en préoccupent, en fait, beaucoup moins que des fluctuations du contenu de leur bourse. » En revanche, les démocrates constituent une « église militante » dont la puissance tient tout entière dans celle de son idéal¹. Dans *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale*, Bakounine reprend cette idée sous l'angle des rapports entre idéalisme et matérialisme, « pour montrer que l'idéalisme théorique se transforme incessamment et fatalement en matérialisme pratique [...], tandis qu'au contraire le drapeau du matérialisme théorique, le drapeau rouge de l'égalité économique et de la justice sociale, est soulevé par l'idéalisme pratique des masses opprimées et affamées, tendant à réaliser la plus grande liberté et le droit humain de chacun dans la fraternité de tous les hommes sur la terre. » Et Bakounine peut alors poser cette question : « qui sont les vrais idéalistes, les idéalistes, non de l'abstraction, mais de la vie, non du ciel, mais de la terre, et qui sont les matérialistes ? » (VIII, 113 [196] et 115 [199]) C'est parce que l'idéalisme religieux consiste à dépouiller la terre au profit du ciel qu'il se traduit sur terre par le règne de la pire brutalité matérielle : les idéalistes théoriques ont un comportement terrestre conforme à la conception appauvrie qu'ils ont de la matière. Les matérialistes, en revanche, loin d'opposer la matière à l'esprit, font de l'idéal une production raffinée de la matière qui ne trouve son contenu adéquat qu'en s'y référant.

La religion n'est donc pas seulement cette projection anthropomorphique au cours de laquelle l'homme aliène sa propre essence. Ce que Bakounine souhaite conserver du fait religieux, ce sont les conséquences pratiques de la projection dans un idéal. Être religieux en politique, c'est avoir « le diable au corps »², être tout entier possédé par les principes révolutionnaires. Lorsque Bakounine dit de la religion qu'elle est « une folie collective » (VIII, 132 [229]), il n'est pas certain que le propos soit unilatéralement péjoratif. D'ailleurs, les derniers articles de 1865 pour *Il Popolo d'Italia* n'hésitent pas à se lancer dans une sorte d'éloge de la folie, en prenant pour exemples les premiers apôtres du christianisme qui ont réussi à propager leur foi, non « pas grâce à leur sagesse et à leurs compétences pratiques tant vantées, mais à cause de la folie héroïque, du caractère absolu, indomptable, intraitable de leur foi en la toute-puissance de leur principe. »³ Il y a dans la religion une dimension de *manie* qui est capable de produire des effets pratiques démesurés. Au demeurant, il ne s'agit pas pour Bakounine de prescrire une attitude religieuse, mais simplement de constater que le rapport à tout idéal, quel qu'il soit, est un rapport que l'on peut qualifier de religieux.

1. 1^{er} et 4^{ème} articles pour *Il Popolo d'Italia*.

2. Cette qualité est requise pour faire partie de la Fraternité internationale, société secrète qui double l'Alliance internationale de la Démocratie socialiste en 1868, et elle est synonyme de passion révolutionnaire. Voir le texte *Organisation de l'Alliance des frères internationaux*, p. 2.

3. 4^{ème} article pour *Il Popolo d'Italia*. On trouve dans le 5^{ème} article un éloge plus général des « fous héroïques qui ne prennent jamais la peine de compter les forces de leurs ennemis. »

Dire que l'antithéologisme de Bakounine comporte une dimension religieuse, c'est donc reconnaître qu'il est avant tout une attitude pratique qui nie la divinité en posant l'exigence d'une réalisation de l'humanité par elle-même. C'est d'ailleurs ce que suggère un passage de *La théologie politique de Mazzini*, qui voit dans l'athéisme, moins la vérité elle-même, que « la base réelle de toute vérité » (I, 5)

4.2. La religion de l'humanité

Pour conclure ce chapitre et servir de transition vers le suivant, il est nécessaire de s'intéresser à ce qui est l'objet de la religion dont Bakounine se déclare adepte, et en particulier analyser ce que signifie pour lui avoir la religion de l'humanité.

Il faut pour commencer dissiper un malentendu que ne manque pas de faire apparaître cette dernière expression chez le lecteur philosophe. La religion de l'humanité défendue par Bakounine n'a aucun lien avec celle défendue par Auguste Comte, et s'il peut être intéressant de comparer leurs contenus respectifs, on ne peut alléguer à ce propos aucune influence du fondateur du positivisme sur le révolutionnaire russe. L'idée d'une religion de l'humanité est en effet omniprésente dans les écrits antithéologiques des années 1865-66, et elle s'estompe par la suite, alors même que Bakounine commence à fréquenter l'œuvre de Comte, ce qui suggérerait même que le recul du vocabulaire de la religion de l'humanité chez Bakounine a peut-être été suscitée par sa lecture de Comte, chez qui il en trouvait une conception radicalement distincte.

La religion bakouninienne de l'humanité doit en fait être référée à deux sources : d'une part la conception feuerbachienne de l'humanité, comme essence idéale de ce que c'est qu'un homme ; d'autre part la brève tentative par Bakounine de relancer la franc-maçonnerie italienne sur des bases athées et révolutionnaires. C'est en effet dans les *Fragments sur la franc-maçonnerie* de 1865 que Bakounine pousse le plus loin l'idée de religion de l'humanité, pour laquelle il rédige un catéchisme et envisage un culte. Le catéchisme est constitué par les principes de son antithéologisme. Quant au culte, il est plus délicat de savoir en quoi il aurait pu consister, puisque Bakounine a interrompu l'un des fragments au moment de le décrire. On peut toutefois songer que l'opposition entre un symbole maçonnique et un symbole théologique, exposée dans une autre partie du même fragment, en constituait une composante : Bakounine y oppose terme à terme les points d'ancrage de la théologie (révélation, charité, grâce, autorité, privilège, égoïsme) et ceux de la « franc-maçonnerie moderne » qu'il appelle de ses vœux (raison, travail, justice, liberté, égalité, solidarité)¹.

Le *Catéchisme révolutionnaire* de 1866 qui prescrit l'« abolition du service et du culte de la divinité » et son remplacement « par le respect et l'amour de l'humanité »² suggère que ce qui intéresse Bakounine réside moins dans cette tentative de réactivation du folklore maçonnique que dans le contenu de

1. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, Fragment A, p. 9 et p. 11.

2. *Catéchisme révolutionnaire* (1866), p. 1 (souligné par l'auteur)

l'idée d'humanité. La religion de l'humanité consiste alors avant tout à affirmer « la *raison humaine* comme critérium unique de la vérité, la *conscience humaine* comme base de la justice, la *liberté individuelle et collective* comme unique créateur de l'ordre de l'humanité. »¹ On tient là au moins deux caractéristiques de l'humanité selon Bakounine : la raison ou intelligence ou pensée d'une part, et la conscience d'autre part. Le cas de la liberté est plus délicat, pour plusieurs raisons : d'abord parce qu'en l'espèce, rien ne prouve qu'elle désigne une faculté plutôt que le fait de laisser les deux facultés susmentionnées se développer, ensuite parce que l'élucidation de la conception bakouninienne de la liberté implique qu'elle se situe, non au point de départ, mais à l'arrivée. La liberté dont il est ici question désigne bien davantage une situation négative (l'absence de contraintes ou d'obstacles autres que naturels) que la liberté dans son acception positive.

Lorsqu'on examine le statut de cette humanité à laquelle il s'agit de vouer amour et respect, la différence entre la religion bakouninienne de l'humanité et son acception positiviste apparaissent nettement. En premier lieu, quand l'expression apparaît sous la plume de Bakounine, à l'occasion de son projet de réforme de la franc-maçonnerie, il précise que cette dernière, tout en « respectant l'Humanité au-dessus de toute chose connue, [...] ne la divinise pourtant pas. » En second lieu, l'humanité que révère cette nouvelle religion n'est pas l'ensemble des êtres humains mais « chaque être humain, contemplé à travers l'idéal de la justice, de la liberté, de l'égalité et de la fraternité universelles. » L'humanité n'est donc pas une entité dotée d'une existence empirique, ce n'est pas comme chez Comte un « Grand Etre » ou un « Grand Vivant », mais un *idéal pratique* qui est immanent à chaque individu, raison pour laquelle Bakounine l'assimile à une essence :

« Aucun de nous ne se trouve à la hauteur de cet idéal, qui pourtant, loin d'être une révélation extérieure, surnaturelle et divine, est inhérent à chaque homme comme sa propre nature, son essence, et constitue le signe fondamental qui nous distingue des animaux de toutes les autres espèces. »²

L'humanité qu'il s'agit de révéler, c'est donc tout ce qui spécifie l'homme par rapport aux autres animaux, tout ce qui fait de l'espèce humaine une espèce progressive. A nouveau, la différence avec Comte apparaît nettement, d'autant plus que chez le fondateur du positivisme, l'humanité n'englobe pas seulement les êtres humains actuellement en vie, mais aussi les morts, puisque « l'humanité est faite de plus de morts que de vivants. » Or le dernier caractère de l'humanité selon Bakounine, c'est qu'elle n'est pas tant un acquis qu'un objet de conquête. Ce dernier point aura une répercussion politique immédiate lorsque Bakounine s'en prendra au droit d'héritage, en soulignant notamment que la volonté d'un mort est caduque et ne saurait être consacrée par le droit. Ce qui est ainsi explicitement refusé, c'est ce gouvernement des vivants par les morts dont parlait le *Système de politique positive*. Le révolutionnaire russe pourrait donc écrire de

1. *Ibid.*, p. 2 (Bakounine souligne).

2. Toutes ces citations sont extraites du Fragment F des *Fragments sur la franc-maçonnerie*, p. 1. Le début du Fragment E contient la même déclaration, avec une formulation légèrement différente.

l'humanité ce que Gandhi répondra quelque décennies plus tard lorsqu'on lui demandera ce qu'il pense de la civilisation occidentale : ce serait une bonne idée...

C'est finalement la religion de l'humanité dans son ensemble qui reçoit chez Bakounine une fonction radicalement distincte de celle qu'elle se voyait attribuée chez Comte. Alors que chez ce dernier, la religion de l'humanité est avant tout une mise en ordre qui, selon la célèbre expression du *Système de politique positive*, doit « lier le dedans et le relier au dehors »¹, elle se présente au contraire chez Bakounine comme une religion de l'émancipation qui postule « la création de l'ordre dans l'humanité solidaire par la liberté. »² L'humanité est donc cet idéal pratique, que chaque individu est en mesure de reconnaître lorsqu'il contemple sa propre essence et qui tend à l'auto-réalisation. En effet, « tout ce qui vit tend à se réaliser dans la plénitude de son être », et l'homme ne fait pas exception. C'est ce qui permet de lire son histoire comme un processus de connaissance de soi-même, qui l'a contraint à passer par « toutes les iniquités et toutes les sottises possibles, avant d'arriver au juste et au vrai. »³ Ce sont précisément les conditions théoriques de cette émancipation progressive de l'humanité dans l'histoire qu'il s'agit à présent d'étudier.

1. Auguste Comte, *Système de politique positive*, vol. II, Paris, 1929, p. 18.

2. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, Fragment F, p. 2 (souligné par l'auteur). On se rappelle que l'un des premiers ouvrages de Proudhon avait pour titre *La Création de l'ordre dans l'humanité* (1843).

3. *Ibid.*, p. 2.

Ch. 6 : Une philosophie matérialiste de la liberté

Au cœur de l'anarchisme bakouninien envisagé comme philosophie, de même qu'au sein de sa théorie de la révolution, on peut distinguer deux versants. L'un, négatif, définit ce contre quoi se conquièrent la liberté et l'humanité et positive, et Bakounine l'expose sous le nom d'antithéologisme. L'autre, positif, constitue la théorie de l'émancipation elle-même, qui est centrée sur une philosophie de la liberté.

Si la philosophie de la liberté est une composante positive, ce n'est pas seulement en ceci qu'elle n'est pas négative – au demeurant, elle contient, sous le nom de révolte, un élément de négativité – mais aussi en ce sens qu'elle est de l'ordre du fait et relève d'une philosophie positive. Mais il importe également de bien cerner le statut de ce fait, qui échappe à l'alternative du devoir être et du donné originel. Si la liberté est un fait positif pour Bakounine, c'est au sens où elle relève d'un faire et qu'elle tend irrésistiblement à s'accomplir. Le caractère positif de la théorie de la liberté signifie donc aussitôt qu'elle appartient au domaine de la science rationnelle, qui n'a affaire qu'à l'immanence et à des développements spontanés.

La dernière partie de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* est à nouveau le guide le plus sûr pour aborder la philosophie bakouninienne de la liberté, même si les autres textes antithéologiques déjà utilisés au chapitre précédent annoncent ou reprennent les thématiques qui y sont exposées. L'absence de plan rend empêche de suivre linéairement les considérations développées par Bakounine dans cette œuvre maîtresse. Je m'attacherai donc d'abord à dégager l'horizon théorique, matérialiste et positiviste pour l'essentiel, sur lequel se détache la philosophie bakouninienne de la liberté, avant d'en présenter les caractéristiques principales et d'en décrire le développement comme conquête par l'homme de sa propre humanité.

1. La science et la vie

1.1. Matérialisme et idéalisme

L'adhésion de Bakounine au matérialisme permet d'abord de mettre en perspective son antithéologisme. Dès 1868, l'article sur *La science et le peuple* décrit la genèse de la division idéaliste entre un monde matériel appauvri et un monde spirituel enrichi à ses dépens et fait de cette genèse la continuation philosophique des croyances religieuses :

« Privée [...] de la possibilité d'agir consciemment et lucidement, la raison a commencé par se manifester dans des rêveries poétiques et dans des représentations religieuses, puis plus tard, sous la forme d'un approfondissement métaphysique et d'une structure abstraite autonomes. Mais dès lors qu'elle s'était opposée à elle-même comme quelque chose de séparé et d'autonome, non seulement par rapport à tout le monde extérieur, mais même à son producteur immédiat, l'organisme humain,

elle devait immanquablement dédoubler le monde humain de la réalité en monde “physique” et monde “spirituel”. »¹

Contrairement aux textes antithéologiques, cet extrait s’inscrit exclusivement sur le terrain de la philosophie. Il ne s’agit plus de suivre le développement des croyances religieuses, mais celui de la raison. Celui-ci commence bien « sous les formes de la déraison », c’est-à-dire dans des rêveries poétiques et religieuses, mais le chemin vers la lucidité et la conscience de soi ne commence pas aussitôt après la religion. L’apparition de l’idéalisme comme philosophie s’inscrit dans la continuité du développement des croyances religieuses, mais ne peut y être réduit. On notera que Bakounine emploie concurremment deux catégories pour désigner ses adversaires en philosophie, celles d’idéalistes et de métaphysiciens. La synonymie de ces deux termes signale son interprétation matérialiste du positivisme.

Le processus, que décrit Bakounine et qui nous est désormais familier, est le suivant : la raison repère en elle-même un certain nombre de puissances, qui ne font d’abord que se manifester, puis qu’elle analyse comme des entités autonomes, indépendantes de l’organisme. La raison prend connaissance d’elle-même et se laisse abuser par ce cheminement même, jusqu’à croire à sa propre autonomie. L’étape suivante est celle de la projection ou de l’objectivation de cette pensée prétendument autonome dans un monde spirituel, qui s’oppose au monde matériel, dont il tire pourtant toute sa richesse. Quant au monde matériel, les philosophies idéalistes ne peuvent s’en faire qu’une conception appauvrie, puisqu’elles l’ont dépouillé de ses productions les plus raffinées pour les attribuer à un monde factice, celui de l’esprit :

« Les premiers penseurs [...] ont pris à l’ensemble des êtres réels dont ils eurent connaissance, y compris sans doute eux-mêmes, tout ce qui leur parut en constituer la force, le mouvement, la vie, l’intelligence, et ils appelèrent cela du nom générique d’*esprit* ; puis ils donnèrent au reste, au résidu informe et inerte qu’ils supposèrent devoir rester après cette opération abstractive, exécutée inconsciemment sur le monde réel par leur propre esprit, le nom de *matière*. Après quoi ils s’étonnèrent que cette *matière* qui, de même que cet esprit, n’existait jamais que dans leur imagination, leur apparût si inerte, si stupide, en présence de leur Dieu esprit pur. » (I, 6)

Il est donc possible d’étendre à la métaphysique et à l’idéalisme ce qui valait déjà d’une manière restreinte pour la théologie. De la matière sont extraites des puissances actives (mouvement, force, vie, intelligence) que notre propre intelligence ne peut s’empêcher de remarquer. Mais cette dernière se rapporte toujours à ses objets de connaissance en faisant intervenir sa propre capacité d’abstraction, de sorte qu’elle arrache ces puissances à leur substrat naturel, dont il ne reste plus qu’une matière informe, boue ou poussière, dépourvue de toute qualité. Ces abstractions sont alors conçues comme ce qui donne vie et mouvement à la matière, alors qu’elles ne sont que l’expression de sa vie et de son mouvement propres. Comme Dieu, le prétendu monde spirituel tire sa richesse d’un appauvrissement de la matière.

1. *La science et le peuple* (été 1868), p. 1 (traduction IISG modifiée)

Dans plusieurs fragments de *La théologie politique de Mazzini*, Bakounine se sert de ce schéma pour faire de l'histoire de la métaphysique européenne celle d'une introspection de plus en plus profonde de la raison. Kant et Hegel sont considérés comme l'aboutissement de ce processus, car avec eux « l'esprit humain est arrivé à la connaissance parfaite de ses procédés. » Avant eux, les philosophes se sont servi brillamment de leur raison, sans en comprendre le fonctionnement :

« Pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à nous rappeler l'argumentation de Descartes qui fut sans doute le plus grand démolisseur philosophique au XVII^{ème} siècle. Il fit table rase de toutes les doctrines scolastiques, et reniant hardiment la certitude de tout ce n'était pas pensée pure, faisant abstraction de tout le monde qui l'entourait et même de son propre corps, pour se prouver son existence à lui-même, il dit : *Je pense, donc je suis*. Puis en fouillant dans sa propre conscience, il y trouve l'idée de l'infini. D'où me vient-elle ? se demande-t-il. Je n'ai pas pu la produire, puisque je suis un être fini. Donc elle n'a pu être introduite que par la réflexion d'un Etre infini dans ma conscience. L'idée de l'infini est donc la preuve immédiate de l'Etre infini, de Dieu. » (I, 113)

Cette lecture du *cogito* cartésien est métonymique du statut de la métaphysique idéaliste chez Bakounine. D'un côté, elle reconnaît à Descartes un immense mérite négatif, celui d'avoir fait table rase de l'état du savoir qu'il a trouvé en commençant à philosopher, démarche qui pour Bakounine caractérise le génie, car l'humanité constitue une espèce collectiviste, voire grégaire, qui peine à se défaire des idées reçues. Mais d'un autre côté, Descartes n'a pas perçu ce qu'il faisait en même temps qu'il le faisait. Plus précisément, ce que n'aurait pas aperçu Descartes, c'est que l'idée d'infini a pour seule détermination la négation de tout ce qui est, puisque tout ce qui est est fini, et par conséquent qu'elle ne fait qu'exprimer la capacité de notre faculté d'abstraction à nier les objets auxquels elle s'applique. L'idée d'infini n'est qu'une idée négative et ne recouvre que l'indéfini. Ouvrant la tradition de la métaphysique moderne, Descartes a renoncé à prendre pour point de départ « l'absurdité révélée et transmise par des livres réputés divins », mais ce fut pour repartir d'une autre absurdité, « déposée par la folie traditionnelle des siècles dans la conscience de chacun : la prétendue spontanéité idéale du Moi. » (I, 160) A partir de Descartes, l'histoire de la métaphysique est celle de ses tentatives pour concilier l'absolu, redécouvert à partir du sujet, avec le monde réel. Pour Bakounine, une telle entreprise est évidemment vouée à l'échec, mais elle fut historiquement féconde, puisque les métaphysiciens, en se heurtant à ses difficultés, « contribuèrent immensément à la découverte de la nature et des lois de la pensée humaine. » (I, 161)

Comme toujours chez Bakounine, c'est Hegel qui marque le point d'aboutissement de cette histoire de la métaphysique occidentale. Deux passages, l'un issu d'un manuscrit inséré par les éditeurs dans *Dieu et l'Etat*, l'autre tiré de la première partie de *La théologie politique de Mazzini* définissent ce statut de la philosophie hégélienne¹. Le premier explique que Hegel, malgré la critique par Kant des idées transcendantales, a tenté de redonner à ces dernières une consistance, mais c'est aussitôt pour ajouter que cette ultime tentative a aussi été une mise à mort :

1. Le rapprochement entre ces deux passages est suggéré par Arthur Lehning (VIII, 553-554).

« Il est vrai qu'il s'y est pris d'une manière si peu polie qu'il a définitivement tué le bon Dieu ; il a enlevé à ces idées leur couronne divine en montrant, à qui savait le lire, comment elles ne furent rien d'autre qu'une pure création de l'esprit humain, courant à travers toute l'histoire à la recherche de lui-même. Pour mettre fin à toutes les folies religieuses et au mirage divin, il ne lui manquait seulement que de prononcer ce grand mot [...] : la métaphysique se réduit à la psychologie. Tous les systèmes de métaphysique n'ont jamais été rien que la psychologie humaine se développant dans l'histoire. » (VIII, 134 n.)

Cette analyse a d'abord ceci de frappant qu'elle reconduit littéralement la distinction, propre à la gauche hégélienne, entre une version exotérique et une version ésotérique du hégélianisme, distinction qu'illustre bruyamment le pamphlet anonyme de Bruno Bauer, *Les trompettes du jugement dernier*. L'interprétation proposée par ce dernier écrit, sous la forme d'une dénonciation de la philosophie hégélienne, était la suivante : sous couvert de restaurer le règne de l'Idée et de postuler la rationalité de l'effectivité, Hegel aurait en fait miné de l'intérieur les fondements idéels du monde existant. La lecture de Hegel que propose Bakounine dans cet extrait doit beaucoup à cette grille interprétative, sinon qu'elle ne s'appuie pas sur une prétendue duplicité de Hegel, mais semble au contraire considérer que ce dernier a été contraint, pour les faire subsister, de réinjecter les idées divines dans l'histoire. En somme, Hegel aurait été le jouet d'un retournement dialectique qui aurait transformé son apologie idéaliste en victoire du matérialisme. C'est finalement Feuerbach en Allemagne, et Comte en France, qui ont permis que s'accomplisse ce retournement et ont donné leur vraie portée aux idées hégéliennes (sans le savoir dans le cas du fondateur du positivisme). Il est possible de reprendre à son compte la philosophie de Hegel, qui détecte dans l'histoire le hiéroglyphe de la raison, dès lors qu'on a compris que l'Esprit qu'elle invoque n'est rien d'autre que l'esprit humain progressant dans l'histoire à la découverte de lui-même, prenant progressivement conscience de lui-même.

En conférant aux idées métaphysiques une fonction de structuration du devenir historique, Hegel les a donc malgré lui réintroduites dans leur milieu de naissance. C'est ce qui justifie pour Bakounine qu'on considère la philosophie hégélienne comme une philosophie panthéiste. Cette hypothèse, Bakounine la soutient au cours de la polémique avec Mazzini, lorsqu'il examine la conception mazzinienne de Dieu et se demande si ce dernier, pour le révolutionnaire italien, est un pur esprit :

« Si au contraire, Dieu était esprit et matière en même temps, pensée absolue éternellement perdue et éparse dans l'immensité de l'univers matériel et cherchant éternellement à s'y retrouver, arrivant notamment, peu à peu, et jamais d'une manière complète, à la conscience d'elle-même, dans le développement historique de la conscience collective des hommes, nous aboutirions au plus pur panthéisme hégélien. Mais Hegel, au moins, ne parle jamais de Dieu, il parle seulement de l'Absolu, et nul, il faut le dire, n'a porté à ce pauvre Absolu des coups aussi rudes que Hegel lui-même, car à mesure qu'il l'a édifié il l'a démolé par sa dialectique impitoyable, de sorte que bien plus qu'Auguste Comte, on peut le considérer comme le père de l'athéisme scientifique moderne. Ludwig Feuerbach, le plus sympathique et le plus humain des penseurs allemands, a été son vrai exécuteur testamentaire. » (I, 42)

On retrouve dans ce texte les principales caractéristiques attribuées à la philosophie hégélienne. Celle-ci est un panthéisme, au sens où elle donne leur extension maximale aux idées théologiques, qu'elle répand dans tout l'univers. Mais elle est un panthéisme historique, car elle fait de l'histoire universelle l'élévation progressive de l'Esprit à la conscience de lui-même. L'inachèvement de ce progrès, qui fait de la quête de la conscience de soi un processus asymptotique, constitue une préfiguration de la conception bakouninienne de l'évolution, qui s'annoncera précisément comme un *panthéisme sans Dieu*. Enfin, Bakounine estime qu'en répandant l'absolu dans l'univers, Hegel n'a rien fait d'autre que le dissoudre en tant qu'absolu. Il ne restait plus dès lors à Feuerbach qu'à tirer les conclusions qui s'imposaient et à donner sa signification d'ensemble à la geste hégélienne. Si la métaphysique idéaliste, en tant qu'elle prolonge la théologie, consiste en un approfondissement de cette aliénation fondamentale qui caractérise cette dernière, son ultime développement ne peut être autre chose que la réintroduction des idées dans leur milieu d'origine, au sein duquel leur véritable nature est reconnue. La métaphysique constitue ainsi la porte de sortie de la théologie, ce par quoi les fictions théologiques s'abrogent et réintègrent l'humanité.

D'un point de vue historique, la métaphysique et l'idéalisme se situent dans le prolongement des illusions théologiques. Pour autant, elles ne peuvent y être réduites, dans la mesure où elles représentent une étape plus avancée dans le développement de la raison. Mais dès lors, pour Bakounine, c'est bien plutôt le terme du processus qui donne son sens à l'ensemble, et la théologie peut être assimilée à une forme peu élaborée d'idéalisme :

« La théologie positive ne constitue qu'une branche de cette maladie générale de l'esprit qu'on appelle l'idéalisme, et le caractère principal de cette maladie, c'est de chercher et d'aimer dans toutes les choses réelles, non leur propre nature, mais seulement le reflet d'un idéal adoré, l'incarnation d'une idée préconçue. Le reflet d'un reflet, l'ombre d'une ombre. » (I, 117)

L'aliénation idéaliste ne mène pas seulement à l'adoration des abstractions et à la haine du monde et des hommes. En dévaluant le monde, elle ne voit plus en lui, selon un schéma qui découle clairement de la double opération de projection et de renversement, que le pâle reflet de l'idée, sans apercevoir que cette idée est elle-même un reflet idéal du monde réel. De sorte que les esprits captifs de l'illusion idéaliste n'adorent plus dans le monde que ce qu'ils croient pouvoir attribuer à l'idée. Le monde réel est devenu le reflet de son propre reflet. Il n'est plus que l'ombre de l'ombre de lui-même.

L'un des fragments de *La théologie politique de Mazzini* fournit une lecture matérialiste du processus cognitif par lequel le cerveau humain produit ce reflet idéal du monde réel :

« La faculté sensitive ou réceptive de ses nerfs lui apporte des impressions tant extérieures du monde qui l'entoure, qu'intérieures de son propre corps individuel ; sa mémoire, autre faculté du cerveau, les garde et fondée sur cette mémoire, son imagination, faculté déjà active mais toute formelle, lui apporte l'image, d'abord presque toujours exagérée ou faussée, des choses réelles. – Cette image ou plutôt cette quantité indéfinie d'images différentes constitue le fond réel de toutes les humaines pensées. Par quel moyen ces pensées se forment-elles ? Au moyen de deux facultés

également actives et formelles du cerveau, qui s'appellent la comparaison et l'abstraction. Donc toutes les idées humaines sont *des reflets du monde réel*, d'abord passivement acceptés, puis activement reproduits par le cerveau humain. » (I, 125 [20])

Une telle analyse permet de faire justice, d'une part à la caractérisation nosologique de l'idéalisme, et d'autre part à la dénonciation de la « prétendue spontanéité idéale du moi. » Si l'idéalisme peut être qualifié de maladie historique, c'est parce qu'il représente par excellence la pathologie qui accompagne le développement de la raison humaine dans l'histoire. Dire que la métaphysique se réduit à la psychologie, c'est se donner la possibilité de la référer à un processus cérébral. En second lieu, l'analyse proposée par Bakounine permet également de comprendre l'insertion de la philosophie feuerbachienne de la religion au sein de la science rationnelle : cette dernière permet en effet de comprendre, non seulement comment le monde fonctionne indépendamment du divin, mais aussi comment se forment dans l'histoire de l'humanité les illusions théologiques.

Enfin, la grille matérialiste imposée dans ce fragment pour décrypter la formation des idées religieuses permet de faire la part de ce qui revient à la passivité du cerveau et à son activité propre. A lire ce que Bakounine écrivait sur Descartes, on pouvait en effet songer que toute spontanéité était exclue du fonctionnement de la psyché humaine. Il apparaît désormais que le cerveau est bien capable d'une activité spontanée, mais qui est *doublement bornée*. En premier lieu, il s'agit en effet d'une activité purement formelle : qu'on l'envisage comme imagination, comme comparaison ou comme abstraction, elle est incapable de s'exercer si la sensibilité et la mémoire ne viennent pas lui fournir ses objets. L'activité cérébrale se détache donc sur un fond de passivité fondamentale. En second lieu, en tant qu'activité formelle, l'imagination est susceptible de faire subir à ces contenus de pensée des déformations : elle tend à les exagérer car elle est une faculté hautement *impressionnable*. Les illusions idéalistes et les fictions théologiques naissent des défauts de l'appareil cérébral : de l'imagination qui déforme ce que lui présentent la sensibilité et la mémoire, d'une méprise sur la spontanéité de l'activité cognitive, enfin d'une absence de conscience de la réalité de ces processus.

Cette lecture matérialiste de la formation des conceptions idéalistes présente également un intérêt extrinsèque : elle constitue une illustration *in vivo* de la conception bakouninienne du matérialisme, qui permet en retour une critique de la métaphysique idéaliste. Dans l'extrait que je viens de citer, il s'agit pour Bakounine de montrer comment se forme un reflet idéal du monde sur la base d'impressions simplement matériels. Or cette démarche génétique, qui s'élèvent des éléments matériels les plus grossiers pour progresser vers des constructions de plus en plus raffinées qui ne laissent pas d'être matérielles, définit pour Bakounine d'une manière paradigmatique la démarche matérialiste. Cette démarche n'est en fait valable, pour le théoricien russe, qu'en tant qu'elle reproduit dans la théorie un processus naturel et que ce qui confère sa vérité au matérialisme est précisément cette capacité à épouser le mouvement même des choses. Selon Bakounine, l'idéalisme et la métaphysique suivent une pente rigoureusement contraire.

Dans un passage qu'on aurait tort de prendre pour une simple boutade, Bakounine souligne les implications politiques de la démarche idéaliste :

« La philosophie rationnelle ou science universelle ne procède pas aristocratiquement, ni autoritairement comme feu-dame métaphysique. Celle-ci s'organisant toujours de haut en bas, par voie de déduction et de synthèse, prétendait bien reconnaître aussi l'autonomie et la liberté des sciences particulières, mais dans le fait, elle les gênait horriblement, jusqu'au point de leur imposer des lois et même des faits qu'il était souvent impossible de retrouver dans la nature, et de les empêcher de se livrer à des expériences dont les résultats auraient pu réduire toutes ses spéculations au néant. – La métaphysique, comme on voit, agissait selon la méthode des Etats centralisés.

La philosophie rationnelle au contraire est une science toute démocratique. Elle s'organise de bas en haut librement, et a pour fondement unique l'expérience. »¹

La métaphysique est donc une discipline qui s'élabore de haut en bas, en ce sens qu'elle part de l'idée pour en déduire lois et faits. Le défaut fondamental de cette démarche pour Bakounine, c'est qu'elle s'abstient d'interroger ses propres fondements, et particulier de les confronter à l'expérience. Elle va par exemple partir de l'idée d'âme pour d'abord en décrire les lois de fonctionnement et rapporter synthétiquement à ces lois des faits que l'expérience elle-même n'a pas validés. La métaphysique est cette discipline qui ne confronte pas ses fondements à l'expérience. Or ses points de départ, elle les reçoit de la théologie, dont elle n'est que l'héritière philosophique :

« Les penseurs idéalistes, obsédés, aveuglés et poussés par le fantôme divin qu'ils ont hérité de la théologie [...] vont de haut en bas, du supérieur à l'inférieur, du compliqué au simple. Ils commencent par Dieu, soit comme personne, soit comme substance ou idée divine, et le premier pas qu'ils font est une terrible dégringolade des hauteurs sublimes de l'éternel idéal dans la fange du monde matériel ; de la perfection absolue dans l'imperfection absolue ; de la pensée à l'Être, ou plutôt de l'Être suprême dans le Néant. » (VIII, 91 [155-156])

La métaphysique hérite ainsi de la théologie une idée préconçue qu'elle ne soumet jamais au crible de l'expérience, mais à laquelle elle tente au contraire de soumettre cette dernière. Alors que la démarche matérialiste, on va le voir, consiste à partir des faits pour en déduire des lois et produire sur cette base des idées qui ont valeur d'hypothèses, la démarche idéaliste déduit la loi de l'idée, et les faits de la loi. C'est pourquoi il importe de la remettre sur ses pieds. Cet examen de la manière idéaliste de philosopher permet de comprendre plus avant pourquoi, en pratique, l'idéalisme aboutit toujours dans les faits « au matérialisme le plus crasse » :

« Tout développement [...] implique la négation du point de départ. La base [...], selon l'école matérialiste, étant matériel, la négation doit en être nécessairement idéale. Partant de la totalité du monde réel, ou de ce qu'on appelle abstractivement la matière, elle arrive logiquement à l'idéalisation réelle, c'est-à-dire à l'humanisation, à l'émancipation pleine et entière de l'humaine société. Par contre, et par la même raison, la base et le point de départ de l'École idéaliste étant idéaux, elle arrive forcément à la matérialisation de la société, à l'organisation d'un despotisme brutal et d'une exploitation inique et ignoble, sous la forme de l'Église et de l'État. Le

1. FSAT, édition citée, p. 106.

développement historique de l'homme, selon l'École matérialiste, est une ascension continue ; dans le système des idéalistes, il ne peut être qu'une chute continue. » (VIII, 115-116 [200-201])

Comme courant philosophique, l'idéalisme repose sur un appauvrissement du monde réel au profit d'idéaux fictifs. Le type même de l'attitude idéaliste consiste à faire honte au monde de ce qu'il est en le comparant avec un idéal quelconque, qui en a pourtant été extrait pour être ensuite amplifié. En pratique, cette attitude se traduit par le règne du matérialisme, au sens où les idéalistes l'entendent sur le terrain de la théorie : le comportement pratique de ceux qui s'en réclament (patrons, clercs, souverains, doctrinaires) traduit l'idée appauvrie qu'ils se font de la matière. Bakounine a en effet bien compris que ce qui caractérise les matérialistes, ce n'est pas de prendre parti pour la matière contre l'idée, mais de nier la spécificité ontologique de cette dernière pour en faire la production la plus raffinée de la matière. L'opposition de l'esprit et de la matière, et le choix théorique qui en découle en faveur d'une supériorité de l'idée, est propre à l'idéalisme.

Les implications politiques de ce que Bakounine a à dire sur les rapports entre idéalisme et matérialisme doivent dès lors être comprises dans toute leur profondeur. Lorsque la révolutionnaire russe affirme dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* que la métaphysique procède selon la méthode des Etats centralisés, ce n'est pas un rapprochement fortuit. L'idéalisme est l'idéologie des partisans de l'autorité. Soutenir en revanche que la science rationnelle suit « la voie naturelle de bas en haut, de l'inférieur au supérieur, et du relativement simple au plus compliqué », c'est d'une part définir la démarche scientifique comme un accompagnement du mouvement naturel, et d'autre part fournir un ancrage naturaliste très fort à des conceptions fédéralistes et anarchistes. En effet, lorsque Bakounine présentera son projet fédéraliste, il ne cessera de souligner que celui-ci part d'éléments épars (individus, communes, associations) dont il propose la fédération au sein de libres associations de plus en plus complexes. C'est cet ancrage de l'anarchisme bakouninien dans une philosophie matérialiste de la nature qu'il s'agit à présent de prendre en considération.

1.2. Le matérialisme scientifique

1.2.1. Une philosophie de la nature ?

Compte-tenu des conditions dans lesquelles l'œuvre de Bakounine a été élaborée, désigner les sources du matérialisme auquel adhère le révolutionnaire russe à partir du milieu des années 1860 n'est pas chose aisée. De surcroît, les influences alléguées par l'auteur lui-même ne sont pas d'une grande aide. On ne peut en effet qualifier de matérialiste l'œuvre d'Auguste Comte, qu'utilise pourtant abondamment Bakounine à partir de 1867-68, d'autant que le théoricien russe reproche précisément au positivisme de ne s'être pas déclaré matérialiste et athée. Aux côtés de celui de Comte, les deux noms qui reviennent le plus fréquemment sous la plume de Bakounine dès lors qu'il s'engage sur le terrain philosophique sont ceux de Hegel – dont Bakounine admet sans grands risques qu'il n'a rien de matérialiste – et de Feuerbach. S'agissant de ce dernier, la

revendication de matérialisme est explicite, mais elle s'affirme surtout dans des écrits postérieurs à *L'essence du christianisme*, ouvrage dont on a vu qu'il constituait le seul accès de Bakounine à la philosophie de Feuerbach.

Pour comprendre la spécificité du matérialisme de Bakounine, il convient en fait de prendre en compte la dissociation qui affecte le matérialisme allemand à la fin des années 1840 sur la base d'une commune référence initiale à Feuerbach. D'un côté, et c'est l'aspect que l'histoire de la philosophie a le plus retenu et étudié, émerge dans la première partie de *L'Idéologie allemande* de Marx et Engels (« Feuerbach »), ce qu'il est convenu d'appeler depuis un matérialisme historique, qui consiste à voir dans les conditions de production et de reproduction de la vie matérielle des conditions déterminantes pour l'ensemble des autres productions sociales – qu'elles soient institutionnelles ou idéologiques. Mais d'un autre côté, se développe à la même époque tout un courant de pensée, que la tradition marxiste, à la suite d'Engels, a qualifiée de « matérialisme vulgaire. » Cette caractérisation peu élogieuse a nui à l'étude de ce courant, dont on a fait le énième symptôme du retard politique allemand. Au moment où la question sociale se posait d'une manière de plus en plus brûlante dans les nations européennes réputées les plus avancées (France, Angleterre), l'Allemagne, faute d'avoir accompli sa révolution bourgeoise (comprendons par là un équivalent allemand de la révolution française), en aurait été encore réduite à dupliquer les Lumières françaises et leur critique de la religion au travers d'un matérialisme naturaliste.

L'idée selon laquelle le matérialisme scientifique, qui va connaître ses développements les plus importants dans l'Allemagne des années 1860, serait un matérialisme vulgaire a cependant le mérite de pointer du doigt l'un des principaux aspects de ce courant, à savoir qu'il est essentiellement un mouvement de vulgarisation scientifique. Ses trois principaux représentants sont le physiologiste Carl Vogt (1817-1895), de nationalité suisse mais qui a participé au mouvement national allemand de 1848, Ludwig Büchner (1824-1899), frère du dramaturge Georg Büchner et socialiste, et surtout Jakob Moleschott (1822-1893), professeur allemand émigré en Italie et dont *La circulation de la vie* est considéré comme le phare du matérialisme scientifique allemand. L'absence de réédition de ces auteurs en France, tout autant que la quasi-absence d'études qui leur soient consacrées, manifestent l'ignorance dans laquelle ils sont maintenus depuis la fin du XIX^{ème} siècle¹. Pourtant, *La circulation de la vie* fut traduite en français en 1866 (mais l'ouvrage datait de 1852), et avec les ouvrages de Georg Büchner, *Force et matière* et *Science et nature*, avec aussi les *Lettres physiologiques* de Carl Vogt, elle suscita de nombreux débats et joua un rôle loin d'être négligeable dans le développement de la libre-pensée dans la France du Second Empire.

1. Parmi les rares travaux récents, je signale le bref ouvrage d'Antimo Negri, *Etudes sur le matérialisme*, Paris, Klincksieck, 1989, qui a le mérite de confronter matérialisme historique et matérialisme « vulgaire ». Des trois auteurs mentionnés, seul Carl Vogt a bénéficié d'une monographie en langue française : Jean-Claude Pont, Danièle Bui, Françoise Dubosson et Jan Lacki (éd.), *Carl Vogt (1817-1895) – Science, philosophie et politique – Actes du colloque de mai 1995*, Genève, Georg Editeur, 1998, « Bibliothèque d'histoire des sciences ». Je tiens à remercier Raphaël Lagier d'avoir attiré mon attention sur cet ouvrage.

Plusieurs signes attestent que Bakounine avait une connaissance suffisamment poussée des travaux de ce courant pour en mobiliser ce qu'il considérait comme des acquis. Tout d'abord, Bakounine fut très tôt personnellement en relation avec la famille Vogt, dont il fit la connaissance en Suisse au cours de l'été 1843 et qu'il côtoya lors de son séjour en France entre 1844 et 1847. Carl Vogt est aussi l'une des premières personnes auxquelles écrit Bakounine pour annoncer son évvasion de Sibérie à la fin de l'année 1861. Sur le point de mourir, en juin 1876, Bakounine adressera d'ailleurs l'une de ses dernières lettres à son médecin Adolf Vogt, qui n'est autre que le neveu du célèbre physiologiste et naturaliste. Surtout, d'une manière discrète mais décisive, Bakounine utilise certains travaux de Carl Vogt pour édifier ses propres conceptions matérialistes. Cette utilisation est cependant obscurcie par des considérations politiques. violemment attaqué pour cette raison dans un pamphlet de Marx en 1860, Carl Vogt fait en effet partie de ces intellectuels européens qui sont acquis (moyennant finances) à la cause du Second Empire. Bakounine a visiblement été informé de l'allégeance de son ancien ami à Napoléon III, puisqu'il la dénonce dès 1864¹. L'intérêt de l'œuvre de Carl Vogt, c'est qu'elle constitue un lieu de transition entre le naturalisme physiologique et l'évolutionnisme darwinien – qu'il interprètera sur un mode raciste.

En second lieu, Bakounine n'a pu manquer de noter l'impact exercé en Italie par l'enseignement et les travaux de Jakob Moleschott et du physiologiste Moritz Schiff (1823-1896), d'autant qu'il côtoya ce dernier à Florence en 1864. L'influence de ces deux auteurs est en effet déterminante pour comprendre le développement de la libre-pensée au sein de la jeunesse italienne. Or c'est précisément cette influence que Mazzini s'emploie à combattre à partir de la fin des années 1860. Comme le relève en 1871 la *Réponse d'un International à Mazzini*, Moleschott et Schiff « commettent le délit horrible d'enseigner la vraie science dans les universités italiennes », raison pour laquelle Mazzini « s'est amusé à les dénoncer au gouvernement italien comme des propagateurs d'idées subversives dans la patrie de Galilée et de Giordano Bruno. » (I, 10) Il n'est donc pas impossible que Bakounine, conformément à un antithéologisme qui sanctifie tout ce que l'idéalisme et la théologie vouent aux gémonies, se soit intéressé à ces auteurs en réaction à l'anathème prononcé contre eux par Mazzini. Mais cet intérêt est sans doute aussi motivé par le succès qu'ils rencontrent en France et en Russie. En avril 1870, Bakounine informe Wilhelm Liebknecht que « les noms de Büchner, de Moleschott, de Vogt, de Schiff, et de tant d'autres chefs illustres de l'école réaliste en Allemagne, sont peut-être plus populaires parmi nos étudiants russes, que parmi les fils de bourgeois qui étudient et dépensent leur jeunesse dans vos universités. »² (VI, 114) En adoptant une philosophie matérialiste, Bakounine prétend sans doute

1. Lettre à Herzen et Ogarev du 4 mars 1864, p. 5-6 : « Carl Vogt est possédé d'une foi épouvantable et, semble-t-il, inébranlable en l'étoile de Napoléon. – Révolutionnaire-diplomate, bourgeois-démocrate, il n'est pas du tout homme du peuple. »

2. Plus haut, Bakounine considère cet engouement comme « plus sage » que l'enthousiasme hégélien de sa génération : « je me rappelle encore le temps, où, Hégélien fanatique, je croyais porter l'absolu dans ma poche, considérant du haut de cette prétendue vérité suprême, avec dédain, le monde entier. »

épouser les nouvelles tendances révolutionnaires de la jeunesse russe, marquée à l'époque par l'essor des mouvements populistes et nihilistes. Enfin, il y a un motif de fond à l'intérêt que Bakounine porte à ces auteurs, c'est qu'il les considère comme « *les apôtres de la science révolutionnaire* » :

« Ce ne sont pas seulement des hommes de science, non, ils se sont dressés en combattants contre tous les fantômes engendrés par l'idéalisme religieux et métaphysique qui barraient à l'homme le chemin de la liberté. Ils se sont donnés dans le langage public le nom d'athées et de matérialistes, ayant compris que la vocation de la science est de libérer *tous* les esprits sans exception et de préparer ainsi la libération de la société même. »¹

En somme, Bakounine trouve chez les matérialistes de langue allemande ce qu'il désespère précisément de trouver chez Auguste Comte et ses disciples : une franche déclaration d'athéisme et de matérialisme et une conception de la science comme ce qui est voué à être vulgarisé et à préparer les esprits à s'émanciper du fantôme divin². C'est dans la mesure seulement où la science se proclame athée et matérialiste qu'elle devient partie intégrante de la lutte de l'humanité pour sa propre émancipation.

Pourtant, dès son apparition, ce matérialisme a vu sa scientificité contestée, parfois par ceux-là même qui s'en rapprochaient le plus. Les motifs de cette contestation fournissent une bonne approche du matérialisme de Bakounine. Ainsi, l'un des auteurs les plus proches de ce courant estime en 1867 que « le matérialisme va au-delà de l'expérience ; il applique à chaque phénomène la mesure étroite de son savoir ; il se constitue à l'état de système. »³ Commentant cette déclaration, Jean-Claude Pont en fait l'analyse suivante :

« S'il fallait caractériser d'un mot ce matérialisme, je dirais que son principe fondamental est le principe de l'unité complète de la nature, qu'il y a une sorte de continuité, en tous cas pas de passage brusque, entre les phénomènes physiques, intellectuels, moraux, sociaux. C'est dans la matière que tout réside, c'est elle qui engendre aussi bien la vie que l'esprit. Ce matérialisme est une nouvelle ontologie : l'ontologie de la science. »⁴

Sur la base de ce commentaire, il est possible de rapprocher le matérialisme scientifique de certaines philosophies de la nature, qui partagent avec lui le postulat fondamental d'une unité de la nature⁵. Il est particulièrement intéressant de confronter cette analyse, non seulement aux exposés matérialistes proposés par Bakounine à partir du milieu des années 1860, mais aussi à la

1. *La science et le peuple* (été 1868), p. 4 (Bakounine souligne). Dans ce texte, ce sont à nouveau les noms de Büchner, de Vogt et de Moleschott qui sont mentionnés.

2. L'intensité du combat antireligieux est cependant inégale selon les auteurs considérés : à la relative prudence d'un Ludwig Büchner, qui continue à enseigner en Allemagne, répond la virulence d'un Carl Vogt, qui ira jusqu'à réactiver d'une manière fort contestable le polygénisme du XVIII^{ème} siècle contre l'idée d'une souche humaine unique.

3. Rudolf Virchow, « Conception mécanique de la vie », *Revue des cours scientifiques*, 1864. Cité par J.-C. Pont, « Aspects du matérialisme de Carl Vogt », in *Carl Vogt (1817-1895) – Science, philosophie et politique*, ouvrage cité, p. 129.

4. J.-C. Pont, article cité, p. 129.

5. Voir en particulier l'*Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature* du jeune Schelling et la lecture qu'en proposent F. Fischbach et E. Renault dans l'introduction à leur traduction de ce texte (Paris, Librairie Générale Française, 2001). Pour Schelling, « la tâche de la *Naturphilosophie* est d'expliquer l'idéal à partir du réel. » (p. 69)

manière dont le révolutionnaire russe lui-même comprend cette science rationnelle à laquelle le matérialisme est censé s'identifier.

Sous tous ses aspects, le matérialisme de Bakounine se rattache au matérialisme scientifique qui se développe dans les pays de langue allemande depuis la fin des années 1840. Fondamentalement, Bakounine, à l'instar des autres représentants du matérialisme scientifique, tend à présenter un système du monde qui repose sur le double postulat de l'unité de l'être et de son identité avec la matière. En cela, la philosophie matérialiste constitue bien l'envers d'un antithéologisme qui affirmait l'unicité du monde en niant l'existence d'un autre monde. Cette unité et cette unicité de l'être matériel, Bakounine les appréhende à travers une conception de la matière comme seule susceptible de créer de la nouveauté dans le monde. Ce n'est pas sans réticences que Bakounine fait usage de cette notion de création qui tend à reconduire un schème théologique. On ne peut en effet considérer la matière comme créatrice qu'à la condition expresse de débarrasser la notion de création de deux de ses attributs traditionnels : la téléologie et l'idée de cause première. On ne peut écrire que « la causalité universelle crée les mondes » que si l'on ajoute aussitôt qu'elle le fait « sans qu'il puisse y avoir de sa part aucune pensée ou volonté antérieure, aucun plan, aucune préméditation ou prédétermination possible. » Et si la causalité universelle ne peut être assimilée à une volonté consciente de ses actes, c'est parce qu'elle n'est elle-même qu'un produit, parce qu'elle est « toujours créatrice et toujours créée. »¹ Affirmer que la matière est seule créatrice, ce n'est donc rien d'autre que résoudre l'une des principales difficultés du matérialisme depuis les Lumières, à savoir la capacité de la matière à se mettre elle-même en mouvement, c'est-à-dire l'inhérence éternelle de la force à la matière.

On comprend dès lors en quoi réside, pour Bakounine, l'unité de l'être matériel. Il ne peut en effet s'agir de cette « unité idéale cherchée et créée par voie d'abstraction, par la métaphysique tant religieuse que philosophique », unité intangible qui est censée être donnée au point de départ. Au contraire, lorsque le matérialiste affirme que l'être est un, il ne signifie rien d'autre que « la somme indéfinie des êtres, ou plutôt [...] la somme des transformations incessantes de tous les êtres réels, ou celle de leurs actions et de leurs réactions perpétuelles qui, en se combinant en un seul mouvement constituent [...] la *causalité universelle*. »² La seule unité mondaine que peut reconnaître le matérialiste est donc celle qu'il attribue lui-même à l'être, et cette unité se voit privée de trois attributs que possédait son acception idéaliste : elle n'est qu'un résultat et non un point de départ ; elle est un état en perpétuelle transformation, car elle n'est elle-même que la somme de toutes les transformations ; elle n'est pas une unité close sur elle-même, mais au contraire une totalité indéfiniment ouverte.

1. FSAT, édition citée, p. 157. Voir aussi p. 126 et *Fragments sur la franc-maçonnerie*, F, p. 5. C'est par des affirmations de ce genre que Bakounine se rapproche le plus de la *Naturphilosophie* de Schelling, mais il lui manque cependant la référence à une « pulsion interne » fondamentale, à des forces cachées qui se manifesteraient dans les mouvements apparents.

2. FSAT, édition citée, p. 157.

Cette unité propre à l'être matériel, affirmation d'un déterminisme intégral, Bakounine l'appréhende dès 1865 à travers la notion de solidarité, jetant ainsi un pont entre sa philosophie politique et son matérialisme naturaliste. Affirmer cette unité de l'être matériel, qui est l'unité de ses transformations incessantes, c'est aussitôt affirmer pour Bakounine une « solidarité universelle » entre tous ces êtants en transformation perpétuelle dont l'être est précisément la totalité. L'un des *Fragments sur la franc-maçonnerie* de 1865, qui sera repris en grande partie par *Fédéralisme, socialisme et antitbéologisme*, développe ce thème :

« Rien n'est isolé dans la nature. La Solidarité est la loi fondamentale et suprême de l'Univers. Tout ce qui vit, tout ce qui est, les grandes et les petites choses, les plus simples et les plus composées, les plus éloignées comme les plus rapprochées, toutes les forces, les moindres atomes, exercent et subissent, soit immédiatement, soit par transmission, une incessante influence et dépendance mutuelles. Cette action et réaction éternelles du Tout sur chaque point et de chaque point sur le Tout, constituent la vie, l'harmonie, la loi générique et suprême et cette Totalité des Mondes qui est tout à la fois et toujours producteur et produit. Toujours active, toujours toute-puissante, cette *universelle Solidarité* a formé notre Terre et donné à chacune de ses parties, sous le rapport géologique et climatologique, ses conditions d'être et son caractère différents. »¹

La solidarité qu'évoque ici Bakounine est une solidarité objective. Elle annonce évidemment l'usage de cette notion sur le terrain politique et social, mais l'important est précisément de repérer l'ancrage naturel de cette notion². Avant d'être proclamée subjectivement par des mouvements sociaux ou politiques, la solidarité est d'abord objective, elle relève du fait. Il n'y aura dès lors que des manifestations conscientes de solidarité : on ne décide pas d'être solidaires, mais tout au plus d'exprimer une solidarité objective. Cette solidarité, comme l'indique l'extrait que je viens de citer, on ne peut par ailleurs la restreindre à l'humaine société, elle est au contraire ce qui confère son unité à l'univers tout entier. La solidarité se présente d'abord comme une interdépendance universelle, immédiate ou médiatisée. Elle est la vie de l'univers, une vie qui n'est rien d'autre qu'une circulation incessante. Mais la référence à un monde qui est à la fois producteur et produit signale la permanence de schème empruntés à la *Naturphilosophie*, qui elle-même les réfèrent à la dualité spinoziste entre nature naturante et nature naturée. Il manque toutefois à Bakounine un concept de nature pour qu'on puisse soutenir une filiation entre son système du monde et la *Naturphilosophie*³.

Il convient en outre de distinguer la solidarité universelle, qui engage le rapport de tout et de ses parties, de solidarités plus restreintes qui n'en sont que des composantes. Le même fragment de 1865 présente cette distinction à propos des différentes espèces d'êtres vivants. Ces dernières sont en effet soumises, comme toutes les autres classes d'êtres, à la solidarité universelle, mais cette dernière s'y applique d'une manière particulière :

1. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, F, p. 5.

2. Sur ce point voir l'essai d'Emmanuel Mounier *Anarchie et personnalisme*, revue *Esprit*, avril 1937 (repris dans *Communisme, Anarchie et Personnalisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 88-191, notamment les p. 155-159)

3. En outre, quelqu'un comme Schelling distingue la nature, à la fois puissance productive et produit, du monde objectif, qui n'est que produit : voir l'*Introduction à l'Esquisse*, édition citée, p. 77.

« C'est elle qui a donné naissance à la vie végétale et à la vie animale, en se reproduisant dans chaque espèce ascendante, comme une solidarité restreinte et comme une loi particulière. Cette loi – la nature même de l'espèce – n'a d'existence réelle que dans les individus qui appartiennent à l'espèce ; mais fatalement attachée à chacun, elle domine tout leur être, détermine leur développement et constitue entre eux un lien commun, un rapport exclusif. A tous les degrés de la vie végétale et animale, on retrouve, sans doute plus ou moins développée, cette solidarité restreinte, cette dépendance sociale mutuelle entre tous les individus de la même espèce ; – et plus celle-ci sera supérieure, et plus entièrement se reproduiront dans chacun de ses individus, pris à part, la loi particulière qui la constitue, sa physionomie et son caractère distinctifs. »¹

Cet extrait présente d'une manière dense plusieurs thèmes fondamentaux du matérialisme professé par Bakounine, qu'il s'agit de dégager avec précision. En premier lieu, il établit une relation entre loi universelle et loi particulière, qui n'est rien d'autre qu'une subordination de la solidarité interne de l'espèce à la solidarité universelle. La solidarité sociale, qui caractérise la vie végétale et animale, apparaît comme la forme particulière, ou spécifique, que prend la solidarité universelle dans une classe d'êtres déterminée. La solidarité restreinte est la loi fondamentale de toute espèce vivante, de même que la solidarité universelle l'était pour la totalité des êtres. On pourrait se demander dans quelle mesure la solidarité restreinte à l'espèce est compatible avec la solidarité universelle qui lie entre eux tous les êtres : admettre qu'il existe des lois propres à certaines classes d'êtres, n'est-ce pas réintroduire ce que l'affirmation de la solidarité universelle avait précisément pour but d'évacuer, à savoir un morcellement de l'être ? Il faudra donc se demander comment il est possible de découper dans l'être matériel des classes d'êtres et quel statut ontologique doit leur être accordé. A cette question, l'extrait qui vient d'être cité apporte cependant un début de réponse, encore contourné, qui passe par l'étude du statut de la loi. Celle-ci, estime en effet Bakounine, n'existe pas indépendamment des individus réels dont on estime qu'elle règle le comportement. Ce qui est alors suggéré, mais qui sera plus amplement développé lorsque Bakounine prendra la science pour objet de réflexion, c'est que n'existent dans la nature que des régularités, que le naturaliste, et lui seul, exprime sous la forme de lois. La loi n'aura donc pas d'existence hors du processus de connaissance, ce qui est une manière de se prémunir contre les arrière-mondes du scientisme ou de la *Naturphilosophie*.

Mais on peut en dire autant des classes d'êtres que sont censées régir ces lois : le découpage d'un certain nombre d'êtres au sein du réel pour en faire une classe (espèce, genre ou règne) est une activité du savant et ne vient en rien remettre en cause la loi fondamentale qu'est la solidarité universelle. On comprend mieux comment Bakounine peut suggérer une continuité et une hiérarchie entre les espèces, rétablissant ainsi une véritable ontologie scalaire, avec des organisations matérielles plus ou moins développées, des espèces entre lesquels s'établit un mouvement ascendant. Or le critère de cette échelle des êtres, c'est précisément la plus ou moins grande incorporation par les individus de la loi de solidarité qui les constitue en espèce :

1. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, F, p. 5-6.

« Les organisations inférieures, les plantes et les animaux imparfaitement développés, obéissent à cette loi, toujours inflexible, mais qui leur est inhérente, comme si c'était une loi extérieure et d'une manière pour ainsi dire mécanique, en esclaves ; tandis que les organisations plus parfaites portent cette loi, la nature spéciale de leur espèce, comme un instinct individuel et intime en elles-mêmes, ce qui fait que, tout en continuant de lui obéir, elles sont plus intelligentes et plus volontaires dans leurs actes et dans leurs mouvements ; – ensuite de quoi, à mesure que la vie animale s'élève, la physionomie des individus se dessine davantage, et plus ils sont proches de la liberté. Mais la *liberté* aussi bien que la *personnalité*, qui n'est rien que l'individualité libérée par la pensée, ne commencent qu'avec le réveil de celle-ci dans l'homme. »¹

Plus on s'élève dans l'échelle des êtres, plus les individus qui composent chaque espèce s'incorporent et s'approprient la loi fondamentale de l'espèce. Suivre cette échelle dans le sens ascendant, c'est décrire un processus de concrétisation de la loi de solidarité. Celle-ci est d'abord abstraite, en ce sens qu'elle s'impose aux individus des espèces les moins développées comme une loi extérieure, au point que ceux-ci la subissent comme les esclaves sont réputés subir mécaniquement la domination d'un maître. Le mouvement progressif de concrétisation qui caractérise cette ontologie scalaire peut aussi être décrit comme un mouvement du mécanique vers l'organique. Au sein de ce processus de concrétisation, il convient cependant de distinguer deux composantes. La première est propre à la vie animale et consiste en un progrès de l'organisation, grâce auquel la loi de solidarité restreinte à l'espèce se fait instinct, ce qui permet aux individus de l'affirmer d'une manière plus volontaire. La seconde est propre à l'espèce humaine et consiste dans l'apparition de la pensée, qui permet l'affirmation consciente de cette loi fondamentale de l'espèce. Pour une part, l'apparition de la pensée peut être envisagée dans la continuité de ce progrès de l'organisation. Ce qui permet au cerveau de penser, c'est bien le fait qu'il résulte d'une forme d'organisation supérieure. Mais la pensée fait passer un seuil à l'espèce humaine, en ce qu'elle lui permet non seulement d'accomplir plus étroitement la loi fondamentale de l'espèce, mais aussi de la reconnaître. C'est seulement avec la pensée que commence le règne de la liberté, qui se traduit biologiquement par une individuation plus poussée².

Ces thèmes seront repris avec davantage d'ampleur quelques années plus tard par *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* puis par *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale*, mais l'essentiel est de retenir que l'inscription de l'anarchisme bakouninien dans une philosophie de la nature est déjà acquise au milieu des années 1860, ce qui permet de comprendre pourquoi un article de 1864 évoque déjà la liberté comme une « âme du monde »³. La liberté est en effet ce à quoi tend l'univers lui-même, soumis à un mouvement ascendant selon le critère du développement de la solidarité au sein des différentes espèces vivantes. De ce point de vue, Carl Schmitt est fondé à

1. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, F, p. 6. L'idée d'un mouvement ascendant par lequel la nature s'élève est également commune à la *Naturphilosophie*, au matérialisme scientifique et au positivisme.

2. On comprend en même temps les réticences qu'Emmanuel Mounier éprouve finalement devant l'anarchisme bakouninien qu'il considère comme insuffisamment personnaliste : c'est que Bakounine ne considère jamais la personnalité comme une donnée achevée à partir de laquelle penser la société et l'Etat d'une manière critique, mais toujours comme le résultat d'une émancipation interminable.

3. *Lettre d'un démocrate* (septembre 1864), III.

souligner que « c'est seulement avec Bakounine que le combat contre la théologie entre dans la logique intransigeante d'un naturalisme absolu », ou encore que « l'importance intellectuelle de Bakounine repose sur sa représentation de la vie, laquelle produit d'elle-même et à partir d'elle-même, grâce à sa justesse naturelle, les justes formes. »¹ En effet, l'anarchisme bakouninien, et ce n'est pas la moindre de ses particularités, revendique une dimension cosmique et un ancrage naturaliste qu'il ne partage avec aucune autre doctrine politique. On comprend également pourquoi, sur le fond de ce système matérialiste du monde basé sur la notion de solidarité, Bakounine pourra s'opposer au dogme du libre arbitre et souligner que la liberté ne saurait être considéré comme un point de départ individuel, mais toujours comme un produit collectif.

Cependant, l'unité de l'être matériel ne signifie pas seulement solidarité entre tous les étants, et développement de cette solidarité sous le forme de solidarités restreintes de mieux en mieux incorporées par les individus, elle implique aussi une continuité du réel qui exclut l'ontologie scalaire. Il n'y a unité que dans la mesure où l'intégralité de ce qui existe ne présente pas de solution de continuité : c'est par degrés insensibles et par combinaisons successives que l'on s'élève de la matière inerte du monde minéral aux développements les plus poussés des sociétés humaines. Une page de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* mérite à cet égard d'être citée dans son intégralité :

« Entre le monde humain et le monde naturel, il n'y a plus de solution de continuité ; mais de même que le monde organique qui, tout en étant le développement non interrompu et direct du monde inorganique, se distingue pourtant de lui foncièrement par l'introduction d'un élément actif nouveau : *la matière organique*, produite non par l'intervention d'une cause extra-mondaine quelconque, mais par des combinaisons jusqu'à présent à nous inconnues de la matière inorganique elle-même, et produisant à son tour, sur la base et dans les conditions de ce monde inorganique, dont elle est elle-même le plus élevé résultat, toutes les richesses de la vie végétale et animale ; – de même le monde humain, tout en étant aussi la continuation immédiate du monde organique, s'en distingue essentiellement par un nouvel élément : *la pensée*, produite par l'activité toute physiologique du cerveau et produisant en même temps au milieu de ce monde matériel et dans les conditions organiques et inorganiques dont elle est, pour ainsi dire, le dernier résumé, tout ce que nous appelons le développement intellectuel et moral, politique et social de l'homme – l'histoire de l'humanité. »²

Il est donc possible de penser d'un même mouvement les espèces dans leur spécificité et dans leur naturalité. Ce qui fait la spécificité d'une espèce, ou même du règne des vivants, ce n'est pas l'introduction mystérieuse d'un principe actif qui ferait l'objet d'un don divin, mais une organisation spécifique de la matière. En toute rigueur, il faudrait même refuser les notions de matière organique et de matière vivante, car ce n'est pas la matière qui vit ou pense, mais seulement une certaine organisation de la matière, qu'il est possible en dernier ressort de réduire à une combinaison raffinée d'éléments empruntés à la matière inorganique. L'existence au sein du

1. Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 72.

2. FSAT, édition citée, p. 118-119 (Bakounine souligne).

monde naturel d'êtres vivants, structurés en espèces végétales et animales, et au sein de ces dernières l'existence de l'espèce humaine, ne viennent pas remettre en question ni l'unité du cosmos, ni le monisme matérialiste qui en est l'expression. Le statut de l'espèce humaine est ici paradigmatique, puisque Bakounine considère que ce qui spécifie cette dernière, la pensée, constitue une sorte de résumé de toute l'évolution. L'évolution se présente alors comme un processus d'édification progressive, où l'inférieur donne naissance au supérieur, mais se voit ensuite réapproprié et comme sédimenté par ce dernier. L'espèce humaine est un résumé de l'évolution, en ce sens que se trouvent présents en elle, mais réorganisés, tous les stades de l'évolution qui mène à elle.

A nouveau, Bakounine présente ici une esquisse naturelle de ce qui sera l'un des thèmes centraux de sa pensée politique. Si la notion de solidarité universelle, à travers laquelle il appréhende un déterminisme généralisé, prépare le terrain pour une théorie de la liberté qui niera radicalement le libre arbitre, on peut dire de la notion de continuité, par laquelle il pense l'unité de l'être matériel, qu'elle constitue une introduction naturaliste au fédéralisme qu'il défend à la même époque. Bakounine conçoit en effet le fédéralisme comme ce mouvement qui part d'éléments épars éventuellement déjà fédérés (individus, associations, communes), pour constituer des unités de plus grande taille selon un principe de libre association. Le principe du fédéralisme s'oppose terme à terme à celui de l'unité imposée d'en haut par l'Etat. Or c'est précisément un mouvement ascendant de ce genre que *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale* repère dans la nature, à savoir un « mouvement progressif et réel du monde appelé inorganique au monde organique, végétal, et puis animal, et puis spécialement humain ; de la matière ou de l'être chimique à la matière ou à l'être vivant, et de l'être vivant à l'être pensant. » (VIII, 91 [155]) Le monde réel présente donc une esquisse de ce que sera le fédéralisme, puisque sa vie propre consiste précisément en un mouvement ascendant de l'inférieur vers le supérieur, de formes peu élaborées d'organisation vers des organisations plus complexes. Mais ce qui permet de voir dans un tel mouvement une préfiguration de l'organisation fédérale, c'est tout autant la marche qu'il suit que le fait que cette marche ne soit guidée par aucun principe externe : il s'agit d'un mouvement organique et spontané, qui n'est guidé par aucune volonté extra-mondaine.

Sur ces fondements, Bakounine peut reprendre, dans l'un des fragments de *L'Empire*, l'une des conclusions proposées par Carl Vogt dans ses *Thierstaaten*, dont il traduit l'introduction :

« La marche progressive de l'humanité vers le mieux ne peut s'effectuer que par l'anarchie et le but de tous ses efforts et de toutes ses aspirations ne peut être que l'anarchie. » (VIII, 443 [133])

Par-delà le plaisir avec lequel Bakounine a dû lire chez l'un de ses anciens amis cet éloge de l'anarchie, cette citation permet de comprendre ce qui intéresse le révolutionnaire russe dans le matérialisme de son époque : placer une philosophie libertaire dans la continuité d'une philosophie de la nature. Le caractère sommaire de son matérialisme a souvent été reproché à Bakounine. Je ne rappellerai pas ici tout ce qui a trait aux conditions particulièrement précaires dans lesquelles le théoricien russe a composé son œuvre, bien que cela puisse constituer un

premier élément de réponse à ce reproche. Surtout, il semble assez clair que l'intérêt de Bakounine pour les sciences de la nature et leur interprétation matérialiste n'a rien d'un intérêt intrinsèque. Ce qui motive l'adhésion de Bakounine aux conclusions du matérialisme scientifique, c'est moins le souci théorique de présenter un système du monde cohérent que celui, pratique, d'inscrire l'émancipation de l'humanité dans la continuité du mouvement universel de la nature.

1.2.2. *La science et les sciences*

Une fois reconnue la récupération par Bakounine du matérialisme scientifique, il reste à interroger le statut que reçoit chez lui cette doctrine. Dans ses textes matérialistes, Bakounine s'avère conscient, sinon de l'extension philosophique par rapport à un savoir proprement scientifique que représente le matérialisme, du moins de la spécificité de la science rationnelle qu'il défend. Il s'agit donc d'étudier le statut que reçoit chez lui le savoir scientifique, en particulier la manière dont il reçoit le positivisme¹. Il s'agit en outre de reconnaître une double adéquation de la science rationnelle à son objet : d'une part dans ses procédures, d'autre part dans son organisation interne.

Si la connaissance scientifique et son extension philosophique que constitue le matérialisme, peuvent être dites en adéquation avec leur objet, c'est d'abord en raison des procédures qu'elles mobilisent. On a vu plus haut que l'idéalisme métaphysique procédait « selon la méthode des Etats centralisés », c'est-à-dire de haut en bas, et cherchait à imposer au monde réel des idées préconçues. Au contraire, la science rationnelle s'édifie de bas en haut et a l'expérience pour seul fondement. On comprend désormais qu'en cela, elle ne fait que suivre le mouvement naturel de l'esprit humain, dont toutes les idées reposent sur l'expérience. Mais on comprend aussi qu'en cela, l'esprit humain connaît un développement analogue à celui de l'ensemble de la matière et n'échappe pas à cette loi universelle qui veut que toute évolution consiste en un mouvement ascendant. On retrouve donc dans le procès de connaissance, qui n'édifie les idées les plus élevées que sur la base de ce qui lui présente l'expérience, un mouvement analogue à celui qu'on a pu observer dans le monde réel, où la matière inorganique constitue le point de départ pour tout développement ultérieur. Plus que d'une analogie, on peut même parler dès lors d'une inscription du procès de connaissance dans la vie même de la matière. La connaissance n'est rien d'autre que la matière prenant conscience d'elle-même dans l'une de ses productions les plus fines. Comme dans les différents essais de *Naturphilosophie* du début du siècle, le savoir de la nature tend à se présenter comme le savoir que la nature acquiert d'elle-même.

Cette inscription de la connaissance dans le mouvement même de la nature a des conséquences structurelles très importantes pour la conception bakouninienne de la science. Elle permet en particulier de reprendre la classification comtienne des sciences et la conception

1. Pour un exposé fidèle du rapport de Bakounine à la science, voir l'article d'Irène Pereira, « Bakounine : la révolte de la vie contre le gouvernement de la science. » (http://raforum.apinc.org/article.php?id_article=2912)

positiviste de ce qui fait l'unité de la science, tout en proposant de cette conception une version ouvertement matérialiste. Il y a en effet pour Bakounine une parenté étroite entre l'unicité de la science rationnelle et l'unicité de l'être. C'est parce que l'être est un qu'il n'existe qu'une science rationnelle, par-delà l'existence d'une pluralité de sciences. A la suite d'Auguste Comte, à qui il rend un hommage appuyé dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Bakounine assimile cette science unique à la philosophie positive :

« Aux yeux du philosophe rationnel il n'est qu'un être au monde et une science. Par conséquent, il tient à embrasser et coordonner toutes les sciences particulières en un seul système. Cette coordination de toutes les sciences positives en un seul savoir humain constitue la *Philosophie positive* ou la science universelle. »¹

Ce qui rend possible l'existence d'une science universelle unique, c'est l'unicité de l'être. Parce que l'être est unique, il est possible en droit d'unir toutes les sciences existantes, qui n'étudient que telle ou telle classe d'êtres, que telle ou telle région de l'être, en une seule et unique science, qui pourrait être qualifiée de science rationnelle. Bakounine est pourtant conscient de ce que cette science rationnelle universelle est plus que la somme des sciences particulières, et c'est notamment ce qu'indique la manière dont elle procède. Alors que ces dernières se servent « seulement de la méthode analytique », la science rationnelle « se permet aussi de recourir à la synthèse, procédant assez souvent par déduction, tout en ayant soin de ne jamais prêter à ces synthèses qu'une valeur hypothétique, jusqu'à ce qu'elles aient été confirmées par la plus sévère analyse expérimentale ou critique. »² En raison même de ses prétentions totalisantes, la science rationnelle tend naturellement à se projeter au-delà de l'expérience, mais elle demeure différente de la métaphysique, en tant que les hypothèses qu'elle forme découlent de l'expérience et sont toujours soumises à la critique expérimentale.

Si l'unité de l'être permet de penser une science universelle, l'existence de régions au sein de l'être s'avère à son tour structurante pour l'organisation interne de la science. Dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Bakounine rend un hommage appuyé à la classification comtienne des sciences, qu'il reprend à son compte en montrant qu'elle épouse parfaitement le mouvement même de l'être matériel :

« La coordination qu'établit la philosophie positive n'est point une simple juxtaposition, c'est une sorte d'enchaînement organique par lequel, commençant par la science la plus abstraite, celle qui a pour objet l'ordre des faits les plus simples, les mathématiques, on s'élève de degré en degré aux sciences comparativement plus concrètes qui ont pour objets des faits de plus en plus composés. [...] Il n'y a entre toutes ces sciences, qui se suivent, depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie inclusivement, aucune solution de continuité. Un seul Etre, un seul savoir, et au fond, toujours la même méthode, mais qui se complique nécessairement à mesure que les faits qui se présentent à elle deviennent plus compliqués ; chaque science qui s'appuie largement et absolument sur la

1. FSAT, édition citée, p. 107 (Bakounine souligne).

2. *Ibid.*, p. 105.

science précédente, et, autant que l'état actuel de nos connaissances réelles le permet, se présente comme son développement nécessaire. »¹

L'intérêt de cette déclaration ne réside pas tant dans la présentation par Bakounine de la classification des sciences proposée par le *Cours de philosophie positive* que dans l'interprétation qu'il en propose. La manière dont Bakounine présente les différentes sciences qui composent la philosophie positive pourrait donner l'impression d'une entière fidélité à la classification comtienne : conformément à l'exposé contenu dans le *Cours*, le révolutionnaire russe fait ainsi succéder les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie et la sociologie – le seul écart par rapport à Comte résidant dans l'insertion de la géologie entre la chimie et la biologie. Quant aux critères de classification, ils semblent eux aussi intégralement empruntés au *Cours*, puisque les sciences se succèdent en fonction du degré d'abstraction décroissant et de la complexité croissante de leurs objets. Ainsi, les mathématiques nous donnent accès aux propriétés les plus générales de la matière et la sociologie, au contraire, aux lois de ce qui constitue la pointe la plus avancée du développement matériel, les sociétés humaines.

En plusieurs points décisifs, Bakounine s'écarte de la classification comtienne². Tout d'abord, le révolutionnaire russe ne propose qu'un seul point de vue sur les sciences, un point de vue objectif, alors même que la classification comtienne tentait de concilier objectivité et subjectivité. Pour Bakounine, l'unité de la science se fonde dans celle de son objet, elle est essentiellement une unité objective. Pour Comte au contraire, la classification des sciences obéissait aussi à un impératif pratique, celui de la mise en ordre de la société à partir de la sociologie, et les sciences étaient classées tout autant en fonction de leur degré d'abstraction et de complexité, qu'en fonction de leur rapport plus ou moins étroit avec l'humanité. Si la sociologie vient couronner l'édifice scientifique dans le *Cours*, ce n'est pas seulement parce que ses objets, les sociétés humaines, sont les plus complexes, c'est aussi parce qu'ils touchent au plus près l'humanité, qui est un être collectif. Ce point de vue, qui considère les sciences à raison de leur plus ou moins grande proximité avec la connaissance de l'humanité, Comte le qualifie de subjectif, et le projet d'une sociologie y joue un rôle déterminant. Tout en reprenant l'idée d'une science des sociétés humaines, Bakounine évacue pour sa part la contribution du point de vue subjectif à la classification des sciences, celle-ci se fondant tout entière sur une taxinomie objective.

Mais cette mention de la taxinomie indique précisément que le travail auquel Bakounine soumet la classification comtienne des sciences ne se cantonne pas à cette réduction au point de vue objectif et que ce point de vue se trouve lui-même transformé. La classification bakouninienne des sciences repose en effet sur le postulat d'un ordre du monde qui d'une part est avant tout un ordre des êtres, et d'autre part se caractérise par son unité. On ne trouve pas chez Bakounine de distinction entre être et phénomène. Or ce qui fonde la classification des sciences

1. *Ibid.*, p. 108-109.

2. Je m'appuie pour ce point sur l'analyse par Juliette Grange de la classification comtienne des sciences dans *La philosophie d'Auguste Comte*, 1^{ère} partie, Ch. II, ouvrage cité, p. 90-125.

chez Comte, c'est moins un ordre des êtres qu'un ordre des phénomènes. Il est certes des sciences où l'être coïncide avec le phénomène, par exemple la biologie, et d'une manière générale, Comte considère qu'il est toujours préférable d'étudier un phénomène dans un ordre des êtres qui n'en offre pas d'autres : mieux vaut ainsi étudier les propriétés géométriques sur des figures abstraites que sur un corps vivant. Toutefois, cette distinction est importante, en ce qu'elle met en lumière le fait que les sciences ont tout autant affaire à des êtres qu'à des aspects du réel, les phénomènes se situant précisément à l'intersection de ces deux domaines. La constitution des phénomènes découle proprement de l'activité scientifique. C'est ce qui permet à Comte de penser à la fois la diversité des sciences – il y a divers ordres de phénomènes – et leur unité puisque « chaque catégorie d'événements pourra s'étudier sur des êtres indépendants des suivants quoique soumis aux précédents. »¹ En faisant découler la classification des sciences d'une échelle des êtres, plus que d'une distinction entre différents ordres de phénomènes, Bakounine manifeste son peu d'intérêt pour l'activité scientifique et la classification qu'il propose se rapproche davantage de la *Classification des sciences* de Spencer, ouvrage de 1858 qu'il n'avait sans doute pas lu, que de celle de Comte². Pour le philosophe anglais, il y a en effet une unité de l'ordre du monde et la classification des sciences est sous-tendue par une classification de leurs objets, qui est elle-même l'objet d'une taxinomie classique, reposant sur les contraintes propres à la connaissance humaine. Il n'y a rien d'étonnant à ce que Bakounine rejoigne ici Spencer, car tous deux partagent une même vision naturaliste et évolutionniste de l'être, ainsi qu'une conception du progrès comme processus unitaire. Pour Bakounine comme pour Spencer, l'unité de la science prime sur sa pluralité interne, et la science se présente avant tout comme la transcription pour la conscience humaine d'un ordre du monde.

On ne peut cependant dire de l'interprétation par Bakounine de la classification comtienne des sciences qu'elle s'identifie à la classification proposée par Spencer. En effet, pour le révolutionnaire russe, la pluralité interne à la science est tout autant inscrite dans l'ordre du réel que son unité. Le mouvement naturel ascendant que repère Bakounine dans la nature, en relation avec sa philosophie du progrès, ne découle pas seulement d'un effet de regard du savant sur un réel par ailleurs indistinct. Ce que refuse Bakounine, c'est que l'on puisse poser des barrières infranchissables entre les différents ordres de l'être, car cela reviendrait à nier la tentative matérialiste d'expliquer le supérieur par l'inférieur. En revanche, rien n'empêche de reconnaître des régions de l'être, dont les frontières demeureraient certes relatives, mais qui feraient l'objet de sciences elles-mêmes régionales. On a vu ainsi que pour Bakounine, la loi de solidarité universelle, qui permettait d'appréhender l'unité de l'univers au travers de ses transformations, était

1. Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 92 (cité par J. Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, édition citée, p. 119).

2. Bakounine cite Spencer dans l'*Appendice de L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale* (VIII, 248 [192] et 251-252 [197-199]), mais il le connaissait à travers la polémique que menait contre lui Emile Littré dans sa préface à la 2^{ème} édition du *Cours de philosophie positive*. Sur les rapports entre les classifications des sciences de Spencer et de Comte, voir J. Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, édition citée, p. 94-95 n.

compatible avec des formes de concrétion particulières et restreintes de cette loi dans certains ordres d'êtres. En reconnaissant l'ancrage ontologique, non seulement de la science dans son universalité, mais aussi des sciences dans leur pluralité, Bakounine se situe ainsi dans un entre-deux quelque peu indéterminé entre le positivisme de Comte, qui tire des classifications biologiques l'idée d'une discontinuité infranchissable entre les différentes classes d'êtres, et l'évolutionnisme de Spencer qui postule au contraire une unité et une continuité dans l'ordre du monde. Ce nouvel écart par rapport à la conception comtienne de la science et des sciences se répercute dans la manière dont Bakounine envisage les méthodes propres aux différentes sciences. Il n'y a à proprement parler qu'une seule grande méthode scientifique pour le révolutionnaire russe, qui se diversifie simplement en fonction de la complexité de ses objets.

Enfin, en lisant le *Cours de philosophie positive*, Bakounine n'aperçoit pas, ou refuse d'apercevoir la correspondance, établie par Comte, entre classification encyclopédique et mise en ordre sociale. Pour le fondateur du positivisme, le projet encyclopédique avait en effet une double destination, objective et subjective. En laissant de côté cette dernière dimension, qui permettait de classer les sciences en fonction de leur plus ou moins grande proximité avec l'humanité, Bakounine passe en fait sous silence la spécificité de la sociologie dans l'appareil encyclopédique comtien, puisque cette dernière science, à partir de laquelle il est possible de réordonner toutes les autres, met en ordre la classe de phénomènes qu'elle étudie, et débouche directement sur une perspective de mise en ordre sociale.

C'est précisément à propos de la sociologie que s'appréhende le mieux l'écart de Bakounine par rapport à la conception comtienne de la science. Dans plusieurs textes, Bakounine loue Comte pour avoir fait de la sociologie le couronnement de l'édifice scientifique¹, mais cet éloge doit être nuancé. Tout d'abord, il ne va pas sans de vifs reproches sur la manière dont Comte a conçu le projet d'une sociologie scientifique : en guise de sociologie, le positivisme n'aurait ainsi produit qu'un « babillage puéril » et aurait gommé de l'histoire de l'esprit toute dimension populaire, pour s'en tenir à la manière dont cette histoire se manifeste à travers la littérature². Mais surtout, lorsqu'il loue Comte pour la place qu'il a réservée à la sociologie, science dont il reconnaît par ailleurs qu'elle n'en est qu'à ses débuts, Bakounine ne reconduit pas pour autant la classification comtienne des sciences :

« On pressent déjà dans cette voie l'avènement d'une science nouvelle : la *sociologie*, – c'est-à-dire la science des lois générales qui président à tous les développements de la société humaine. Elle sera le dernier terme et le couronnement de la philosophie positive. L'histoire et la statistique nous prouvent que le corps social comme tout autre corps naturel, obéit dans ses évolutions et transmutations à des lois générales et qui paraissent être tout aussi nécessaires que celles du monde

1. FSAT, édition citée, p. 110-111. Voir aussi la lettre du 15 février 1869 à Vyubov et le 1^{ère} série de *Notes diverses* se rapportant à *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale* (p. 1-2).

2. Lettre à Vyubov du 15 février 1869.

physique. Dégager ces lois des événements passés et de la masse des faits présents, tel doit être l'objet de cette science. »¹

Cette définition de la sociologie situe cette nouvelle science dans la stricte continuité des sciences qui la précèdent dans la classification héritée de Comte : elle est un prolongement de la biologie, et en particulier de son dernier terme, la psychologie. Mais cette continuité scientifique ne vaut que parce qu'elle s'appuie sur une continuité d'objet : c'est parce que la société humaine est un corps naturel qu'elle relève de la science positive. En cela, Bakounine s'affranchit nettement de la conception comtienne de la sociologie, et ignore, peut-être délibérément, ce que le philosophe français, dans la 49^{ème} Leçon du *Cours*, nommait « la réaction universelle de la science sociale sur le système des sciences antérieures. » Il y a pour Bakounine une naturalité de la société humaine qui vient justifier la promotion de la sociologie dans la continuité des autres sciences de la nature. Si les sociétés humaines ont une spécificité, elles le doivent pour l'essentiel à l'humanité, qui est le produit le plus finement organisé de l'évolution. Du point de vue des méthodes, en attribuant à la statistique et à l'histoire la tâche de déterminer ce que sont les lois des sociétés humaines, Bakounine semble reproduire la distinction comtienne entre une statique sociale, qui étudie l'ordre, et une dynamique, qui en décrit le progrès. On ne peut pourtant manquer de relever sur ce point un malentendu entre le révolutionnaire russe et le fondateur du positivisme. Dans de nombreux textes, Bakounine fait en effet l'éloge de Quételet comme de celui qui a découvert que les sociétés humaines étaient assujetties à des lois, or Comte rejetait précisément le point de vue statistique comme modèle pour penser la statique sociale. Inversement, alors même que Comte avait insisté sur l'impossibilité de l'expérimentation et sur le primat corrélatif de la dynamique en matière de sociologie, Bakounine lui reproche, dans un fragment de *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale*, d'avoir traduit en « lois éternelles, immuables, exposées amplement dans sa sociologie [...] cette infériorité éternelle de gouverné et de travailleur pour autrui » (VIII, 525 n.) à laquelle est réduit le peuple. On verra par la suite que cette attaque contre Comte est à rapprocher de la manière dont Bakounine conçoit les limites de la science à l'égard de la spontanéité du vivant.

A cette première limite de la connaissance sociologie, s'en ajoute une seconde qui en est comme la symétrique et qui découle directement de la naturalité de l'objet sociologique. Dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Bakounine envisage en effet que la sociologie puisse servir de fondement à une science politique, « car de même que nous ne pouvons dominer la nature et la transformer selon nos besoins progressifs que grâce à la connaissance que nous avons acquise de ses lois, nous ne pourrions réaliser notre liberté et notre prospérité dans le milieu social qu'en tenant compte des lois naturelles et permanentes qui la gouvernent. »² Ce qui semble ainsi envisagé, c'est que la politique devienne une technique fondée sur le savoir sociologique dont elle

1. FSAT, édition citée, p. 110.

2. *Ibid.*, p. 110-111.

serait simplement l'application. Pourtant cette perspective est rejetée dans le même texte et sera même combattue avec de plus en plus de vigueur par le théoricien russe. Pour commencer, Bakounine estime que la sociologie n'en est qu'à ses débuts et que l'humanité ne peut attendre « jusqu'au moment où la sociologie positive, définitivement constituée, viendra lui déclarer qu'elle est enfin en état de lui donner les indications et les instructions que réclame sa transformation rationnelle. »¹ Mais dans la suite de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, et plus encore au cours des années suivantes, c'est le principe même d'une direction de la société fondée sur le savoir sociologique qui est rejeté par Bakounine². Sur ce point, sa critique de la sociologie rejoint sa critique plus large d'un gouvernement des savants, qui constitue selon lui la deuxième limite à apporter à la science. Dès lors que la société a été reconnue comme un organisme naturel, il n'y a pas plus de sens à vouloir se servir de la sociologie pour la mettre en ordre que de faire de la biologie une science normative.

La manière dont Bakounine se rapporte à la classification comtienne des sciences dans son ensemble apparaît comme une tentative pour annexer la philosophie positive au matérialisme. C'est paradoxalement la proximité que souligne Bakounine entre cette classification et celle que propose Hegel dans l'*Encyclopédie* qui manifeste le mieux cette tentative. Pourtant, lorsqu'il procède à ce rapprochement, le théoricien russe accorde plutôt un avantage au philosophe français, qu'il crédite d'avoir « matérialisé l'esprit », alors que son homologue allemand aurait « spiritualisé la matière et la nature en les faisant procéder de la logique, c'est-à-dire de l'esprit. »³ Pourtant, l'ontologie continuiste qui sous-tend le rapport de Bakounine à la science le maintient davantage dans la périphérie hégélienne que dans l'orbite du positivisme. En repérant dans la science la première tentative de l'humanité pour s'émanciper de son esclavage naturel, Bakounine ne fait qu'humaniser, à la manière de Feuerbach, la conception hégélienne qui voit dans les sciences de la nature un processus par lequel l'esprit, d'abord rendu étranger à lui-même, se ressaisit et commence à prendre conscience de lui-même. Dans la version matérialiste que donne Bakounine de cette conception, il apparaît finalement que c'est la matière qui prend conscience d'elle-même à travers les sciences de la nature.

1.2.3. *Matérialisme historique et matérialisme scientifique*

L'une des principales originalités de Bakounine sur le terrain de la philosophie réside dans sa tentative pour tenir ensemble matérialisme scientifique et matérialisme historique. Cette tentative n'a pourtant rien d'évident. En effet, lorsqu'ils mettent en place, à partir de *L'Idéologie allemande*, les premiers linéaments de ce qui deviendra le matérialisme historique, Marx et Engels entendent par là que la production de la vie matérielle joue dans l'histoire un rôle déterminant, ce qui revient à confier aux déterminations économiques le rôle principal. Si la science de l'histoire qu'ils tentent

1. *Ibid.*, p. 111-112.

2. *Ibid.*, p. 113. Voir aussi *Etatisme et anarchie* (1873), IV, 310 [210]

3. FSAT, édition citée, p. 109. Même rapprochement dans *La science et le peuple*, p. 5.

alors de mettre en place peut être qualifiée de matérialiste, c'est d'abord par analogie avec la démarche poursuivi par le matérialisme éclairé, puis par le matérialisme scientifique : il s'agit d'expliquer le supérieur (la production des idéalités, de quelque ordre qu'elles soient) par l'inférieur (la production de la vie matérielle), de même que le matérialisme scientifique prouve que l'esprit n'est pas une entité distincte du corps et que les pensées sont produites par un organe matériel, le cerveau.

Bien que le matérialisme historique puisse être lu comme une tentative d'appliquer à la sphère de la production un projet de ce genre, l'assimilation l'une à l'autre de ces deux formes de matérialismes demeure une entreprise délicate, pour plusieurs raisons. D'abord, l'analogie formelle entre les deux branches du matérialisme ne signifie pas d'emblée qu'il soit possible de les unir dans une même conception matérialiste. Surtout, le matérialisme scientifique inspiré de Moleschott, Vogt et Büchner n'a pas bonne presse chez Marx et son entourage. Pour Engels comme pour Marx, le développement du « matérialisme vulgaire » dans l'Allemagne de la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle constitue un symptôme du retard politique allemand. Il n'est qu'un avatar allemand du « matérialisme purement métaphysique, exclusivement mécanique »¹ des Lumières françaises, qui lui même n'exprimait rien d'autre que le pouvoir ascendant de la bourgeoisie, sa lutte contre les puissances féodales et contre la religion. Or pour Marx, il est clair depuis la fin de l'année 1843 qu'« en ce qui concerne l'Allemagne *la critique de la religion* est pour l'essentiel terminée »² et qu'à cette étape théorique doit désormais succéder l'émancipation effective de la société tout entière à travers celle du prolétariat. Par conséquent, reprendre à nouveaux frais la polémique antireligieuse en mobilisant les acquis de la science contemporaine et faire de cette lutte une priorité, c'est clairement se situer dans une forme de radicalisme bourgeois.

Cette priorité accordée aux luttes économiques et sociales sur la polémique antireligieuse ne signifie pas pour autant que la question de la religion demeure indifférente à Marx et Engels, et encore moins que ces derniers se défient d'une conception matérialiste qui s'étendrait de l'histoire à la nature. Ainsi, dans le premier chapitre du *Capital*, Marx montre qu'il existe une forme de religiosité attenante à la production marchande, qu'il dénoncera sous le nom de fétichisme. Le même ouvrage reprend en outre un certain nombre de lieux communs matérialistes : ainsi, lorsqu'il évoque la matérialité de la force de travail, il substitue à la distinction entre travail manuel et travail intellectuel une distinction entre travail musculaire et travail nerveux ou cérébral. Mais précisément, pour Marx, ce que le « matérialisme vulgaire » tente sans cesse de reprendre n'est rien d'autre qu'un ensemble de lieux communs qui font selon lui partie depuis bien longtemps des vérités admises. La manière dont le matérialisme scientifique déterre le cadavre d'une conception du monde depuis longtemps révolue pour le flétrir à nouveau apparaît alors comme la

1. Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Editions Sociales, 1977, p. 54.

2. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel – Introduction*, édition citée, p. 197.

transcription symbolique de l'impuissance de la bourgeoisie allemande à faire sa révolution. En outre, à partir de la fin des années 1870, Engels développe, sous le nom de « matérialisme dialectique » une tentative d'extension à la nature du matérialisme historique.

Comment dès lors évaluer la tentative, propre à Bakounine, pour tenir ensemble les deux branches du matérialisme allemand ? Cette tentative ne tombe-t-elle pas sous les mêmes reproches que le « matérialisme vulgaire » et n'exprimerait-elle pas dès lors la situation politique de russe Bakounine, en lutte à la fois contre le vieil ordre féodal qui règne dans son pays et contre la bourgeoisie dont il peut suivre l'ascension en Europe occidentale ? Quand bien même cette lecture aurait des chances d'être vérifiée, il importe d'abord d'analyser la signification théorique que revêt pour le révolutionnaire russe cette unité de la conception matérialiste du monde et de son histoire.

Le même passage, évoqué au chapitre précédent, qui polémique contre Mazzini sur la question de savoir si les religions gouvernent le monde, permet à Bakounine d'énoncer une « règle générale et démontrée par l'histoire », dont il attribue la reconnaissance à Marx :

« Jamais aucune religion nouvelle, n'a pu interrompre le développement naturel et fatal des faits sociaux, ni même le détourner de la voie qui lui était tracée par la combinaison des forces réelles tant naturelles que sociales. Souvent les croyances religieuses ont servi de symbole à des forces naissantes, au moment même où ces forces allaient accomplir des faits nouveaux ; mais elles ont été toujours les symptômes ou les pronostics, jamais les causes réelles de ces faits. Quant à ces causes, il faut les chercher dans le développement ascendant des besoins économiques et des forces organisées et actives, non idéales mais réelles de la société ; l'idéal n'est jamais que l'expression plus ou moins fidèle et comme la dernière résultante, soit positive, soit négative, de la lutte de ces forces dans la société. » (I, 56 [73]).

Une telle déclaration mérite d'être confrontée aux thèses dont elle prétend s'inspirer et que présentent Marx et Engels dans leur *Manifeste* de 1847. S'il est vrai en effet que ce dernier texte soutient que « la production intellectuelle se transforme avec la production matérielle »¹, Bakounine tente de préciser cette idée dans un sens qui lui est propre. Tout d'abord, il ne faut pas confondre le rapport de détermination entre la sphère matérielle des besoins et la sphère spirituelle des idées (ici les idées religieuses) avec un rapport de succession. S'il est vrai que le fait détermine l'idée, celle-ci peut très bien être l'expression d'un fait qui est sur le point d'advenir, dont elle constituera alors le pronostic. Mais cette antécédence de l'idée sur le fait n'est possible que parce que le fait lui-même, dont l'idée est le symbole, résulte de forces sociales qui tendent toujours à se réaliser. Une religion ne parvient à signifier un fait social qui n'est pas encore advenu que parce qu'elle exprime un rapport, de justification ou de condamnation, envers une force sociale ascendante dont ce fait sera la réalisation historique. Mais l'aspect le plus remarquable de cette déclaration de Bakounine, c'est l'absence du vocabulaire des classes sociales, dont il sait pourtant très bien qu'il est omniprésent dans le texte du *Manifeste* : Marx et Engels ne

1. K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Editions Sociales, 1966, p. 65.

soutenaient-ils pas que « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes »¹ et que « les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante » ? L'effacement de la notion de classes obéit à une double motivation. D'une part, on le verra dans le dernier chapitre de ce travail, Bakounine est réticent à appliquer de la notion de classe au prolétariat. Pour le révolutionnaire russe, les classes doivent être pensées dans la continuité des ordres féodaux, de même que l'inégalité sociale n'est qu'une nouvelle forme de privilège, et le prolétariat constitue pour ainsi dire un quatrième état, une classe qui n'en est pas une. Mais en gommant le vocabulaire des classes sociales, Bakounine confère aussi à sa propre conception du matérialisme historique une portée beaucoup plus générale que celle qui lui assignaient les auteurs du *Manifeste* et tend à l'inscrire dans une conception matérialiste plus vaste qui englobe le matérialisme scientifique. Faire du matérialisme historique une doctrine qui affirme que dans l'histoire, les idéaux ne sont que l'expression de faits sociaux, c'est en effet transporter en l'état sur le terrain de l'histoire une conception épistémologique qu'on a déjà aperçue. De même que toute idée est en dernier ressort le produit d'une impression originelle réfléchie avec plus ou moins de distinction par les facultés de l'esprit humain, de même tout idéal va se présenter comme le reflet d'une situation sociale conflictuelle.

Plutôt que comme une reprise littérale des analyses du *Manifeste*, la conception bakouninienne du matérialisme historique doit donc être considérée comme une extension du matérialisme scientifique. C'est ce que confirme ce passage de *L'Empire knouto-germanique* :

« Tandis que [les idéalistes] font dériver tous les faits de l'histoire, y compris le développement des intérêts matériels et des différentes phases de l'organisation économique de la société, du développement des idées, les communistes allemands, au contraire, ne veulent voir dans toute l'histoire humaine, dans les manifestations les plus idéales de la vie tant collective qu'individuelle de la société, de l'humanité, dans tous les développements intellectuels et moraux, religieux, métaphysiques, scientifiques, artistiques, politiques, juridiques et sociaux, qui se sont produits dans le passé et qui continuent de se produire dans le présent, rien que des reflets ou des contre-coups nécessaires du développement des faits économiques. Tandis que les idéalistes prétendent que les idées dominent et produisent les faits, les communistes, *d'accord en cela d'ailleurs avec le matérialisme scientifique*, disent au contraire que les faits donnent naissance aux idées et que ces dernières ne sont jamais autre chose que l'expression idéale des faits accomplis ; et que parmi tous les faits, les faits économiques, matériels, les faits par excellence, constituent la base essentielle, le fondement principal, dont tous les autres faits intellectuels et moraux, politiques et sociaux, ne sont plus rien que les dérivatifs obligés. » (VIII, 87 [143-149] – je souligne)

Bakounine reconnaît donc dans le matérialisme historique des « communistes allemands » un schéma qui lui est familier : celui de la détermination de l'inférieur par le supérieur, qui représente un mouvement ascendant partant de la matière pour s'élever jusqu'à l'esprit. Et c'est uniquement parce qu'il reconnaît ce schéma familier qu'il donne raison aux communistes allemands contre les tenants de l'idéalisme. En outre Bakounine traduit immédiatement cette production des idées à

1. Marx et Engels, *Manifeste du Parti communiste*, édition citée, respectivement p. 27 et p. 65.

partir des faits en des termes qui rappelle Feuerbach, puisque l'idée n'est rien d'autre que le reflet, éventuellement infidèle, des faits. Enfin Bakounine accorde aux « communistes allemands » l'assimilation entre faits économiques et faits matériels : dans la mesure où l'économie a trait à la production de la vie matérielle, il est légitime de la considérer, en histoire, comme l'équivalent de la matière dans les sciences de la nature.

Mais Bakounine ne se contente pas d'incorporer le matérialisme historique à une conception du monde héritée du matérialisme scientifique, il formule aussi à son endroit une critique qui rejoint la critique plus générale qu'il fait de la science. Quelques pages avant le texte que je viens de citer, au moment d'énoncer ce qu'est selon lui le principe du matérialisme historique, il signale d'une manière fort elliptique qu'il s'agit d'un « principe qui est profondément vrai lorsqu'on le considère sous son vrai jour, c'est-à-dire à un point de vue relatif, mais qui, envisagé et posé d'une manière absolue, comme l'unique fondement et la source première de tous les autres principes, comme le fait cette École, devient complètement faux. » (VIII, 84 [139]) Ce que nous dit ce texte, c'est qu'il y aurait lieu de demeurer méfiant envers la conception matérialiste de l'histoire, dans la mesure où celle-ci a des prétentions absolutistes, c'est-à-dire en tant qu'elle prétend servir de fondement premier à tous les autres principes, et notamment aux principes moraux et politiques. Ce que dénonce en fait Bakounine, c'est le risque d'une sanctification de la nécessité historique, qui pousserait les tenants du matérialisme historique à applaudir tout ce qui arrive dans l'histoire, au prétexte que tout ce qui arrive devait arriver. Or pour Bakounine, reconnaître, d'un point de vue théorique, la nécessité d'un fait, c'est-à-dire son caractère inévitable, ne signifie pas y acquiescer dans la pratique. Quand bien même il serait inévitable que je me fasse manger, je ne pourrai jamais y acquiescer ; plus encore, il est tout aussi inévitable que je cherche à échapper à ce triste destin.

Deux fragments de *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale* (VIII, 438-439 [125-127] et VIII, 468-469 [157-159]) confirment cette lecture et sont décisifs pour comprendre le rapport de Bakounine au matérialisme historique. En premier lieu, Bakounine y distingue le fait de reconnaître la nécessité et de s'incliner devant elle, d'une part, et le fait de l'adorer, d'en reconnaître l'utilité historique, d'autre part. D'un côté, « la mission de la science historique, c'est de découvrir cet enchaînement fatal de causes et d'en reconnaître le développement naturel, rationnel ; c'est d'embrasser et de concevoir la logique des faits, la seule vraiment respectable ; la logique des idées, quand elle est juste, ne pouvant être autre chose que la reproduction idéale de cette logique objective ou réelle. » (VIII, 468 [158]) En tant que science, l'histoire consiste dans la reconnaissance de la nécessité, et ce n'est qu'en tant qu'elle présente un reflet fidèle de l'enchaînement des faits (qui ne sont pas seulement les événements mais incluent les déterminations économiques) qu'elle peut prétendre à la scientificité. Mais d'un autre côté, « reconnaître l'inévitabilité ou l'enchaînement logique des faits passés », ce n'est pas pour autant admettre que « les faits passés ou présents qui, par leur nature, sont détestables, contraires à la

justice, à la liberté et à l'humanité, eussent été ou soient provisoirement transitoirement nécessaires, bons, utiles au triomphe final de l'humanité. » (VIII, 438 [125-126])

A s'en tenir à ces déclarations, on pourrait avoir le sentiment que Bakounine se contente d'opposer un absolu moral (celui de la justice, de la liberté et de l'humanité) au cours de l'histoire et de mettre face à face matérialiste théorique et idéalisme pratique. Ce serait toutefois oublier ce que ces idéaux de justice et de liberté ont de progressif. Dans le même passage, Bakounine répond à une objection qui ne manque pas de surgir contre ce refus d'acquiescer en pratique à la fatalité de l'histoire. Cette objection consiste à avancer qu'il n'y a pas de maux absolus en histoire et que d'un mal peut surgir un bien. Sur ce point, Bakounine se dit « prêt à entrer, *jusqu'à un certain degré*, dans la manière de voir des historiens optimistes », mais c'est aussitôt pour rétorquer que si une bonne chose découle d'une mauvaise, « ce n'est jamais grâce à elle, mais toujours malgré elle, par l'effet de quelque cause différente qu'elle n'a point pu étouffer et qui réagit directement contre elle. » (VIII, 439 [127]) Cette réponse manifeste d'abord la volonté d'affirmer jusqu'au bout la conflictualité de l'histoire, mais elle permet surtout de donner la mesure de l'idéalisme pratique de Bakounine. Outre qu'il n'a rien d'un absolu, mais correspond à l'idée de l'humanité qu'une époque est capable de se forger, cet idéal se trouve inscrit dans la nécessité de l'histoire, tout autant que ce contre quoi il tente de s'imposer :

« On objectera peut-être que du moment que je reconnais l'enchaînement fatal des faits sociaux, je ne dois plus parler d'action ni d'intervention individuelle. Pas du tout, je puis et je dois en parler. Car moi aussi, moi pauvre petit individu, perdu dans l'océan du monde naturel et social, moi, avec toutes mes pensées, avec toutes mes passions, avec toutes les tendances de ma volonté, instrument et produit, bien involontaire sans doute de la nature et de l'histoire, je suis aussi un rouage, infiniment petit, il est vrai, de cet immense enchaînement de causes et d'effets naturels et sociaux. Mon action est donc une réaction de la société elle-même sur elle-même. Alliée avec beaucoup d'autres actions individuelles, produites par la même société et inspirées par la même pensée et par la même passion dominante, elle peut constituer, elle peut devenir une puissance salutaire, si elle est dirigée vers la conquête de la liberté, malfaisante, si elle a pour objet la construction des Etats. » (VIII, 469 [159])

La protestation de Bakounine contre la nécessité historique n'est donc pas celle d'une belle âme retranchée dans la certitude de sa vérité intérieure. Elle est une protestation qui contient en elle-même la conscience de sa propre nécessité, naturelle et morale. A ceux qui soutiennent que l'écrasement de la révolte des paysans allemands en 1525 fut une nécessité historique et donc un progrès pour la liberté¹, il est possible de répondre que cette révolte était tout autant nécessaire, et surtout que si la liberté a progressé, ce n'est pas grâce à l'écrasement du soulèvement, mais grâce au soulèvement lui-même. L'histoire n'avance pas par le mauvais côté, mais tout au plus par le côté obscur. La liberté ne progresse pas par son contraire, mais même écrasée, elle parvient à se

1. Cette idée, Bakounine l'attribue à Lassalle, mais celui-ci considérerait directement que le soulèvement des paysans était réactionnaire et que son écrasement fut un progrès pour la liberté en tant qu'il consolida l'Etat allemand, et cela indépendamment de toute sanctification de la nécessité historique. Il semble que Bakounine assimile ici, comme souvent, les vues de Lassalle avec celles de Marx et Engels.

frayer un chemin, dès lors qu'une génération est parvenue à faire passer à la suivante le flambeau qui portait le feu sacré de la révolte. L'optimisme de Bakounine est un optimisme de la volonté, non un optimisme de la raison historique. Il y a en cela un refus très net chez Bakounine d'aller jusqu'au bout d'une conception dialectique du devenir historique. Ce qui est refusé, c'est le schéma, considéré comme mystique, d'une conversion du mal en bien. Comme dans l'article de 1842, la lutte à mort constitue la seule médiation possible entre autorité et liberté, et si l'autre est présent dans le même, c'est uniquement pour le ronger de l'intérieur et à terme le conduire au gouffre.

1.3. La science et ses limites

L'attitude de Bakounine envers le matérialisme historique est une première manifestation des limites que le théoricien russe ne cesse d'assigner à la science. Cette volonté de fixer des limites au pouvoir de la science, Bakounine l'exprime principalement dans deux manuscrits, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* d'une part, et *l'Appendice à L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale* de l'autre. Il est possible d'y distinguer deux dimensions : il s'agit d'un côté de déterminer ce que sont les limites intrinsèques de la science et de l'autre de défendre « la vie contre le gouvernement de la science. »

C'est dans la dernière partie de *l'Appendice* que Bakounine théorise de la manière la plus poussée ce que sont selon lui les limites inhérentes à l'activité scientifique. Cette théorie de la science se développe comme une discussion serrée avec des thèses positivistes qui tendent toutes à souligner qu'il y a de l'inconnaissable. C'est donc la discussion sur la possibilité de parvenir à une réponse scientifique sur l'existence de Dieu qui se poursuit. Bakounine relève que les positivistes interdisent à la connaissance scientifique l'accès à la cause première, à la cause finale et à l'essence intime des choses, et il cherche à montrer, en guise de réponse à cette interdiction, que la science n'a rien à connaître de ces objets, parce qu'ils ne sont rien. Ainsi, demander quelle est la cause première de la matière revient à demander s'il fut une époque où l'être n'était pas, ce qui est absurde : l'être est éternel, comme le sont ses principes d'organisation, et il n'y a pas plus de cause première à rechercher que de cause finale. L'essentiel du propos de Bakounine consiste à affirmer que la science n'a pas de limites, mais seulement des bornes, qu'elle s'emploie constamment à faire reculer, que ce soit vers l'infiniment grand ou vers l'infiniment petit. Par ailleurs, Bakounine refuse d'affirmer qu'il serait possible de distinguer, comme des entités réelles, les causes et les lois, car les causes sont les choses elles-mêmes, qui ne sont causes qu'en tant qu'elles sont en même temps effets, et les lois désignent simplement les propriétés de ces choses, propriétés qui n'existent comme telles qu'en tant qu'elles sont produites par le processus de connaissance : la loi n'existe pas hors du cerveau qui la conçoit, même si la régularité qu'elle décrit avec fidélité est bien réelle.

Mais Bakounine réserve son attaque la plus pointue à l'idée selon laquelle les choses auraient une essence intime qui échapperait à jamais à la connaissance. Pour lui, cette manière qu'ont les

positivistes (il songe ici à Littré) d'exclure l'absolu du domaine du connaissable est une manière frauduleuse de le reconstituer, de le confirmer comme être réel (VIII, 267 [220]). Après avoir brièvement identifié le point de vue positiviste à celui de Kant¹, Bakounine s'emploie à le réfuter en mobilisant une conception héritée explicitement de Hegel :

« Si les positivistes français avaient voulu prendre connaissance de la critique précieuse que Hegel, dans sa *Logique*, qui est certainement l'un des livres les plus profonds qui aient été faits dans notre siècle, a faite de toutes ces antinomies kantienne, ils se seraient rassurés sur cette prétendue impossibilité de reconnaître la nature intime des choses. Ils auraient compris qu'*aucune chose ne peut avoir réellement dans son intérieur une nature qui ne soit manifestée en son extérieur.* » (VIII, 267 [221])

Ce passage reprend une analyse proposée par Hegel dans le second livre du premier tome de la *Science de la Logique*, et plus précisément au chapitre sur les « relations essentielles », qui contient un dernier paragraphe consacré aux relations entre intérieur et extérieur². Plus probablement, Bakounine se réfère ici aux passages correspondant de l'*Encyclopédie*, puisqu'il cite dans le même passage quelques vers de Goethe qui s'y trouvent³. Bakounine avait déjà repris cette conception hégélienne dans son article *De la philosophie* plus de trente ans auparavant⁴. En 1871, il la développe dans une direction à la fois physique et psychologique. D'un point de vue physique, Bakounine interprète l'assertion hégélienne selon laquelle il n'existe rien à l'intérieur qui ne s'exprime à l'extérieur comme une affirmation de l'identité de l'être et du faire : « *toute chose n'est que ce qu'elle fait [...], son action et son être sont un.* » (VIII, 274 [232]) Une chose n'est une chose qu'en tant qu'elle agit sur une autre, qu'en tant qu'elle est à la fois effet et cause. On ne connaît par conséquent les causes que par leurs effets. Toute chose est à la fois la réalisation de toutes les causes qui l'ont produites et la cause d'autres effets. Il n'y a donc pas lieu de supposer une essence intime des choses qui demeurerait inaccessible à notre pouvoir de connaître, une chose est donnée tout entière dans ses effets.

Le plus étonnant est sans doute la manière dont Bakounine étend le domaine de validité de cette analyse⁵. Dans l'une de ces interminables notes dont il a le secret, le révolutionnaire russe souligne ainsi que ce qui vaut pour les choses inertes vaut aussi pour les individus. Il n'y a pas de génie qui ne se soit manifesté dans des œuvres, et même ceux qui n'ont pas produit d'œuvre ont manifesté leur richesse intérieure dans leur vie. C'est à cette occasion que Bakounine, trente ans après sa mort, rend un hommage appuyé à Nicolas Stankevitch, qui n'a produit comme œuvres...

1. On trouve le même rapprochement désinvolte entre Comte et Kant dans le texte de 1868 *La science et le peuple*.

2. Hegel, *Doctrine de l'essence*, édition citée, p. 217-225.

3. Il s'agit des vers suivants, que Bakounine traduit lui-même : *La nature n'a ni noyau ni écorce / Elle est tout cela en une seule fois* (VIII, 227 [221] – Bakounine souligne). Ces vers sont extraits d'un texte de 1820 écrit contre Haller, *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders sur Morphologie. (Contribution à la science de la nature en général et à la morphologie en particulier, Livre I, cahier 3)*.

4. Je ne suivrai pas Irène Pereira et sa vision d'un Bakounine prenant de plus en plus ses distances avec Hegel dans les années 1870 (« Bakounine : la révolte de la vie contre le gouvernement de la science », article cité, note 11)

5. Pas si étonnant cependant si l'on se réfère au texte de Hegel : « L'homme, tel qu'il est extérieurement, c'est-à-dire dans ses actes [...], tel il est intérieurement ; et s'il est vertueux, moral, *seulement* intérieurement, c'est-à-dire *seulement* en ses intentions, sentiments, et si son extérieur n'est pas identique à cela, l'un est aussi creux et vide que l'autre. » (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, vol. I, *Science de la Logique*, édition citée, p. 392 – souligné par l'auteur).

que Bakounine et Bielinski¹. Mais il apparaît en fait que l'extension que donne Bakounine à cette maxime hégélienne va bien au-delà de ces considérations naturalistes ou personnelles. On peut en effet considérer que c'est à ce même mouvement d'expression nécessaire de l'essence qu'obéit l'humanité lorsqu'elle tend à se réaliser dans son histoire.

Nier l'existence de la cause première et de la cause finale, nier qu'il existe, derrière les effets que produisent les choses, une essence intime qui échapperait à la connaissance, ce n'est pas pour autant reconnaître à la science un pouvoir absolu. Dans tous ses manuscrits philosophiques, Bakounine s'emploie en effet à déterminer de deux façons bien distinctes les limites de la science. La première manière consiste à reconnaître le caractère toujours nécessairement abstrait du savoir scientifique. Dans un passage de l'*Appendice* qui suit immédiatement celui que je viens d'analyser, Bakounine reconnaît qu'il existe bien un être intime des choses, qui ne réside ni dans leur être en-soi, ni dans leur pourquoi, mais dans leur matérialité immédiate et fugitive. Reconduisant les analyses hégéliennes du langage comme faculté qui n'appréhende la singularité que par un recoupement de généralités abstraites, Bakounine relève « *la double nature, la nature contradictoire des choses : d'être réellement dans ce qui incessamment cesse d'être, et de ne point réellement exister dans ce qui reste général et constant au milieu de leurs transformations perpétuelles.* » (VIII, 279 [242] n. — souligné par l'auteur) N'existent en effet réellement que des singularités et des transformations incessantes, raison pour laquelle Bakounine peut soutenir que l'unité de l'univers n'est rien d'autre que l'unité de ses transformations. Pourtant, la science ne connaît que des généralités. C'est le sens de l'exemple, devenu fameux depuis que les éditeurs l'ont inséré dans *Dieu et l'Etat*, du lapin soumis à la dissection :

« Un naturaliste, par exemple, qui est lui-même un être réel et vivant, dissèque un lapin ; ce lapin est également un être réel, et il a été, au moins il y a à peine quelques heures, une individualité vivante. Après l'avoir disséqué, le naturaliste le décrit : eh bien, le lapin qui sort de sa description est un lapin *en général*, ressemblant à tous les lapins, privé de toute individualité, et qui par conséquent n'aura jamais la force d'exister, restera éternellement un être inerte et non vivant, pas même corporel, mais une abstraction, l'ombre fixée d'un être vivant. La science n'a à faire qu'avec des ombres pareilles. La réalité vivante lui échappe, elle ne se donne qu'à la vie, qui, étant elle-même fugitive et passagère, peut saisir et saisit en effet toujours tout ce qui vit, c'est-à-dire tout ce qui passe ou ce qui fuit. » (VIII, 279 [243])

S'il ne s'agit pas pour Bakounine de reprocher à la science de ne pas prendre en compte l'individualité, car c'est là une limite qui lui est inhérente, mais il convient de prendre en compte

1. « J'ai eu dans ma jeunesse un ami bien cher, Nicolas Stankevitch. C'était vraiment une nature géniale : une grande intelligence accompagnée d'un grand cœur. Et pourtant cet homme n'a rien fait ni rien écrit qui puisse conserver son nom dans l'histoire. Voilà donc un *être intime* qui se serait perdu sans manifestation et sans trace ? Pas du tout. Stankevitch, malgré qu'il ait été — ou peut-être précisément parce qu'il a été — l'être le moins prétentieux et le moins ambitieux du monde, fut le centre vivant d'une groupe de jeunes gens à Moscou, qui vécurent, pour ainsi dire, pendant plusieurs années, de son intelligence, de ses pensées, de son âme. Je fus de ce nombre et je le considère en quelque sorte comme mon créateur. Il créa de la même manière un autre homme, dont le nom restera impérissable dans la littérature et dans l'histoire du développement intellectuel et moral de la Russie : feu mon ami Vissarion Bielinski [...]. » (VIII, 276-277 [238])

cette limite au moment d'assigner sa place à la science. Dire que la science délaisse nécessairement la singularité et ne peut produire que des abstractions, certes bienfaisantes mais toujours dotées d'une composante mortifère, c'est aussitôt suggérer qu'elle ne saurait diriger la vie, mais seulement « éclairer son développement spontané » (VIII, 280 [244] n.). Pour Bakounine, la science part de la vie pour parvenir à l'abstraction et décrit ainsi un mouvement opposé à celui qui est propre à l'art car ce dernier « et surtout l'art actuel, est [...] une sorte de retour de l'abstraction à la vie » : partant d'abstractions, il parvient à « les incarner dans des formes qui, pour n'être point vivantes, dans le sens de la vie réelle, n'en provoquent pas moins, dans l'imagination de l'homme, le sentiment de cette vie. » (VIII, 280 [245]) Il ne faut donc pas demander à la science plus qu'elle ne peut, en particulier d'être une science du singulier, car la science ne parviendra jamais à saisir l'individualité, or ce sont des individualités vivantes qui font la vie et l'histoire. La science n'énoncera jamais que des lois, expressions de régularités, et manquera toujours la richesse de la vie. Elle peut progresser dans cette direction, et Bakounine estime d'ailleurs que la science progresse en partie en étant confrontée à « ce que nous appelons improprement les anomalies et les exceptions » : ces dernières montrent que les « lois naturelles, n'étant rien que des abstractions dégagées par notre esprit du développement réel des choses, ne sont pas en état d'embrasser, d'épuiser, d'expliquer toute l'indéfinie richesse de ce développement. »¹

La conception bakouninienne de la science s'adosse à une conception de la vie comme ce qui crée indépendamment de toute théorie. Pour cette raison, la science ne parviendra jamais à diriger la vie, et dans le cas où elle serait tentée de le faire, Bakounine prône, selon une formule devenue fameuse, « la révolte de la vie contre la science, ou plutôt contre le gouvernement de la science. Non pour détruire la science – à Dieu ne plaise ! Ce serait un crime de lèse-humanité – mais pour la remettre à sa place, de manière à ce qu'elle ne puisse plus jamais en sortir. »² (VIII, 125 [217])

Cette conception de la vie comme développement spontané a conduit plusieurs commentateurs à voir dans les vues développées par Bakounine une anticipation de « philosophies de l'irrationalité », comme celle de Bergson, et dans les philosophies de ce genre le fondement de « toutes les théories modernes de l'action directe et de l'emploi direct de la violence. »³ Il n'est pas du tout certain que les limites assignées par Bakounine à la connaissance scientifique doivent être interprétées dans le sens d'une philosophie de l'irrationalité. D'autres

1. FSAT, édition citée, p. 128. Cette remarque s'inscrit dans une réflexion plus générale sur l'évolutionnisme darwinien, qui a montré que « ces prétendues anomalies en se combinant plus souvent entre elles et se fixant par là même davantage, créant, pour ainsi dire, de nouveaux procédés habituels, de nouvelles manières de se reproduire et d'être dans la nature, sont précisément la voie par laquelle la vie organique donne naissance à de nouvelles variétés et espèces. » (*Ibid.*, p. 128-129)

2. Quelques pages plus loin, Bakounine va jusqu'à soutenir que pas de science du tout serait préférable à cette direction de la vie par la science : « mieux vaut l'absence de lumière qu'une fausse lumière allumée parcimonieusement du dehors dans le but évident d'égarer le peuple. » (VIII, 129 [223])

3. Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, édition citée, p. 81. On trouve également ce rapprochement chez E. Mounier, *Anarchisme et personnalisme*, article cité, p. 160-162 – pour des enseignements politiques bien différents.

n'ont pas manqué de relever également la tension qui existe chez Bakounine entre un matérialisme qui frôle le scientisme et cette conception de la vie comme règne du singulier et du fugitif qui échappe nécessairement à la science¹. L'hypothèse de lecture que j'avance à ce propos consiste à considérer que cette tension est effectivement palpable dans l'œuvre de Bakounine, mais qu'elle ne dégénère ni en contradiction ouverte, ni en philosophie de l'irrationalité. Reconnaître en effet que le développement de la réalité n'obéit pas à une raison (transcendante ou immanente, peu importe) qui en aurait fixé le cours, ce n'est pas tant renoncer à la rationalité que reconduire l'un des présupposés fondamentaux du matérialisme, à savoir que le monde existe indépendamment de l'idée que l'on s'en fait. En outre, la limite que Bakounine décèle dans la science consiste à reconduire sa conception délimitative de la philosophie, déjà avancée dans les articles de 1842 et 1843. Comme dans ces textes, Bakounine entend défendre l'autonomie de la pratique contre toute ingérence de la théorie. Les textes des années 1865-73 se signalent à cet égard par l'approfondissement de cette délimitation dans un sens radicalement matérialiste.

Ce que Bakounine a surtout en vue, lorsqu'il dénonce le gouvernement de la science sur la vie, c'est le pouvoir des savants. S'il y a lieu de déterminer les limites inhérentes au savoir scientifique, c'est surtout pour ensuite pouvoir limiter, de l'extérieur, le pouvoir des savants. Il est tout à fait significatif que, dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, l'idée selon laquelle la science ne saurait parvenir à diriger la vie est présentée à l'occasion d'un développement sur la sociologie et son éventuelle application à la société sous la forme d'une science politique². Derrière un prétendu gouvernement de la science, Bakounine repère en fait le risque d'un gouvernement des savants, projet qu'il croit déjà reconnaître dans le positivisme.

Un passage de *L'Empire knouto-germanique*, passé lui aussi à la postérité après sa publication dans *Dieu et l'Etat*, fonde cette opposition à l'autorité des savants sur une double distinction. La première consiste à démarquer l'obéissance aux lois de la nature de la soumission à une autorité. En tant que je suis soumis à la nature, je ne peux me considérer comme esclave, sauf à supposer la liberté comme impossible. La seule liberté dont nous sommes susceptibles envers les lois de la nature consiste à les reconnaître et à les appliquer pour tenter de s'émanciper. On peut distinguer chez Bakounine un point de vue naturaliste, qui aboutit à un monisme rigoureux et à la reconnaissance du règne sans exceptions des lois de la nature, et un point de vue libertaire, qui débouche sur une forme de dualisme moral : à l'unité de la nature postulée par le premier point de vue, le second substitue une opposition entre notre nature et la nature extérieure, la nature de l'homme le poussant constamment à s'émanciper par rapport à son milieu. A cette distinction entre obéissance aux lois de la nature et soumission aux lois de la nature, Bakounine ajoute une distinction entre l'autorité de la science et celle des savants. Bakounine reconnaît en effet l'autorité absolue de la science, mais uniquement de la science absolue, c'est-à-dire de cet idéal

1. Voir notamment au sein du bon exposé de la pensée de Bakounine que contient le livre d'Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought – From Enlightenment to Marxism*, Oxford, 1980, les p. 273-276.

2. FSAT, édition citée, p. 113.

inaccessible que représente un savoir total. L'allégeance à cet idéal inaccessible, dont on ne peut se rapprocher que d'une manière asymptotique, n'est pas seulement une manière détournée de se soustraire à toute forme d'autorité. Ce que récuse en effet Bakounine, c'est l'intronisation d'une autorité absolue. Or ce refus n'empêche pas la reconnaissance d'une forme d'autorité des savants, mais limitée à un champ de compétence et demeurant toujours relative. Cette autorité est celle des spécialistes :

« Lorsqu'il s'agit de bottes, j'en réfère à l'autorité du cordonnier ; s'il s'agit d'une maison, d'un canal ou d'un chemin de fer, je consulte celle de l'architecte ou de l'ingénieur. Pour telle science spéciale, je m'adresse à tel savant. Mais je ne me laisse imposer ni par le cordonnier, ni par l'architecte, ni par le savant. Je les écoute librement et avec tout le respect que méritent leur intelligence, leur caractère, leur savoir, en réservant toutefois mon droit incontestable de critique et de contrôle. Je ne me contente pas de consulter une seule autorité spécialiste, j'en consulte plusieurs ; je compare leurs opinions, et je choisis celle qui me paraît la plus juste. Mais je ne reconnais point d'autorité infaillible, même dans les questions toutes spéciales ; par conséquent, quelque respect que je puisse avoir pour l'honnêteté ou la sincérité de tel ou de tel autre individu, je n'ai de foi absolue en personne. Une telle foi serait fatale à ma raison, à ma liberté et au succès même de mes entreprises ; elle me transformerait immédiatement en esclave stupide et en instrument de la volonté et des intérêts d'autrui. » (VIII, 178-179 [104-105])

L'autorité absolue de la science absolue fonde donc l'autorité relative des spécialistes, mais pas « l'infaillibilité et l'universalité des représentants de la science » (VIII, 181 [106]) Conformément aux délimitations introduites entre science et vie, le rôle des savants dans le grand mouvement d'émancipation qui constitue l'histoire de l'humanité consiste à éclairer le chemin et non à le tracer : « la science, c'est la boussole de la vie ; mais ce n'est pas la vie. » (VIII, 121 [210]) Si les représentants des sciences spéciales disposent d'une autorité, au plein sens du terme, c'est qu'ils peuvent s'autoriser d'une parcelle du savoir absolu, mais la dimension parcellaire et nécessairement inachevée de leur savoir ne leur confère précisément qu'une autorité relative.

Cette élimination de l'absolu dans la science et cette insistance sur la relativité de nos connaissances tirent sans doute argument de la philosophie positive, mais pour Bakounine, elles se retournent nécessairement contre les ambitions politiques de leurs inspireurs. Ce qui est visé à travers ces analyses du type d'autorité que l'on peut reconnaître au savant, c'est la partie politique du positivisme d'Auguste Comte, comme en témoigne cette charge vigoureuse :

« Auguste Comte, quoi qu'en disent nos amis, les ouvriers positivistes de Paris, était un réactionnaire forcené. [...] Pour contrebalancer la désastreuse puissance de cette aristocratie industrielle, exploiteuse, consacrée et bénie désormais par l'Eglise positiviste, comme celle de la noblesse terrienne le fut jadis par l'Eglise catholique, il propose la réorganisation du pouvoir spirituel, représenté par un corps international nouveau, composé de philosophes positivistes de tous les pays, hiérarchiquement organisé. Cette Eglise nouvelle aura pour mission exclusive l'éducation populaire, non égale pour tous, comme la demandent les socialistes, mais répartie à chaque classe conformément à la distinction *héréditaire* et spéciale de chacune. Elle déterminera également la direction des travaux philosophiques, scientifiques, littéraires et artistiques dans le monde civilisé, toute initiative individuelle devant être soumise à sa censure, afin de mettre un terme à l'*horrible anarchie intellectuelle et morale* des hommes modernes, et à cet *esprit irrespectueux de la*

révolution, qui désole Auguste Comte et sans doute aussi ses disciples. Enfin l'Eglise nouvelle, dont les membres, les prêtres, *renonceront probablement au mariage comme les prêtres de l'Eglise catholique*, remplira la double mission de censeur des mœurs individuelles et sociales et de suprême arbitre dans tous les différends qui pourront surgir soit entre les classes, soit entre les peuples. » (VIII, 435 [109] – Bakounine souligne)

S'en remettre à l'autorité absolue des savants, c'est pour Bakounine oublier que ces derniers ne sont pas les représentants de la science absolue et ne sont pas seulement des spécialistes, mais aussi des hommes avec des intérêts qui leur sont propres, parmi lesquels peut entrer la soif de pouvoir. Dans le positivisme, Bakounine voit une tentative de prise du pouvoir par un nouveau clergé, qui sous prétexte de soumettre la vie à la science, soumettrait en fait la société aux savants. Or cette tentative serait désastreuse non seulement pour la société, mais pour les savants eux-mêmes, que cette proximité avec le pouvoir ne peut que corrompre, car « c'est le propre du privilège et de toute position privilégiée que de tuer l'esprit et le cœur des hommes. » (VIII, 104 [177]) Bakounine voit bien le rôle de modèle d'organisation spirituelle que joue chez Auguste Comte le moyen-âge catholique¹, et il devine que c'est un pouvoir du même type que celui de l'Eglise catholique qu'il souhaiterait voir confié à la nouvelle Eglise positiviste. En outre, Bakounine ne pouvait manquer de relever la dénonciation constante par Comte de l'anarchie, à laquelle il oppose l'émergence de l'ordre. Ce qui sous-tend la critique du positivisme, c'est dès lors, pour anticiper sur une formule d'Elisée Reclus, une conception de l'anarchie comme « la plus haute expression de l'ordre » : il ne peut y avoir d'ordre humain pour Bakounine que créé par la plus complète liberté humaine, ce qui en termes négatifs se traduit par l'anarchie. C'est d'ailleurs à l'occasion de cette dénonciation du pouvoir des savants que Bakounine explique « en quel sens nous sommes réellement des anarchistes » (VIII, 107 [183]).

Mais Comte n'est pas seul visé par cette attaque contre le gouvernement des savants. L'insistance de Mazzini sur l'éducation, d'une part, et la conscience de plus en plus aiguë de ce que Marx tente de convertir son autorité scientifique en autorité politique, d'autre part, jouent un rôle déterminant dans le développement de cette défense de l'autonomie de la vie sociale contre « toute autorité et toute influence privilégiée, patentée, officielle et légale. » (VIII, 107 [182-183]) Simplement, Bakounine trouve chez Comte exposée avec franchise un projet politique qu'il soupçonne également chez ses deux adversaires du moment.

2. La liberté entre révolte et reconnaissance

Bien qu'elle ait eu droit elle aussi à des jugements contrastés de la part des commentateurs, la philosophie bakouninienne de la liberté a très tôt été remarquée comme le noyau philosophique qui fondait les engagements de l'auteur et sa conception de l'émancipation. Il est vrai que plusieurs de ses éléments, en particulier la théorie de la reconnaissance, sont présents dès les

1. VIII, 435 [108] : « [Comte] se pâme d'aise lorsqu'il parle de l'organisation *idéale* du pouvoir spirituel dans l'Eglise catholique. » (souligné par l'auteur)

premiers textes de Bakounine, avant même ses premiers engagements révolutionnaires, et si l'on en croit la *Confession*, elle constitue même le credo fondamental de toute l'existence de Bakounine. Parmi les commentateurs, Henri Arvon est l'un de ceux qui a le plus insisté sur la place particulière que tient la liberté dans la philosophie libertaire de Bakounine. Alors que d'autres, peu enclins il est vrai à se confronter aux textes, voulaient n'y voir que des « incantations creuses »¹, l'auteur de *Bakounine ou la vie contre la science* l'a louée comme « la seule notion à être fortement charpentée. Dans la lave rouge et bouillonnante de son œuvre doctrinale, elle compte parmi les rares cristaux très purs qui aient pu s'y former. »² On mesure en même temps l'ambiguïté de cet éloge, qui ne relève la théorie bakouninienne de la liberté que pour souligner combien, *a contrario*, le reste de sa philosophie est dégradée par sa proximité avec le matérialisme.

Mais cette ambiguïté est peut-être celle de la théorie bakouninienne de la liberté, dont la moindre difficulté n'est pas son double ancrage philosophique dans le matérialisme et dans une tradition héritée de la philosophie post-kantienne. Comment Bakounine, après son adhésion à une vision du monde dominée par le matérialisme scientifique, peut-il maintenir une théorie de la reconnaissance héritée de Fichte ? N'y aurait-il pas dès lors une tension entre le monisme matérialiste défendu sur le terrain des sciences de la nature et le dualisme moral professé à propos de la liberté ? L'importance de cette question est d'autant plus grande que c'est en s'appuyant sur une telle théorie de la reconnaissance que Bakounine qualifie sa conception de la liberté de socialiste, alors qu'il la qualifie par ailleurs de matérialiste. Faudrait-il donc oublier les professions de foi matérialistes, dès lors qu'on aborde pour elle-même la question de la liberté ?

La théorie bakouninienne de la liberté est cependant intimement liée à sa conception de la science. En premier lieu, le monisme matérialiste professé par Bakounine est l'une des sources – mais non la seule – de son opposition à la conception de la liberté comme libre arbitre et à toutes les théories qui affirment la « spontanéité idéale du moi. » En second lieu, la délimitation tracée par Bakounine entre science et vie lui permet de réserver une place à la liberté dans un cadre philosophique qui postule pourtant un déterminisme intégral : c'est même d'abord en ce sens qu'on est fondé à parler chez lui d'un dualisme moral qui se distingue du monisme physique. Enfin et surtout, la conception bakouninienne de la science est une partie intégrante de philosophie de la liberté : la science est en effet l'un des domaines dans lesquels se déploie l'humanité, elle est l'un des moyens privilégiés pour elle de conquérir sa liberté sur le monde extérieur.

1. Isaiah Berlin, *Les penseurs russes*, édition citée, p. 147. L'intégralité du chapitre consacré à Herzen et Bakounine est animée d'une curieuse animosité contre ce dernier.

2. Henri Arvon, *Bakounine, ou la vie contre la science*, édition citée, p. 71.

2.1. Contre le libre arbitre

L'opposition de Bakounine aux doctrines de libre arbitre ne trouve de justifications théoriques dans un déterminisme intégral que dans la mesure où, au préalable, elle est motivée par des enjeux politiques et philosophiques bien déterminés. Il est en effet remarquable que le théoricien anarchiste s'attache au moins autant à décrire les conséquences de semblables théories qu'à démontrer l'impossibilité physique du libre arbitre. La critique du libre arbitre s'inscrit en effet toujours chez Bakounine dans une attaque politique et philosophique contre les théories du contrat et contre le libéralisme. Pour Bakounine, ces deux types de théories ont en commun de partir du postulat de la liberté naturelle de l'homme pour aboutir à son esclavage social et politique en fondant la propriété héréditaire et l'Etat, alors que la théorie de la liberté défendue par Bakounine consiste à prendre acte, d'une part de la nature sociale de l'homme, d'autre part de l'esclavage qui constitue sa condition de départ, pour faire de l'histoire un processus d'émancipation de l'humanité, raison pour laquelle la liberté constitue le terme du développement, et non son point de départ.

Cette critique des théories du contrat et du libéralisme est une constante des textes politiques et philosophiques de Bakounine à partir du milieu des années 1860, mais on la trouve surtout développée dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* et dans la masse de textes qui constitue *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale*.

Dans un long développement inclus dans le premier de ces deux manuscrits, Bakounine adresse un grief principal à Rousseau, mais aussi à « la majorité des juristes et des publicistes modernes, soit de l'école de Kant, soit de toute autre école individualiste et libérale » : celui de faire reposer l'existence de la société sur un contrat tacite. Après s'être insurgé contre cette dernière notion, qui implique que « parce que je me suis laissé tondre, j'ai pu consentir, pour moi-même et pour ma descendance tout entière, à un éternel esclavage », Bakounine relève qu'elle repose sur ce postulat que « les individus, avant de former ce contrat, sont supposés jouissants d'une absolue liberté. »¹ Le reste du texte attaque ce postulat sur deux points : d'une part l'idée d'une liberté individuelle primitive est absurde, d'autre part elle aboutit à sa propre négation. Si l'idée d'une liberté individuelle dont serait naturellement dotés les hommes est absurde, c'est d'abord parce qu'elle ne peut rien être d'autre que « l'absolue dépendance de l'homme gorille vis-à-vis de l'obsession permanente du monde extérieur. » Au mythe anthropologique rousseauiste du sauvage libre et solitaire, Bakounine oppose une autre anthropologie, qui met en avant l'origine animale de l'homme et son esclavage primitif. Cette notion de liberté individuelle primitive est en outre contradictoire dès lors qu'on essaie de la penser dans son effectivité. Chacun de ces hommes, supposé libre « en lui-même et par lui-même », ne dispose de cette

1. FSAT, édition citée, p. 174-175. Cette attaque du contrat social atteint moins Rousseau que des idéologues contemporains de Bakounine. Voir sur ce point Tanguy L'Aminot, « Bakounine, critique de Rousseau », *Dix-huitième siècle*, n°17, 1985, p. 351-365.

liberté absolue que pour autant qu'il ne rencontre pas d'autres hommes, dotés de la même liberté illimités qui cesserait aussitôt de l'être : « la liberté de chacun apparaît nécessairement comme la négation de celle de tous les autres, et toutes ces libertés, en se rencontrant, doivent se limiter et s'amoinrir mutuellement, se contredire, se détruire. »¹ Toute la ruse des théories du contrat consiste précisément à faire reposer l'existence de l'Etat sur le caractère contradictoire de la liberté humaine : chacun sacrifie une partie de sa liberté pour préserver la partie restante².

Dans cette fondation de l'Etat sur la limitation réciproque des libertés individuelles, Bakounine commence par voir un argument supplémentaire à ses positions anarchistes. Dans les théories du contrat, l'Etat représente en effet « la somme des négations des libertés individuelles de tous ses membres ; ou bien celle des sacrifices que tous ses membres font, en renonçant à une portion de leur liberté au profit du bien commun. » Or non seulement ce bien commun est une fiction, mais surtout, une fois les libertés soumises à cette mesure de soustraction généralisée, elles ne peuvent prétendre y survivre :

« Ce reste, c'est la sécurité, si vous voulez, ce n'est jamais la liberté. La liberté est indivisible, on ne peut en retrancher une partie sans la tuer tout entière. Cette petite partie que vous retranchez, c'est l'essence même de ma liberté, c'est le tout. Par un mouvement naturel, nécessaire et irrésistible, toute ma liberté se concentre précisément dans la partie, si petite qu'elle soit, que vous en retranchez. »³

On aurait tort de lire dans ces lignes un premier exposé de la théorie bakouninienne de la liberté comme disposition positive. Tout au plus renvoient-elles à la révolte, qui en constitue l'élément négatif. Il serait sans doute plus judicieux de soutenir que le révolutionnaire russe prend ici au mot la conception de ses adversaires, celle d'une liberté absolue et illimitée, pour montrer que la moindre relativisation de cette liberté absolue signifie en fait son anéantissement. Mais le fait que l'Etat affirme nécessaire le sacrifice d'une liberté par ailleurs fictive a son importance, car il permet idéologiquement de justifier l'existence d'une soumission qui, elle, n'a rien de fictif et doit être considérée par ceux qui la subissent comme un horizon indépassable, et non comme un point de départ dont s'éloigner par la lutte.

Les théories du contrat ne sont pas seulement contradictoires en elles-mêmes, elles contredisent également un certain nombre de faits sociaux dont la description permet à Bakounine de développer un premier contre-argumentaire opposé aux théories du libre arbitre. En effet, celles-ci font reposer l'Etat sur la nécessité pour chacun de sauvegarder une partie de sa liberté pour ne pas la perdre toute. Outre que ce projet est contradictoire avec l'idée de la liberté sur lequel il repose, il suppose qu'aucune morale n'est possible antérieurement à l'Etat. En

1. FSAT, édition citée, p. 175.

2. Cet exposé des théories du contrat se trouve également dans SISEH, édition citée p. 201-202 et dans les *Fragments sur la franc-maçonnerie*, F.

3. *Ibid.*, p. 178. Dans les lignes qui suivent, Bakounine compare cette attitude à celle de la femme de Barbe Bleue et à celle d'Adam et Eve : c'est l'interdiction qui fonde la transgression. Voir aussi p. 194 : « au point de vue de l'Etat le bien naît non de la liberté, mais au contraire de la négation de la liberté. »

somme, il fait dépendre toute morale du contrat tacite qui fonde l'Etat, de sorte que toute morale se réduit désormais à une morale de l'Etat, à qui il manque à la fois l'universalité (puisque tout Etat est un Etat particulier) et la moralité, puisque tout Etat ne recherche que sa conservation, sa puissance et sa grandeur. Par conséquent, la morale que fonde le contrat social ne sanctifie « rien que la plus grande satisfaction donnée à l'égoïsme collectif d'une association particulière et restreinte. »¹

Dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* comme dans la plupart des textes de cette époque, Bakounine fonde ce contre-argumentaire sur une conception de l'homme comme être naturellement social :

« *La société*, c'est le mode naturel d'existence de la collectivité humaine indépendamment de tout contrat. Elle se gouverne par les mœurs ou par des habitudes traditionnelles, mais jamais par des lois. Elle progresse lentement par l'impulsion que lui donnent les initiatives individuelles et non par la pensée, ni par la volonté du législateur. Il y a bien des lois qui la gouvernent à son insu, mais ce sont des lois naturelles, inhérentes au corps social, comme les lois physiques sont inhérentes aux corps matériels. »²

Bakounine condense ici en une seule déclaration une partie importante de sa philosophie sociale. En maintes occasions, il affirme en effet la naturalité, non de tel ou tel type d'état social, mais du fait même de la société³. Cette naturalité doit être comprise en deux sens : comme ce qui est historiquement premier, c'est-à-dire comme l'état primitif de l'homme, et comme ce qui détermine l'individu, c'est-à-dire comme le milieu dans lequel tout homme naît et se développe. La reconnaissance de la société comme état de nature permet de nier l'effectivité du contrat qui en serait l'origine. Ecrire ensuite que la société constitue le milieu dans lequel tout homme est baigné permet de dénoncer la liberté individuelle originelle comme une fiction :

« Cet individu humain solitaire et abstrait est une fiction, pareille à celle de Dieu, toutes les deux ayant été créées simultanément par la fantaisie croyante ou par la raison enfantine, non réfléchie, expérimentale et critique, mais imaginative des peuples, d'abord, et plus tard développées, expliquées et dogmatisées par les théories théologiques et métaphysiques des penseurs idéalistes. Toutes les deux, représentant un abstractum vide de tout contenu et incompatible avec une réalité quelconque, aboutissent au néant. » (VIII, 180)

Ce n'est qu'au prix d'une abstraction mortifère qu'il est possible de faire de l'individu isolé le point de départ de la morale. Seule la société est donnée concrètement, et il faut au préalable l'atomiser pour faire de l'individu son principe. L'individu est donc une entité abstraite, car réellement, il ne peut exister hors la société. De ce fait, on peut reconduire à son propos les critiques adressées à l'idée de Dieu : l'individu isolé n'est rien sans la société, et comme le signale Bakounine à plusieurs reprises, aucun génie n'est susceptible de se développer en dehors d'une

1. *Ibid.*, p. 183.

2. *Ibid.*, p. 176.

3. Voir notamment SISEH, édition citée, p. 202-203 et *Fragments sur la franc-maçonnerie*, F.

société quelconque¹. En second lieu, cette abstraction est une fiction, non seulement parce qu'elle est un produit de l'imagination, mais aussi parce qu'elle est un procédé qui vise à tromper. Là encore, peut être reconduite l'attaque contre l'abstraction théologique, qui n'est que la manifestation historique la plus agressive de cette pathologie qu'est l'idéalisme.

En affirmant ainsi la naturalité de la société humaine, c'est-à-dire la nature sociale de l'humanité, Bakounine peut expliquer, dans l'extrait cité plus haut, qu'il existe naturellement une morale sociale qui n'a pas attendu le contrat social pour apparaître. Cette morale, qui s'appréhende à partir d'une description des mœurs, plus proche en cela de l'éthicité hégélienne que de la morale kantienne, est certes relative à une société et au degré de son développement. Pour cette raison, elle est susceptible de progresser : si la société progresse, l'idéal d'humanité qu'elle se donne sous le nom de morale est lui aussi progressif. C'est d'ailleurs sur ce point que Bakounine se distingue de Proudhon, pour qui la justice est une sorte d'instinct divin.

D'une manière générale, il n'existe pas pour Bakounine de morale absolue, c'est-à-dire de morale qu'il serait possible de fonder sur la seule conscience de l'individu, indépendamment de toute existence sociale. La morale n'existe en effet que là où il y a des mœurs, c'est-à-dire des relations entre êtres humains vivant en société, « d'où il résulte que la loi morale n'est pas un fait individuel, mais social, une création de la société. » Ainsi, la maxime qui commande d'aimer son prochain comme soi-même « suppose nécessairement l'existence antérieure de mes rapports avec d'autres hommes, mes semblables, et par conséquent elle ne crée pas ces rapports, mais les trouve déjà naturellement établis, elle les règle seulement, et en est en quelque sorte la manifestation développée, l'explication, le produit. » (VIII, 183) Il n'y a donc de naturalité de la loi morale qu'en tant que la société est naturelle et qu'en tant qu'elle exprime les conditions dans lesquelles la société peut continuer d'exister. La loi morale, plus proche en cela d'une loi descriptive de régularités que d'une loi prescriptive ou normative, dit simplement qu'il n'y a de société possible dans la durée que fondée sur le respect mutuel.

C'est ce primat de la vie sociale sur la vie individuelle qui permet ensuite de comprendre pourquoi les sociétés humaines progressent, mais lentement. Sur ce point, l'argumentation développée par Bakounine fonctionne à nouveau comme un fusil à double détente : en même temps que l'existence naturellement sociale de l'homme permet d'affirmer l'existence d'une morale sociale indépendante de toute législation extérieure, elle constitue un argument frontal contre le libre arbitre. Comment en effet prétendre que l'individu est libre par nature, lorsque l'écrasante majorité des humains présente le spectacle de l'existence la plus routinière ?

1. Voir notamment ce fragment (VIII, 445 [135]) : « L'homme le plus intelligent, le plus génial, le plus puissant par sa volonté, est tout par la société, rien que par elle ; et plus il est intelligent, plus il est génial, plus sa volonté est puissante, plus grande devient la dette qu'il a contractée envers la société. » Ce qui vaut pour le génie vaut aussi pour la science, qui a « pour base l'expérience collective non seulement de tous les hommes contemporains, mais encore de toutes les générations passées. » (VIII, 242 [184]) C'est l'une des seules occurrences où Bakounine inclut dans l'humanité les morts aux côtés des vivants.

« Sur mille homme, on en trouvera à peine un, duquel on puisse dire à un point de vue non absolu mais seulement relatif, qu'il veut et qu'il pense de soi-même. L'immense majorité des individus humains, non seulement dans les *masses ignorantes*, mais tout aussi bien dans les classes civilisées et privilégiées, ne veulent et ne pensent que ce que tout le monde autour d'eux veut et pense, ils croient sans doute vouloir et penser eux-mêmes, mais ils ne font que reprendre servilement, routinièrement, avec des modifications tout à fait imperceptibles et nulles, les pensées et les volontés d'autrui. Cette servilité, cette routine, sources intarissables du lieu commun, cette absence de révolte dans la volonté et cette absence d'initiative dans la pensée des individus sont les causes principales de la lenteur désolante du développement historique de l'humanité. »¹ (VIII, 170 – Bakounine souligne)

Du constat d'un primat de l'existence sociale sur l'existence individuelle, Bakounine passe ici à l'affirmation d'un rapport de détermination : non seulement la société est le milieu dans lequel l'homme évolue, mais ce milieu le détermine intégralement. Et lorsqu'il semble s'écarter de ces déterminations sociales, ce n'est que d'un point de vue relatif : on ne peut donc s'autoriser du non-conformisme de quelques individus exceptionnels pour soutenir que certains hommes auraient le don de déterminer par eux-mêmes leurs pensées et leurs volontés. Pour comprendre comment ces derniers parviennent à s'écarter de la loi d'airain de la société, il faudra entrer plus avant dans le dualisme moral que défend Bakounine et montrer que c'est simplement la nature de ces individus exceptionnels qui parvient à s'imposer à la nature extérieure – ce qui définit leur liberté. L'essentiel est ici d'apercevoir que cette puissance presque totale de la société sur les individus qui la composent n'épargne personne : les ouvriers pensent et veulent comme des ouvriers, mais on peut en dire autant des bourgeois. Les masses populaires n'ont pas le monopole du lieu commun et de la passivité : il y a un conformisme et une bêtise propres aux classes instruites et privilégiées, qui dans bien des cas dépassent ceux des précédentes. En effet, l'évolution sociale doit bien plus aux masses, porteuses de cette vitalité que le révolutionnaire russe reconnaît aux éléments barbares, qu'aux classes civilisées, dont l'esprit et la volonté ont été dépravés par le privilège.

C'est cette écrasante conformité des individus à ce que la société entend qu'ils pensent et veulent qui permet à Bakounine d'écrire, dans l'extrait cité plus haut de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, que les sociétés humaines sont gouvernées par des lois, qu'étudie la sociologie, au même titre que les corps matériels relèvent de la physique. Si les sociétés humaines n'offraient pas le spectacle de cette régularité, par ailleurs désolante pour qui lutte avec ardeur pour

1. Et plus loin : « Le plus grand nombre des hommes, pas seulement dans les masses populaires, mais dans les classes privilégiées et éclairées aussi bien et souvent même plus que dans les masses, ne se sentent tranquilles et en paix avec eux-mêmes que lorsque dans leurs pensées et dans tous les actes de leur vie ils suivent fidèlement et aveuglément la tradition et la routine : “ Nos pères ont pensé et fait ainsi, nous devons penser et faire comme eux ; tout le monde autour de nous pense et agit ainsi, pourquoi penserions-nous et agirions-nous autrement que tout le monde ? ” Ces mots expriment la philosophie, la conviction et la pratique des quatre-vingt-dix-neuf centièmes parties de l'humanité, prises indifféremment dans toutes les classes de la société. Et comme je l'ai déjà observé, c'est là le plus grand empêchement au progrès et à l'émancipation plus rapide de l'espèce humaine. » (VIII, 179) Cette déclaration trouve un écho étonnant dans la manière dont Pierre Clastres rapporte les propos stéréotypés de certains chefs indiens (que chaque membre de la tribu feint de ne pas écouter) dans *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1977.

l'émancipation de l'humanité, aucune sociologie ne serait possible. Il y a des lois sociales, qui préexistent aux lois que les hommes prétendent se donner, et surtout à la conscience qu'ils en ont. Une partie de l'effort de libération pour les sociétés humaines consistera précisément à prendre possession d'elles-mêmes par la connaissance des lois qui les déterminent, et à faire ainsi coïncider les deux acceptions du mot loi : la loi que l'on se donne et la loi qui nous détermine¹.

Mais la reconnaissance des lois sociales n'est qu'une partie de l'attaque frontale que mène Bakounine contre la notion de libre arbitre, et elle s'inscrit dans un déterminisme plus général qui reconduit le monisme matérialiste décrit plus haut. Pour le révolutionnaire russe, croire que l'homme serait doté de la capacité de se déterminer absolument à agir, ce serait « [l']arracher au courant de la causalité universelle qui détermine l'existence de toute chose et qui rend chacune dépendante de toutes les autres » ; or « rien ne peut exister en dehors de cette causalité. »² Un long passage du manuscrit de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* passe en revue les différents facteurs naturels et sociaux qui déterminent l'existence de l'homme, et aboutit à cette conclusion :

« Tout enfant, tout adulte, tout jeune homme et enfin tout homme mûr est le pur produit du monde qui l'a nourri et qui l'a élevé dans son sein – un produit fatal, involontaire et par conséquent irresponsable. »³

En soutenant cette thèse, Bakounine s'inscrit dans la tradition déjà ancienne du fatalisme philosophique, mais d'une manière particulièrement originale. Lorsqu'elle s'exprime à l'âge classique, la thèse de la non-liberté de l'âme, défendue notamment dans un traité anonyme attribué à Fontenelle, se présente d'abord comme une théorie à ne pas mettre sous n'importe quels yeux⁴. A partir du milieu du XVIII^{ème} siècle, cette prudence laisse la place à une volonté de prouver l'innocuité du fatalisme. On trouve en particulier chez D'Holbach l'idée que la société ne punit pas les criminels pour les sanctionner d'une faute mais pour se protéger. Par conséquent, le fatalisme ne légitime pas le crime : il en montre la nécessité, mais il insiste dans le même temps sur la nécessité sociale du châtement⁵. C'est dans cette lignée que s'inscrivent les « matérialistes vulgaires » auxquels Bakounine emprunte une partie de ses connaissances scientifiques. Ainsi, dans le dernier chapitre de *Force et matière*, Ludwig Büchner, tout en soutenant que « les actes des hommes dépendent partout, et en dernier lieu, de certaines nécessités physiques déterminées »⁶, reconnaît dans le même temps à l'Etat et à la société le droit de se défendre. Toutefois, en bon « socialiste bourgeois » (pour parler comme Bakounine), Büchner avance que la prévention est

1. Dans un fragment de *La théologie politique de Mazzini*, Bakounine revient sur cette homonymie et y voit la trace du fétichisme originel de l'homme, qui a cru voir dans la nature la marque d'un grand législateur.

2. FSAT, édition citée, p. 132

3. FSAT, édition citée, p. 232. En passant, Bakounine, à la suite de Littré, prend ses distances avec le déterminisme cérébral de Gall (p. 221) et rejette l'idée selon laquelle « l'enfant [pourrait] apporter en naissant des *prédispositions morales quelconques*. » (p. 220, souligné par l'auteur)

4. La conclusion du *Traité de la liberté de l'âme* (1700) reconnaît ainsi que « l'idée que l'on a de pouvoir se retenir sur le vice est une chose qui aide souvent à nous retenir, et que la vérité que nous venons de découvrir est dangereuse pour ceux qui ont de mauvaises inclinations. »

5. D'Holbach, *Système de la nature* (1770), ch. 12 : « Examen de l'opinion qui prétend que le fatalisme est dangereux. »

6. Ludwig Büchner, *Force et matière. Etudes populaires d'histoire et de philosophie naturelles* [1855], Paris, 1869, p. 337.

préférable à la répression et que les connaissances apportées par le matérialisme peuvent aider à prendre les criminels en pitié. Chez Bakounine, la négation de la responsabilité individuelle débouche directement sur une remise en cause de la pénalité. Encore discret dans les premiers catéchismes, cet aspect du programme politique bakouninien ressort très nettement des textes qui accompagnent la création en 1868 de l'Alliance de la Démocratie socialiste :

« L'organisation de la société étant toujours et partout l'unique cause des crimes commis par les hommes, il y a hypocrisie ou absurdité évidente de la part de la société de punir les criminels, toute punition supposant la culpabilité et les criminels n'étant jamais coupables. La théorie de la culpabilité et de la punition est issue de la théologie, c'est-à-dire du mariage de l'absurdité avec l'hypocrisie religieuse. »¹

L'inscription de l'humanité dans le déterminisme universel n'est pas seulement intéressante pour ses implications politiques. D'un point de vue philosophique, on se rappelle que Bakounine, dès le milieu des années 1860, utilisait la notion de solidarité pour penser l'unité de l'être matériel et de ses transformations. Dès lors qu'on se refuse à faire de l'humanité un empire dans un empire, cette solidarité qui est la loi fondamentale de l'univers s'applique aussi à elle. Mais dans la mesure où la liberté va consister en premier lieu à utiliser la science pour s'approprier sa propre nature, l'humanité sera d'autant plus libre qu'elle aura davantage conscience de la solidarité objective qui la lie de l'intérieur et à l'extérieur². Dès lors, la réalisation de la liberté dans l'histoire pourra aussi être décrite comme un développement de la solidarité, ce qui permettra la récupération matérialiste d'une théorie de la reconnaissance.

2.2. L'instinct de révolte

Au moment d'aborder la théorie bakouninienne de la liberté, non plus en tant qu'elle s'oppose au dogme théologique et idéaliste du libre arbitre, mais en tant que théorie positive, il importe de bien en discerner les moments. On peut pour cela confronter trois déclarations successives contenues dans *L'Empire knouto-germanique* et dont on semble pouvoir espérer qu'elles fixent avec une certaine rigueur les phases de développement de la liberté humaine.

Dans la première, Bakounine reconnaît que l'espèce humaine est douée, « à un degré infiniment plus grand que les animaux de toutes les autres espèces, de deux facultés précieuses : la faculté de penser et la faculté, le besoin de se révolter. » (VIII, 88 [149-150] – souligné par l'auteur)

La deuxième semble promettre une présentation plus systématique encore :

« Trois éléments ou, si vous voulez, trois principes fondamentaux constituent les conditions essentielles de tout développement humain, tant collectif qu'individuel, dans l'histoire : 1° l'animalité humaine ; 2° la pensée ; et 3° la révolte. A la première correspond proprement l'économie sociale et privée ; à la seconde, la science ; à la troisième, la liberté. » (VIII, 90 [152-153] – souligné par l'auteur)

1. Programme et objet de l'organisation des frères internationaux, p. 2. Ce texte reconnaît à la société un droit de se défendre, mais qui rejoint la question de la violence politique.

2. Sur ce point, voir Henri Arvon, *Bakounine, ou la vie contre la science*, édition citée, p. 73.

Enfin la troisième propose une distinction elle aussi apparemment très stricte :

« On peut distinguer en elle trois moments de développement, trois éléments, dont le premier est éminemment positif et social ; c'est le plein développement et la pleine jouissance de toutes les facultés et puissances humaines pour chacun par l'éducation, par l'instruction scientifique et la prospérité matérielle, toutes choses qui ne peuvent être données que par le travail collectif, matériel et intellectuel, muséulaire et nerveux de la société tout entière.

Le second élément ou moment de la liberté est négatif. C'est celui de la *révolte* de l'individu humain contre toute autorité divine et humaine, collective et individuelle. » (VIII, 173)

Malheureusement, ce texte ne dira jamais ce que serait le troisième élément de la liberté telle qu'il la conçoit – ce qui est pour le chercheur une source de désespoir d'autant plus grande qu'est rare ce genre de prétention à la systématisme chez Bakounine... Celui-ci se relisant rarement, l'hypothèse d'un lapsus est toujours possible. Il semble cependant possible de restituer par le commentaire sa cohérence et sa complétude à la théorie bakouninienne de la liberté et de rendre raison du dernier extrait cité dans sa littéralité.

C'est de cette dernière déclaration qu'il faut repartir, en tant qu'elle éclaire rétrospectivement les précédentes. Elle permet tout d'abord de comprendre qu'il y a une homonymie de la notion de liberté, qui désigne à la fois pour Bakounine sa composante négative, issue de la révolte, et l'ensemble des trois éléments – dont l'un reste pour l'instant obscur – qui la composent. Bakounine utilise plusieurs fois la notion en son sens restreint, par exemple lorsqu'il soutient que le développement de l'humanité doit s'opérer librement. Dans ce cas, la liberté désigne aussi bien le *terminus ad quem* du processus que son *modus operandi*. Librement signifie ici d'une manière immanente, sans autres contraintes que celles inhérentes au développement lui-même. Parallèlement à la dimension de la révolte, qui est l'élément moteur de l'émancipation, la liberté contient une composante positive au sein de laquelle on peut regrouper l'économie, qui permet le développement de l'animalité humaine, et la science, qui développe ce que l'humanité a de spécifique, la pensée. Ces deux composantes, positive et négative, reposent sur deux facultés propres à l'humanité : la pensée et la révolte. Ce sont ces deux facultés que je me propose d'étudier successivement avant d'interroger la question de la reconnaissance comme troisième élément de la théorie bakouninienne de la liberté.

S'il faut souligner en premier lieu l'importance de la révolte pour Bakounine, c'est que cette dernière constitue l'élément moteur du développement de la liberté. Le révolutionnaire russe soutient à plusieurs reprises que tout développement suppose la négation de son point de départ. C'est pourquoi l'homme part de l'animalité pour s'élever progressivement à l'humanité. Or cette conquête progressive de la liberté ne serait pas possible sans un mouvement premier de négation qui repose sur la faculté de se révolter. Avant même l'éveil de l'intelligence, la révolte est « le germe fécond de toutes les émancipations humaines », « la condition suprême de toute émancipation » (I, 44 [50]), ou encore « la mère de toute liberté et de tout progrès humain. » (I, 127) Lorsque l'*Écrit contre Marx* de la fin de l'année 1872 se demande ce qui peut tenir lieu de conscience politique pour « les masses, qui ont été éternellement asservies, gouvernées, exploitées »,

c'est cette figure primitive qui surgit : « ce ne peut-être assurément qu'une seule chose, c'est la sainte révolte, cette mère de toute liberté, c'est la tradition de la révolte, l'art coutumier d'organiser et de faire triompher la révolte, ces conditions historiques essentielles de toute pratique réelle de la liberté. » (III, 192 [36])

L'intérêt d'une telle déclaration ne réside pas seulement dans le rôle qui est dévolu originellement à la révolte, fournir à l'émancipation de l'humanité son premier mouvement négatif, mais aussi dans la mise en valeur d'une tradition qui repose sur cette faculté. En tant que disposition humaine, la révolte, premier mouvement négatif de la volonté, se développe spontanément dans des techniques d'organisation qui se constituent en tradition. Cela signifie deux choses. En premier lieu, il n'y a pas lieu d'opposer chez Bakounine la spontanéité de la révolte et l'organisation : en se développant, le « sentiment sacré de la révolte » tend naturellement à s'organiser, à trouver les formes d'organisation qui sont à même de le faire triompher. En second lieu, la tradition ne doit pas être réduite à celle que les livres nous donnent à lire. Ces derniers ne recueillent que les traditions des classes éclairées et privilégiées. Or gît au sein des masses une autre tradition, celle de la résistance à toute forme d'autorité, tradition qui se transmet de génération en génération et dont on se rappelle que la sociologie officielle ne la prenait pas en compte, ce qui lui était reproché. En repérant une tradition de la révolte qui se perpétue dans les masses populaires, le révolutionnaire russe fournit un corrélat objectif à ce mouvement souterrain de l'esprit révolutionnaire auquel les textes des années 1840 faisaient allusion d'une manière encore incantatoire. Cette insistance sur la révolte permet enfin de penser le rôle moteur du négatif dans l'histoire : en tant que négativité, la révolte constitue la condition de possibilité d'une histoire qui serait celle de l'avènement progressif de la liberté positive.

Toutefois, la révolte n'est pas la marque d'une spécificité absolue de l'humanité au sein du règne de la nature. Elle ne conduit pas à restaurer d'une manière contournée le libre arbitre, ni à considérer le monde humain comme un empire dans un empire. S'il est permis de dire que la révolte est une faculté propre à l'humanité, ce n'est qu'en ce sens relatif que c'est dans l'humanité que le sentiment de révolte est le plus aigu. Il faut toujours se rappeler que pour Bakounine, rien ne se trouve dans l'humanité qui n'ait été au moins ébauché dans le règne animal. C'est ce que signale d'une manière frappante cette déclaration du même *Écrit contre Marx* :

« La révolte c'est un instinct de la vie ; le ver même se révolte contre le pied qui l'écrase, et l'on peut dire en général que l'énergie vitale et la dignité comparative de tout animal se mesure à l'intensité de cet instinct de révolte qu'il porte en lui. Dans le monde des brutes, comme dans le monde humain, il n'est point de faculté ou d'habitude plus dégradante, plus stupide et plus lâche que celle d'obéir et de se résigner. [...] Je prétends qu'il n'y a jamais eu de peuple si dégradé sur la terre, qu'il ne se soit point révolté au moins dans les commencements de son histoire contre le joug de ses conquérants, de ses asservisseurs, de ses exploiters, contre le joug de l'Etat. » (III, 193 [37])

En assimilant de la sorte la révolte à un instinct vital, Bakounine donne à sa philosophie anarchiste une tournure encore plus nettement naturaliste. La révolte devient un phénomène aussi universel que la vie elle-même, et si l'humanité est capable de s'émanciper de toutes les formes de domination, c'est uniquement parce qu'en elle le sentiment de la révolte est plus

aiguisé. Le ver de terre se révolte certes contre le pied qui tente de l'écraser, mais c'est sans doute la seule forme de révolte dont il soit capable. Parmi les animaux inférieurs, seule la mise en cause de la vie provoque la révolte. Plus on s'élève dans les formes d'organisation animales, plus ce sentiment prend pour objet des formes complexes de domination et d'autorité. La mention des peuples est ici décisive, car l'humanité apparaît comme une espèce capable de se révolter collectivement, ce qui est en continuité avec la reconnaissance du caractère nécessairement social de son existence. On remarquera cependant qu'à cette faculté de se révolter, qui se trouve au plus haut point développée dans l'humanité, s'oppose la faculté contraire, celle de se résigner. L'insistance sur la capacité inhérente à l'humanité de se révolter ne doit donc pas conduire à faire de Bakounine un démagogue porteur d'une double mystique de la révolte et du peuple. Si l'influence de Bakounine sur le populisme russe est indéniable, on ne peut faire de lui un populiste, au sens que l'on donne aujourd'hui frauduleusement à ce terme. Bakounine est conscient qu'existent au sein de l'humanité de très puissants instincts mortifères, qui la conduisent à se comporter en troupeau, prêt à être mangé et tondu. Exciter les instincts vitaux de révolte au détriment des instincts morbides de résignation, telle sera la tâche des révolutionnaires.

La théorie bakouninienne de la révolte s'inscrit à la fois dans une théorie des instincts et dans une philosophie du progrès. Du point de vue de la théorie des instincts, il s'agit de situer le sentiment de révolte par rapport à ces deux instincts fondamentaux que Bakounine, à la suite de Comte, repère dans toute espèce vivante : « *l'instinct égoïste et l'instinct social.* »¹ L'originalité de l'espèce humaine ne consiste pas tant à faire prédominer l'un des instincts sur l'autre qu'à être porteuse des deux d'une manière plus puissante que n'importe quelle autre espèce. L'être humain est à la fois l'être le plus social et l'être le plus égoïste. En première analyse, il est clair que le sentiment de révolte, en tant qu'il a trait à l'instinct de conservation, se situe davantage du côté de l'instinct égoïste que de l'instinct social. Il manifeste d'abord simplement que « *l'histoire de l'homme n'est autre chose que la continuation et le développement de ce combat animal pour la vie* » évoqué par Darwin et Malthus (I, 54 [68]). Or pour Bakounine, c'est précisément la force du premier de ces deux instincts qui permet de dire que l'homme est « *l'être, comparativement, le plus individuel et le plus libre, sous le point de vue animal.* »² Ce caractère d'abord individuel de la révolte permettra ensuite de comprendre pourquoi, en dépit des éloges que lui adresse le révolutionnaire russe, le sentiment de révolte n'est pas dépourvu d'une certaine ambiguïté qui rend impossible de fonder la liberté sur cette seule base. Toutefois, en raison de son caractère éminemment social, l'humanité tend naturellement à donner à ses révoltes une dimension collective, à s'organiser pour associer les sentiments de révolte et les faire triompher. Ce n'est qu'à cette dernière condition que la révolte peut être considérée comme le fondement de la liberté et que les révolutionnaires doivent l'encourager.

1. FSAT, édition citée, p. 171 (Bakounine souligné).

2. *Ibid.*, p. 173.

Cette tâche, de nombreux textes la placent sous le patronage symbolique de Satan, associant ainsi plus étroitement encore la philosophie de la liberté à l'antithéologisme¹. Satan est en effet reconnu comme le « chef spirituel de tous les révolutionnaires passés, présents et à venir, le vrai auteur de l'émancipation humaine selon le témoignage de la Bible, le négateur de l'empire céleste, comme nous le sommes de tous les empires terrestres, le créateur de la liberté. » (VIII, 72 [120]) On a vu au chapitre précédent comment Bakounine interprétait la fable biblique : Satan est la projection fantastique de ce que la théologie cherche à étouffer en l'homme, sa capacité à l'autonomie morale et intellectuelle. Mais dès lors, Satan peut aussi servir de saint patron pour ce qui se révolte en l'homme contre cette tentative d'étouffement de sa propre humanité. C'est dans *La théologie politique de Mazzini* que Bakounine fournit l'explicitation la plus complète des motifs qui sous-tendent cette récupération de Satan et cherche à lui donner une consistance historique :

« La révolte, la négation passionnée, théologiquement personnifiée, dans la grande et noble figure de Satan, voilà le vrai émancipateur pratique du genre humain. A chaque époque de l'histoire, *Dieu c'est la résultante de tous les travaux humains des siècles passés*, incarnée dans l'ensemble des institutions religieuses, politiques, juridiques, économiques et sociales qui forment *l'ordre officiellement établi*, et résumée par une synthèse théologique et métaphysique, dont la prétention est toujours de s'imposer aux générations vivantes, comme *un idéal absolu*. Et *Satan, c'est la révolte de la vie sociale*, tant collective qu'individuelle et qui devient d'autant plus puissante, plus large qu'elle se développe davantage, contre *l'insolente pétrification de cet idéal* et contre *l'étroitesse de cet ordre*. »² (I, 126 – Bakounine souligne)

On reconnaît dans cette opposition entre deux figures théologiques, l'une positive, l'autre négative, le conflit repéré par ailleurs entre idéalisme et matérialisme. L'idéal est en effet l'expression d'un ordre des choses donné dans les faits, ou sur le point de s'imposer. Il exprime une étape particulière d'un développement quelconque, qui est indépendant de lui. Mais arrive un moment où ce développement s'étant poursuivi, l'idéal qui s'est posé comme absolu devient un obstacle contre lequel se révolte l'entité en développement, en l'occurrence la société humaine. Si Dieu est la personnification d'un ordre des choses pétrifié, Satan représente au contraire le sentiment de la révolte qui vient faire exploser l'enveloppe idéale devenue étouffante. Satan apparaît ainsi comme la personnification théologique du mouvement spontané de la matière et de l'impossibilité de réduire cette spontanéité. C'est pourquoi dans le conflit qui, au sein du paradis, l'oppose au maître des lieux et qui s'achève par son expulsion violente, Bakounine voit en lui une

1. Voir notamment VIII, 434 [108] qui évoque « cette source, satanique, si l'on veut, de toutes les émancipations humaines, la sainte révolte. » Arthur Lehning (VIII, 547) signale qu'il y avait tout un jeu parmi les amis de Bakounine autour de la reprise de formules sataniques. Ainsi, Bakounine écrit en 1871 que, comme la secte des Fraticelli, « les socialistes révolutionnaires se reconnaissent aujourd'hui par ces mots : *Au nom de celui à qui on a fait tort, salut*. » (I, 44 [50]). Après son exclusion de l'Internationale en 1872, la Conférence de Rimini de l'Internationale italienne se référera à ce texte pour lui rendre cet hommage : « Salut donc à vous, frère, à qui dans l'Internationale il a été fait le plus grand tort. » (II, 320)

2. Voir aussi cette assimilation de l'Internationale à une figure satanique : « [Mazzini] et ses partisans, épars en fort petits groupes dans presque toutes les villes d'Italie, vont aux associations ouvrières, pour leur dire : "Gardez-vous bien de l'Internationale, c'est le Diable !" – *Poveretti* ! Ils ne savent donc pas que le Diable a été de tout temps l'être qui a le plus intéressé l'espèce humaine. Ah ! l'Internationale, c'est Satan en personne, il faut donc faire sa connaissance au plus vite ! » (I, 24 [8])

préfiguration de tous les révolutionnaires. Satan n'est pas seulement celui qui se révolte, mais aussi celui qui cherche à révolter tous les dominés contre leurs maîtres :

« Satan [...] n'est pas égoïste du tout. La légende biblique nous le montre se révoltant non pour lui-même seulement, mais pour l'humanité tout entière, et il s'est réellement sacrifié puisque plutôt que de renoncer à ce principe de la révolte qui doit émanciper le monde humain, il s'est laissé condamner à des tourments éternels, s'il faut en croire les saintes écritures. » (I, 45 [54])

Comment ne pas lire en filigrane, derrière ce portrait de Satan, celui du révolutionnaire ? Ce dernier est en effet celui qui a compris qu'il est impossible d'être libre seul, et qui par conséquent cherche à réveiller chez ceux qui l'entourent le désir de s'émanciper. En cela, le thème satanique de la révolte annonce celui de la reconnaissance : je ne peux conquérir ma propre liberté qu'en cherchant à la retrouver réfléchie dans celle d'autrui. En outre, il apparaît clairement que ce thème est associé à une philosophie du progrès. Pour Bakounine, le fait que ce soit souvent la jeunesse éclairée qui se trouve en révolte ne s'explique pas seulement par des considérations étroitement biologiques (vitalité de la jeunesse) ou par la confrontation avec une forme de despotisme familial. La révolte est un phénomène de génération :

« Chaque génération croît avec la société au sein de laquelle elle a pris naissance, et le développement tant matériel qu'intellectuel et moral de la société, crée des besoins nouveaux dont cette génération est la représentante naturelle. Les nouveaux intérêts créent en elle des instincts nouveaux et des aspirations inconnues à ses pères. Les pères ont généralement dépensé dans les efforts et dans les travaux de leur propre jeunesse et de leur âge viril, la portion de vie et de force productive qui leur avait été dévolue. Epuisés, désabusés en grande partie, et par cette double raison incapables de créer davantage, ils s'arrêtent et se reposent volontiers dans l'idéal et dans l'ordre des choses qu'ils ont contribué à former, et oubliant pour la plupart du temps que dans leur jeunesse ils ont été également des rebelles contre la sagesse de leurs pères, ils voudraient qu'on ne se révolte point contre eux et que la génération qui leur succède reconnût leur idéal et leur ordre à eux comme le dernier terme possible du développement humain. Tout cela est fort naturel, mais il est certain que si les jeunes gens, plus *sages*, mais aussi plus puissants qu'ils ne le furent eux-mêmes dans leur jeunesse, pouvaient écouter leurs conseils, il n'y aurait plus ni mouvement, ni vie, ni progrès dans la société. » (I, 127)

En rédigeant ces lignes cinq ans avant sa mort, Bakounine avait peut-être en tête un topos de la littérature russe de l'époque, qu'exprime par exemple le titre du roman de son ancien ami Tourgueniev, *Père et fils*. Mais contrairement à ce dernier, pour qui la révolte contre les pères n'est qu'un phénomène de génération voué à se reproduire, un simple événement privé, Bakounine y voit au contraire la manifestation d'une vitalité sociale, dont l'opposition entre pères et fils n'est que la manifestation secondaire. La vieillesse des pères n'est que celle d'un ordre des choses en passe d'être balayé et qui s'exprime dans un idéal pétrifié. La jeunesse des fils (catégorie qui inclut les filles) est celle d'un ordre des choses qui tend à s'imposer et qui pour cela a besoin de briser l'écorce idéale de l'ancien ordre. La révolte n'est donc pas seulement un phénomène biologique : elle est un ferment de vitalité sociale.

Toutefois, le pouvoir de la révolte n'est pas absolu. Outre que cette dernière doit d'abord surmonter les instincts mortifères qui lui sont contraires, il est des choses contre lesquelles il est difficile voire impossible de se révolter. Bakounine en signale deux : la nature et la société. Comparée à « la révolte contre la tyrannie du fantôme suprême de la théologie » et à la révolte contre « l'autorité officielle et par conséquent tyrannique de la société organisée en État », la révolte contre la société en tant que telle « est beaucoup plus difficile pour l'individu. » (VIII, 173-174) Pourtant, cette révolte est parfois tout aussi indispensable : lorsque j'ai grandi dans un milieu de voleurs, d'exploiteurs ou d'idiots, il est tout à fait souhaitable que je parvienne à m'émanciper de mon milieu social. Or par rapport au fait même de la société, aucune révolte radicale n'est possible, puisque l'homme est un être qui vit naturellement en société : se révolter contre la société elle-même, c'est-à-dire rompre toutes ses attaches sociales, c'est se condamner à perdre son humanité. Une révolte radicale et réussie contre la société est chose tout aussi impossible qu'une révolte contre la nature. Seule est possible une révolte relative, qui pousse la société à évoluer. Les génies politiques, scientifiques ou artistiques sont précisément de ces natures qui sont parvenues à se révolter contre l'état de la société, et qui par là même ont permis sa plus grande humanisation :

« Ce dont il faut s'étonner, ce n'est donc pas de l'action toute-puissante que ces idées, qui expriment la conscience collective de la société, exercent sur la masse des hommes ; mais bien au contraire, qu'il se trouve, dans cette masse, des individus qui ont la pensée, la volonté et le courage de les combattre. Car la pression de la société sur l'individu est immense, et il n'y a point de caractère assez fort, ni d'intelligence assez puissante qui puissent se dire à l'abri des atteintes de cette influence aussi despotique qu'irrésistible. » (VIII, 179)

Alors que l'Église et l'État constituent des organisations sociales temporaires, qui par leur caractère d'autorité officielle et détachée de la société, poussent littéralement à la révolte, la société elle-même comme fait durera aussi longtemps que l'humanité elle-même et conduit au conformisme le plus complet les individus qui la composent. En reconnaissant cette puissance presque totale de la société sur ses membres, Bakounine admet en même temps que la conquête par l'homme de sa propre liberté est une tâche infinie, dont la réalisation ne peut être qu'approchée toujours davantage. Il importe toutefois de remarquer que la révolte contre la société n'est pas nécessairement chose souhaitable. Non content de reconnaître les limites de cet instinct vital (limites externes dans les instincts de résignation, et limites inhérentes à l'existence sociale de l'homme), Bakounine admet également que la révolte est potentiellement porteuse d'un nouvel esclavage, non plus subi mais imposé à autrui. Le désir de n'être plus dominé peut se retourner en désir de domination. C'est ce que Bakounine, dans *La théologie politique de Mazzini*, définit comme la révolte de l'égoïsme « contre cette loi de solidarité qui est la base naturelle et fondamentale de toute humaine société. » (I, 44 [50]) :

« Aucun [homme] ne peut vivre *humainement* en dehors de l'humaine société : bon ou mauvais, frappé d'idiotisme ou doué du plus grand génie, tout ce qu'il a, tout ce qu'il peut, tout ce qu'il est il le doit à la collectivité, à elle seule. Donc il lui est impossible de s'en séparer ; mais il peut, lorsque cette collectivité naturelle et fatale que nous appelons société est assez stupidement moutonnaire

pour le souffrir, il peut l'opprimer et l'exploiter à son profit exclusif et au détriment de tout le monde. » (I, 44 [51])

Contrairement à ce que pourrait laisser songer une lecture hâtive des textes de Bakounine consacrés à la révolte, cette dernière est donc une faculté profondément ambiguë. Certes, elle est la condition première de toute émancipation et de toute humanisation, mais en même temps, en tant que l'homme est aussi soumis à l'influence toute-puissante de la société, elle peut se retourner en force antisociale. Dans ce cas, dans la mesure où l'homme ne peut s'extraire de la société sans nier sa propre humanité¹, elle pousse l'individu à voir dans la société un simple moyen de satisfaire son égoïsme.

La philosophie bakouninienne de la liberté ne peut donc être réduite à une philosophie de la révolte. L'ambiguïté que le révolutionnaire russe décèle dans le sentiment de révolte est l'ambiguïté du négatif. Empêcher cette puissance négative de dégénérer et lui permettre d'accomplir sa destination naturelle est la seconde tâche du révolutionnaire. Or la révolte ne devient puissance d'émancipation qu'en tant que l'humanité cherche à travers elle à maîtriser sa propre existence et le monde qui l'entoure, au moyen de la science et du travail.

2.3. La liberté contre l'animalité : la science et le travail

Lorsqu'il énumère les différents éléments constitutifs de la liberté, Bakounine commence par distinguer une composante négative, la révolte, d'une composante positive, qu'il définit tour à tour comme travail et comme science. C'est à cette dimension positive de la liberté qu'il convient à présent de s'intéresser. La distinction entre science et travail, autour de laquelle s'articule ce paragraphe, a quelque chose d'artificiel. Pour Bakounine en effet, l'humanité ne parvient à s'émanciper par le travail que parce qu'elle est une espèce qui pense, or c'est la science qui représente l'accomplissement de la pensée. Mais d'autre part, la science peut être considérée comme un travail, certes pas musculaire ou manuel, mais nerveux ou intellectuel. Les deux éléments positifs de la liberté, travail et science, s'interpénètrent donc, même s'ils ne réalisent finalement pas l'humanité dans les mêmes dimensions : la science est ce qui représente proprement le développement de cette double disposition proprement humaine à la pensée et à la parole ; le travail au contraire va représenter l'accomplissement de l'humanité comme espèce animale.

1. Voir à ce sujet l'anecdote rapportée par *L'Empire knouto-germanique* (VIII, 169) : « Une légende de l'Eglise orientale raconte que deux saints anachorètes s'étant emprisonnés volontairement pendant quelques dizaines d'années dans une île déserte, s'isolant même l'un de l'autre et passant nuit et jour dans la contemplation et dans la prière, étaient arrivés à ce point qu'ils avaient même perdu l'usage de la parole ; de tout leur ancien dictionnaire, il s n'avaient conservé que trois ou quatre mots qui réunis ensemble ne présentaient aucun sens, mais qui n'en exprimaient pas moins, devant Dieu, les aspirations les plus sublimes de leurs âmes. Ils vivaient naturellement de racines comme les bêtes herbivores. Au point de vue humain, ces deux hommes étaient des imbéciles ou des fous, mais au point de vue divin, à celui de la croyance en l'immortalité de l'âme, ils se sont montrés des calculateurs bien plus profonds que Galilée et Newton. Car ils ont sacrifié quelques dizaines d'années de prospérité terrestre et d'esprit mondain pour gagner la béatitude éternelle et l'esprit divin. »

2.3.1. L'émancipation par la connaissance

Il est une dimension de la révolte que j'ai volontairement laissé de côté, bien que Bakounine lui consacre de nombreuses pages : c'est celle de la révolte contre la nature. L'impossibilité de la révolte contre la nature, qui est corrélative du refus du libre arbitre, permet de comprendre le rôle de la connaissance dans l'émancipation de l'humanité. Un manuscrit contemporain de la rédaction de *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale* est consacré en partie à cette question :

« Contre les lois de la nature, pour l'homme, il n'est point de révolte possible ; par cette simple raison, qu'il n'est lui-même qu'un produit de cette nature et qu'il n'existe qu'en vertu de ces lois. Se révolter contre elle serait donc de sa part une tentative ridicule, une révolte contre soi-même, un vrai suicide. Et lors même que l'homme prend la détermination de se détruire, lors même qu'il exécute ce projet, il agit encore conformément à ces lois naturelles auxquelles rien, ni la pensée, ni la volonté, ni le désespoir, ni aucune autre passion, ni la vie ni la mort ne sauraient le soustraire. Lui-même n'est rien que nature ; ses sentiments les plus sublimes ou les plus monstrueux, les déterminations les plus dénaturées, les plus égoïstes ou les plus héroïques de sa volonté, ses pensées les plus abstraites, les plus théologiques, les plus folles, tout cela n'est rien que nature. La nature l'enveloppe, le pénètre, constitue toute son existence : comment pourra-t-il jamais sortir de la nature ? »¹ (VIII, 359 [104])

Ce qui est définitivement interdit à l'homme, non en raison d'une prescription morale, mais du fait d'une impossibilité physique et logique, c'est de s'abstraire de cette solidarité qui constitue la loi fondamentale de l'univers. Le concept de nature ne joue ici aucun rôle normatif : il définit simplement ce en vertu de quoi tout se produit, ou plus exactement, il n'est que le nom que l'on met sur tout ce qui se produit – d'où la mention des comportements dénaturés, qui font eux-mêmes partie de la nature. La nature n'est rien d'autre qu'une manière de rassembler sous un même concept toutes les transformations. Dès lors, peut être également qualifié de naturel le « rêve monstrueux » de s'affranchir de toute détermination naturelle. Dans la même page, Bakounine souligne en effet qu'un tel projet découle directement « de la *théologie*, de la science du Néant, et plus tard de la métaphysique, qui est celle de la réconciliation impossible du Néant avec la réalité. » Or la reprise des analyses feuerbachiennes a permis de montrer que l'esprit théologique, puis sa tentative de survie sous le nom de métaphysique est un phénomène qui accompagne nécessairement le développement naturel de l'espèce humaine.

Qu'il soit impossible de s'affranchir de la nécessité implacable qui gouverne l'ensemble du cosmos signifie-t-il pour autant que tout désir d'émancipation au regard de la nature n'est qu'une pensée chimérique ? Lorsque l'on cherche à s'émanciper du règne de la nature, il faut d'abord

1. On trouve la même idée dans le manuscrit de *L'Empire knouto-germanique* lui-même : « Contre ces lois, la révolte est non seulement défendue, mais elle est encore impossible. Nous pouvons les méconnaître ou ne point encore les connaître, mais nous ne pouvons pas leur désobéir, parce qu'elles constituent la base et les conditions mêmes de notre existence ; elles nous enveloppent, nous pénètrent, règlent tous nos mouvements, nos pensées et nos actes ; de sorte qu'alors même que nous croyons leur désobéir, nous ne faisons autre chose que manifester leur toute-puissance. » (VIII, 102 [173-174])

prévenir un malentendu : la nature ne peut être considérée comme une autorité, au même titre que l'Etat, l'Eglise ou telle forme d'organisation sociale. Ses lois ne peuvent être confondues avec des lois juridiques ou politiques : alors que ces dernières sont prescriptives et supposent nécessairement la possibilité de leur transgression (sans quoi il n'y aurait pas lieu de les énoncer), les lois de la nature ne font que décrire une régularité.

« Oui, nous sommes absolument les esclaves de ces lois. Mais il n'y a rien d'humiliant dans cet esclavage, ou plutôt ce n'est pas même l'esclavage. Car l'esclavage suppose un maître extérieur, un législateur qui se trouve en dehors de celui auquel il commande ; tandis que ces lois ne sont pas en dehors de nous : elles nous sont inhérentes, elles constituent notre être, tout notre être, tant corporel qu'intellectuel et moral ; nous ne vivons, nous ne respirons, nous n'agissons, nous ne pensons, nous ne voulons que par elles. En dehors d'elles, nous ne sommes rien, *nous ne sommes pas*. D'où nous viendrait donc le pouvoir et le vouloir de nous révolter contre elles ? » (VIII, 102 [174])

La nature ne peut donc être considérée comme une autorité, mais seulement comme une puissance. La reconnaissance de l'immanence des lois au monde, la négation d'un législateur transcendant qui en aurait fixé l'ordre et pourrait à loisir le transgresser, conduisent à refuser de considérer la soumission de l'homme à la toute-puissance de la nature comme un esclavage contre lequel il serait judicieux de se révolter. Bakounine considère cependant que dans ce cadre moniste, qui est ici poussé à l'extrême, il est encore possible de parler de la liberté humaine :

« Vis-à-vis des lois naturelles, il n'est pour l'homme qu'une seule liberté possible : c'est de les reconnaître et de les appliquer toujours davantage, conformément au but d'émancipation ou d'humanisation tant collective qu'individuelle qu'il poursuit, à l'organisation de son existence matérielle et sociale. [...] Le grand malheur, c'est qu'une grande quantité de lois naturelles déjà adoptées comme telles, par la science, restent inconnues aux masses populaires, grâce aux soins de ces gouvernements tutélaires qui n'existent, comme on sait, que pour le bien des peuples. Il est un autre inconvénient : c'est que la majeure partie des lois naturelles qui sont inhérentes au développement de la société humaine, et qui sont tout aussi nécessaires, invariables, fatales, que les lois qui gouvernent le monde physique, n'ont pas été dûment constatées et reconnues par la science elle-même.

Une fois qu'elles auront été reconnues d'abord par la science, et que de la science, au moyen d'un large système d'éducation et d'instruction populaires, elles auront passé dans la conscience de tout le monde, la question de la liberté sera parfaitement résolue. » (VIII, 102-103 [174-175])

De telles déclarations sont décisives pour comprendre le rôle joué par les sciences dans l'émancipation de l'humanité. Une lecture hâtive des textes de Bakounine prônant la révolte de la vie contre le gouvernement de la science pourrait en effet faire songer que le révolutionnaire russe, ayant reconnu le rôle joué par les sciences et les savants dans la société, en vient finalement à rejeter tout arraisonnement, toute appropriation rationnelle, de la vie par la science. Ce que démontre le passage cité ci-dessus, c'est que la liberté est impossible sans le développement et la diffusion de la science. Bakounine distingue deux biais par lesquels la science peut devenir une science émancipatrice : le premier consiste dans la reconnaissance des lois naturelles, le second dans leur usage.

La reconnaissance des lois qui déterminent le monde et nous déterminent en tant que nous en sommes une partie permet d'abord à l'homme de comprendre son environnement et de s'affranchir de cette peur qui constitue la passion fondamentale de la vie animale : « en les reconnaissant et en se les appropriant par l'esprit, l'homme s'élève au-dessus de l'obsession immédiate du monde extérieur. »¹ En cela, l'homme commence par nier sa propre animalité². La première liberté dont nous sommes susceptibles à l'endroit des lois naturelles consiste donc à les reconnaître, c'est-à-dire à passer d'une soumission inconsciente et craintive à une obéissance consciente et toute fataliste. A plusieurs reprises, Bakounine reprend une pensée de Feuerbach, qui résume selon lui toute la spécificité de l'espèce humaine : « l'homme fait tout ce que les animaux font, mais il doit le faire de plus en plus humainement. »³ Bien que Bakounine la présente comme telle, cette maxime n'est pas une citation de Feuerbach mais une leçon qu'il tire, d'ailleurs à bon droit, des premières pages de *L'essence du christianisme*, consacrées à la différence spécifique de l'homme et de l'animal. En particulier, Bakounine voit bien que, pour reprendre une formule de Feuerbach, « l'animal n'a qu'une vie simple, mais l'homme une vie double »⁴, c'est-à-dire que tout ce que l'homme vit s'accompagne de la conscience de soi, entendue non comme sentiment de soi (car d'un tel sentiment, l'animal n'est pas dépourvu), mais comme conscience de l'essence humaine. Ce redoublement de la vie par la conscience est toute la liberté dont l'homme est susceptible par rapport aux lois de la nature. Dans la conscience humaine, les lois de la nature se réfléchissent en idées, de sorte que « tout en continuant d'obéir à ces lois, l'homme [n'obéit] plus qu'à ses propres pensées. »⁵

Cette dernière déclaration permet d'apercevoir que la liberté pour Bakounine ne saurait se réduire à une obéissance consciente à la nécessité, ou plus exactement qu'il faut se garder d'une conception trop restreinte de cette obéissance. Ce qui commence à poindre derrière l'idée de n'obéir qu'à ses propres pensées, c'est la substitution d'un dualisme moral au monisme matérialiste. Avec l'apparition de la conscience, une division apparaît au sein de la nature entre *ma nature* et *la nature qui m'est extérieure*, et la liberté s'esquisse comme soumission de la seconde à la première. C'est dans la reconnaissance du rôle émancipateur joué par le travail humain que ce dualisme moral trouvera son expression la plus complète. L'appropriation du réel par la pensée, qui définit la science, est une préfiguration de son appropriation matérielle par le travail.

Sans qu'il en soit nécessairement conscient, Bakounine n'est pas loin sur ce point d'une forme de spinozisme, qui lui est peut-être transmise par l'intermédiaire de certains des penseurs

1. FSAT, édition citée, p. 141.

2. Le développement de l'humanité signifie d'une part « la négation absolue de la *Divinité* » et d'autre part « la négation, non absolue, mais relative et successive de l'animalité » (I, 140 [29-30] – souligné par l'auteur).

3. FSAT, édition citée, p. 143. On trouve cette même citation dès les *Fragments sur la franc-maçonnerie* (F, p. 3) et on la retrouve dans tous les textes philosophiques ultérieurs, qu'il s'agisse de *L'Appendice à L'Empire* (VIII, 223 [153]) ou de *La théologie politique de Mazzini* (I, 76 ; I, 139 ; I, 143).

4. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, édition citée, p. 118.

5. FSAT, édition citée, p. 141 (souligné par l'auteur).

matérialistes qu'il affectionne¹. En effet, Spinoza, dans le livre V de l'*Ethique*, qui est consacré à la liberté de l'homme, insiste sur le rôle potentiellement libérateur que joue la connaissance. Dans un premier temps, celle-ci me rend triste en me montrant comment je suis nécessairement soumis aux affects : c'est l'objet du livre IV que de montrer cette servitude originelle de l'homme. Mais dès la proposition 4 du livre V, Spinoza montre qu'il « n'est pas d'affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct », alors même que le reste de l'*Ethique* avait plutôt consisté à montrer que toute rencontre du corps provoquait l'apparition dans l'âme d'une idée inadéquate. Cela signifie concrètement que je peux parvenir à soumettre mon corps aux lois de la nature. Or par le biais de cette connaissance rationnelle des affects, je peux progressivement réduire la part de passivité qui est en moi. Le scolie de la proposition 10 du même livre montre que les affects qui sont issus de l'ordre de l'entendement ont un plus grand caractère de nécessité que ceux venus de l'extérieur, d'où la possibilité de construire puis d'imprimer dans l'âme, et parallèlement dans le corps, des chaînes de raison qui valent comme des préceptes rationnels.

C'est à une conception de ce type que fait songer l'insistance de Bakounine sur le pouvoir que confère à l'homme son pouvoir de connaître : seul le détour par la connaissance rationnelle permet à l'homme de se délivrer de la crainte qui marque originellement ses rapports avec la nature. Comme celle de Spinoza, la philosophie de Bakounine apparaît comme une philosophie de la libération par la connaissance. Mais même si on laisse de côté son refus maintes fois réitéré d'une conception panthéiste de la nature, ou encore le fait que cette philosophie de la libération par la connaissance ne débouche pas sur une théorie de la béatitude semblable à celle que Spinoza expose à partir de la proposition 20 du livre V, il demeure que la perspective ouverte par Bakounine n'est pas immédiatement celle d'une libération individuelle. Pour le dire autrement, les textes de Bakounine qui insistent sur la dimension émancipatrice de la connaissance ne s'inscrivent pas dans une éthique, mais dans la perspective d'une émancipation collective de l'humanité. La connaissance rationnelle ne saurait en effet être considérée comme la seule médiation entre l'esclavage et la liberté. Si la liberté de tous les individus en tant qu'individus est bien la fin qu'il faut assigner au développement de l'humanité, elle ne saurait être obtenue immédiatement par une diffusion de la connaissance. D'une part une telle diffusion suppose une réorganisation d'ensemble de la société et ne peut donc faire l'économie d'une révolution sociale. D'autre part la connaissance n'est qu'un premier chaînon dans le processus d'appropriation par l'homme de sa propre nature et de la nature extérieure – le travail étant le suivant. La connaissance n'est donc que la première étape de cette humanisation du monde par laquelle les hommes s'émancipent en conquérant leur propre humanité.

Il n'en reste pas moins que le développement de la science représente un premier accomplissement de l'humanité, en ce sens qu'elle repose sur le déploiement de deux capacités spécifiques à l'humanité : la pensée et la parole. Comme c'était le cas pour l'instinct de révolte,

1. On sait au moins que Ludwig Büchner (comme son frère Georg) confessait un intérêt certain pour le spinozisme.

Bakounine se montre soucieux de ne pas introduire dans la nature de différences qualitatives entre l'homme et l'animal. C'est pourquoi il affirme qu'il existe des formes animales d'intelligence, et donc que l'homme n'a pas le monopole de l'intelligence, conformément au principe qui veut qu'il ne se trouve rien dans l'humanité qui ne soit ébauché dans l'animalité. Ce qui spécifie l'intelligence humaine en faculté de penser, c'est un double pouvoir. Le premier est celui

« de combiner les représentations des objets tant extérieurs qu'intérieurs qui nous sont données par nos sens, d'en former des groupes, puis de comparer et de combiner de nouveau ces groupes différents, qui ne sont plus des êtres réels, des objets de nos sens, mais des notions formées en nous par le premier exercice de cette faculté que nous appelons jugement, retenues par notre mémoire, et dont la combinaison postérieure par cette même faculté constitue ce que nous appelons les idées, – pour en déduire enfin les conséquences ou bien les applications logiquement nécessaires. »¹

Mais cette faculté de comparer et de combiner, qui s'inscrit dans une théorie de la connaissance empiriste, n'est elle-même possible qu'en vertu d'un pouvoir plus fondamental qui est cette « puissance d'abstraction » qui donne naissance aussi bien aux sciences de la nature qu'aux fantasmagories théologiques :

« Grâce à cette faculté d'abstraction, l'homme en s'élevant au-dessus de la pression immédiate que tous les objets extérieurs ne manquent jamais d'exercer sur chaque individu, peut les comparer les uns avec les autres, observer leurs rapports. Voilà le commencement de *l'analyse et de la science expérimentale*. »²

Cette puissance d'abstraction est ce qui fonde pour Bakounine la différence de la pensée et de la parole humaine par rapport à leurs homologues animales. Dans l'un des fragments de *La théologie politique de Mazzini* (I, 140-141 [31]), il relève ainsi que les autres espèces animales n'ont de langage qu'expressif, c'est-à-dire qu'elles sont incapables de répondre à un stimulus autrement que par un cri, qui traduit une réaction stéréotypée. L'homme, en revanche, grâce à ce pouvoir d'abstraction qui le caractérise, est en mesure de former des idées abstraites et d'adapter sa réaction langagière à la spécificité de la situation, en fonction des idées abstraites qui se sont formées en lui.

On mesure dès lors le déplacement que Bakounine fait subir à la théorie exposée par Feuerbach dans le premier chapitre de *L'essence du christianisme* sur la différence entre l'homme et l'animal : le révolutionnaire russe interprète et étend le vocabulaire feuerbachien de la conscience de soi dans le sens d'une connaissance de soi et du monde. Dire que l'homme fait tout ce que font les autres animaux, mais humainement, revient à dire que l'homme parvient à la conscience de la nécessité grâce aux développements de la science rationnelle. Sur ce point, Bakounine échappe à la problématique feuerbachienne de l'essence humaine comme objet de toute conscience de soi individuelle. L'essence humaine, c'est bien plus ce qui tend à se réaliser dans l'histoire à partir de la connaissance, forme définitivement sécularisée de la conscience de soi et

1. FSAT, édition citée, p. 130.

2. *Ibid.*, p. 131 (souligné par l'auteur).

du monde. La connaissance est en effet le premier pas dans la réalisation de l'humanité. Dans nulle autre espèce que l'humanité on ne trouve à un tel degré ce désir de connaissance, que permettent d'assouvir les deux facultés présentées ci-dessus :

« Quelle est donc cette curiosité impétueuse qui pousse l'homme à connaître le monde qui l'entoure, à poursuivre avec une infatigable passion les secrets de la nature dont il est lui-même, sur cette terre, le dernier et le plus complet résultat ? [...] Nous n'hésitons pas à dire, que de toutes les nécessités qui constituent sa propre nature, c'est la plus humaine et qu'il ne devient réellement homme, ne se distingue effectivement de tous les animaux des autres espèces que par cet inextinguible besoin de savoir. Pour se réaliser dans la plénitude de son être [...], l'homme doit se reconnaître, et il ne se reconnaîtra jamais réellement tant qu'il n'aura pas réellement reconnu la nature qui l'enveloppe et dont il est le produit. – A moins donc de renoncer à son humanité, l'homme doit *savoir* [...], afin que dans ce monde de l'aveugle fatalité, il puisse inaugurer le règne de la liberté. »¹

Ce texte fournit pour l'essentiel deux indications. D'une part, la connaissance est le fondement de l'accomplissement de l'humanité, puisqu'elle répond à une nécessité qui est la plus forte de toutes celles qui constituent sa nature. D'autre part, la connaissance du monde n'est qu'un détour pour la connaissance de soi : en reconnaissant les lois qui gouvernent le monde, l'homme ne vise à rien d'autre qu'à se reconnaître, c'est-à-dire à connaître les nécessités qui le déterminent. Sur ce point précis, la conception bakouninienne de la destination des sciences est conforme à celle de Comte, chez qui les sciences pouvaient précisément être classées en fonction de leur plus ou moins grande proximité avec l'idée d'humanité. Ce qui intéresse l'homme dans la connaissance du monde, c'est avant tout de pouvoir reconnaître sa propre humanité, de maîtriser son existence par la pensée. La science, qui repose elle-même sur des dispositions spécifiques à l'humanité, doit donc contribuer « [au] plein développement et [à] la pleine jouissance de toutes les facultés et puissances humaines » (VIII, 173)

2.3.2. *Travail et humanisation*

« L'humanité est [...] l'animalité transformée par une pensée progressive et par l'application progressive de cette pensée à la vie. » (I, 52 [66]). Cette déclaration de Bakounine dans *La théologie politique de Mazzini* définit une première articulation entre la science et le travail, ces deux instruments par lesquels est censée se réaliser l'humanité et qui décrivent la réalisation de la liberté dans sa positivité. Elle semble d'abord fixer une stricte répartition des rôles entre la science et le travail. L'homme est doté d'une pensée progressive (entendons par là, « tendant constamment à progresser ») qui permet aux sciences de se développer, par delà les fantômes de la théologie et de la métaphysique, et de lui fournir un reflet fidèle de soi-même et du monde. Le travail entre pour sa part dans le domaine de l'application de ces sciences à la vie et permet, non plus seulement la compréhension, mais la transformation du monde : on songe évidemment ici à la manière dont les techniques issues des progrès scientifiques ont transformé les conditions de la

1. *Ibid.*, p. 161-162 (souligné par l'auteur).

production et l'environnement immédiat de l'être humain. Le travail consisterait ainsi dans une transformation de la réalité, s'appuyant sur la connaissance que nous en donnent les sciences.

Comme l'explique un peu plus haut Bakounine, « l'homme, comme tout ce qui est, est matière. [...] Tout ce qu'il peut, tout ce qu'il doit faire, c'est d'humaniser la matière, tant en lui-même, qu'en dehors de lui-même, et il l'humanise en la rendant toujours plus favorable au complet développement de son humanité, au moyen de son travail, de la science et de l'éducation qu'il se donne à lui-même, sous la direction de cette dernière combinée avec l'expérience historique de la vie. » (I, 52 [65]) Conformément au schéma matérialiste dégagé plus haut, l'évolution de l'humanité apparaît ainsi comme la voie par laquelle la matière prend conscience d'elle-même, et cette prise de conscience est décrite comme humanisation. L'humanisation de la matière, c'est d'abord sa connaissance, qui permet à l'homme de saisir par la pensée ce qui détermine son être propre et celui du monde qui l'environne. On remarquera que cette connaissance ne se réduit pas à celle que procurent les sciences positives, puisqu'il s'agit de ménager une place à l'expérience historique de la vie elle-même. Il est probable que Bakounine songe dans ce cas non seulement aux connaissances que chaque individu est susceptible de tirer de sa propre expérience singulière, mais aussi à celles que l'humanité organisée en société est capable de tirer de l'histoire. On se rappelle en effet que Bakounine regrettait le faible développement de la sociologie et le fait qu'elle restreignait son champ d'étude à la seule culture officielle. Cette appropriation de la matière par la pensée débouche alors sur l'utilisation de la connaissance à des fins de transformation du monde. Un passage de *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme* explique comment, par le travail, l'homme humanise le monde extérieur : « devenant créateur à son tour, n'obéissant désormais qu'à ses propres idées, il transforme ce dernier plus ou moins selon ses besoins progressifs et lui inspire en quelque sorte l'image de son humanité. »¹

Cette formule particulièrement condensée appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, elle exprime la transformation de la nature en environnement. D'une nature qui agit sur lui d'une manière unilatérale, l'homme, par le travail, fait un milieu humain, c'est-à-dire propice au développement de sa propre humanité. Ensuite, elle permet que l'homme se reconnaisse dans le monde qui l'entoure comme dans ses propres œuvres, ce qui n'était pas possible dans la nature antérieure à toute transformation par le travail : la science elle-même ne décrit que la nécessité qui gouverne le règne de la nature, elle ne permet pas que l'homme reconnaisse dans son environnement une image de son humanité. Avec le travail au contraire, l'humanité s'objective dans une œuvre qui lui renvoie sa propre image.

En cela, comme l'indique *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, le travail constitue la dimension matérielle de l'émancipation et c'est proprement avec lui que se réalise la liberté :

1. FSAT, édition citée, p. 141.

« C'est uniquement par la pensée que l'homme arrive à la conscience de sa liberté dans ce milieu naturel dont il est le produit ; mais c'est par *le travail* seulement qu'il la réalise. [...] Le premier pas que l'homme fait pour s'émanciper de cet esclavage [naturel] consiste [...] dans cet acte abstraitif de l'intelligence qui, en s'élevant au dedans de lui-même, au-dessus des choses qui l'entourent, lui permet d'en étudier les rapports et les lois. Mais le second pas est un acte nécessairement matériel, déterminé par la volonté, et dirigé par la connaissance plus ou moins approfondie du monde extérieur : c'est l'application de la force musculaire de l'homme à la transformation de ce monde selon ses besoins progressifs. »¹

Il y a donc lieu de distinguer la libération que permet la conscience de la nécessité, d'une part, et la réalisation de la liberté, d'autre part. La première est un acte intellectuel par lequel l'homme ne sort pas de lui-même, mais parvient à maîtriser intérieurement l'extériorité par le biais de la connaissance. La seconde en revanche est matérielle, en ce sens bien précis qu'elle matérialise l'humanité, qu'elle lui donne une teneur objective, un monde qui est *son* monde. En second lieu, si l'homme, en transformant le milieu dans lequel il vit pour en faire son milieu parvient à se soustraire au joug de la nature extérieure, il ne se révolte pas pour autant contre la nature comprise comme totalité des transformations réglée par des lois. Au contraire, il utilise sa connaissance des lois de la nature pour l'humaniser, c'est-à-dire l'adapter aux besoins humains. Ce qui a lieu dans cette humanisation de la nature, c'est bien plutôt le triomphe de la nature humaine, progressive, sur la nature extérieure, et ce triomphe consiste avant tout en une assimilation. Sur cette base, il est bien clair que Bakounine ne peut être vu comme un précurseur des défenseurs de la nature, mais tout au plus comme un penseur de l'environnement². Enfin, si le travail permet la réalisation de l'animalité humaine, il importe de bien saisir que l'animalité humaine n'est déjà plus l'animalité ordinaire. C'est ce que signale la mention par Bakounine de besoins humains qui seraient eux-mêmes progressifs. Alors que chez les autres animaux, la nature des besoins est fixe, du moins autant que les autres caractères de l'espèce, dans l'humanité, ces besoins sont susceptibles d'évoluer, notamment en fonction des idéaux propres à chaque époque³.

Mais le travail ne se réduit pas à une application de la science à la vie. Très tôt, Bakounine envisage le travail comme une dimension de l'humanité en partie autonome de la science, et même qui tend à inclure la science à titre de travail intellectuel ou nerveux. La prise en compte de l'importance du travail dans la société constitue l'aboutissement de l'anthropologie antithéologique développée par Bakounine à partir de 1864. Dès les *Fragments sur la franc-*

1. FSAT, édition citée, p. 145-147 (Bakounine souligne).

2. Une anecdote rapportée par ses biographes illustre la confiance quelque peu prométhéenne que Bakounine plaçait dans la capacité de l'humanité à ployer la nature à ses fins : en 1875, retiré à Lugano, le vieux révolutionnaire tenta d'y pratiquer des expériences agricoles mais rendit le terrain autour de sa maison infertile par l'abus d'engrais chimiques... (voir notamment Madeleine Grawitz, *Bakounine*, édition citée, p. 575-576)

3. FSAT, édition citée, p. 143 : « aucun homme ne parviendra jamais à se délivrer de ses appétits naturels, mais il pourra les régler et les modifier, en s'efforçant de les conformer toujours davantage à ce que dans les différentes époques de son développement intellectuel, il appellera le juste et le beau. »

maçonnerie, en 1865, le théoricien russe affirme le caractère essentiellement laborieux de l'humanité :

« L'homme crée son monde humain par la puissance d'une activité inhérente à tous les êtres, qui est la vie même, et qui tend à s'assimiler et à transformer le monde extérieur selon ses besoins, – activité par conséquent instinctive et fatale, antérieure à toute pensée, à tout arbitraire animal et humain, qui dans les organisations inférieures : les plantes et les bêtes, constitue pour ainsi dire le *travail cosmique de la vie*, mais qui, illuminée par la raison et déterminée par la volonté libre, dans l'homme se transforme en *travail intelligent et libre*.

Le travail n'est donc pas une punition, ni une malédiction, ni une honte, ni un signe de déchéance et de servitude, comme nous l'apprend la Bible, et comme nous devrions le penser en considérant toutes les institutions politiques et sociales qui continuent encore de déshonorer notre terre. Libre et intelligent, il résume au contraire toutes les puissances de l'homme, sa dignité et son droit – car c'est l'acte même par lequel l'homme, en créant son monde, se fait homme. »¹

Antérieurement à toute analyse de son effectivité sociale, l'inscription du travail dans une anthropologie lui confère une fonction d'humanisation de l'homme. En lui se laissent saisir l'inscription de l'espèce humaine dans la nature et sa spécificité par rapport aux autres espèces animales. Bakounine confère en effet au travail une acception très large, puisque il l'identifie au phénomène de la vie elle-même. La vie est une activité laborieuse, qui consiste en général dans l'assimilation et la transformation du monde extérieur en fonction des besoins de l'organisme : de ce point de vue, se nourrir est déjà un travail, et les plantes elles-mêmes travaillent lorsqu'elles assimilent l'eau de la terre pour se développer. En tant qu'il consiste à emprunter au milieu des matériaux et à les transformer en fonction des besoins, le travail humain s'inscrit donc dans une activité vitale proprement cosmique.

Mais dans le cas des plantes et des animaux, le travail n'arrache pas l'organisme qui travaille à son milieu, il est au contraire un travail anonyme, le « travail cosmique de la vie. » En revanche, dans le cas de l'humanité, ce travail fait intervenir et révèle deux dispositions spécifiques, la raison et la volonté, lesquelles en retour font du travail humain un travail intelligent et libre. C'est donc dans le travail, et dans le travail seulement, que se déploie l'essence de l'homme et ses deux déterminations fondamentales que sont la raison et la volonté. Cette anthropologie de l'homme laborieux est une partie de l'antithéologisme, puisqu'elle consiste à revaloriser le travail contre l'anathème dont il est l'objet dans la Genèse². Mais plus encore que cette attaque explicite contre le dogme biblique, c'est l'insistance sur la dimension créatrice du travail qui vient contredire la sujétion de l'homme à l'égard du divin. C'est dans le travail que s'appréhende en effet le développement autonome de l'espèce humaine. Bêtes et plantes ont un rapport fusionnel au monde et leur travail demeure une activité anonyme : l'assimilation d'éléments appartenant à un milieu constitue la seule transformation qu'elles lui font subir. Si le fait de se nourrir est déjà un

1. *Fragments sur la franc-maçonnerie*, F, p. 3-4 (Bakounine souligne).

2. Voir aussi FSAT, édition citée, p. 102 : « « La religion tue en eux cette puissance productive, en leur faisant mépriser la vie terrestre, en vue d'une céleste béatitude, et en leur représentant le travail comme une malédiction ou comme un châtement mérité, et le désœuvrement comme un divin privilège. »

travail, l'activité laborieuse des bêtes ne va pas bien au-delà. En revanche, par son travail, l'homme s'arrache à son milieu et crée un monde qui lui est propre, un monde humain.

Résumant dans le *Catéchisme révolutionnaire* de mars 1866 les éléments d'anthropologie développés ci-dessus, Bakounine peut estimer que le travail humain est seul producteur de civilisation :

« Le *travail* est la base fondamentale de la dignité et du droit humain. Car c'est uniquement par le travail libre et intelligent, que l'homme devenant créateur à son tour et conquérant, sur le monde extérieur et sur sa propre bestialité, son humanité et son droit, crée le monde civilisé. »¹

Plus encore que les *Fragments* de 1865, ce texte fait du travail le facteur décisif du développement de l'humanité, celui par lequel elle conquiert sa propre humanité et sa propre dignité. Dans le *Catéchisme* de 1866, Bakounine illustre cette dimension civilisatrice du travail humain en montrant que c'est le travail des esclaves qui a constitué la base de la civilisation antique et a permis à une minorité privilégiée de s'adonner aux sciences et aux arts. Pour Bakounine, le travail a une dimension qui n'est pas seulement civilisatrice, mais aussi moralisatrice. C'est en effet « le désœuvrement privilégié des citoyens » qui a corrompu les cités antiques et provoqué leur ruine et plus tard, « les mêmes causes produisant les mêmes effets », c'est « le privilège du désœuvrement » qui a « énervé et démoralisé » le monde nobiliaire et provoqué sa chute². Les formulations employées dans ce texte méritent d'être relevées, car pour revaloriser l'activité laborieuse, Bakounine ne tombe pas pour autant dans sa sanctification : ce qui est dénoncé, ce n'est pas le désœuvrement en tant que tel, mais son caractère privilégié, le fait qu'il soit réservé par le droit à une minorité. Inversement, le révolutionnaire russe insiste sur le fait que le travail a contribué à moraliser les ouvriers. Ceux-ci, acculés à « l'ignorance », à la « barbarie » et à « une bestialité forcée », n'en ont pas moins « conservé une fraîcheur d'esprit et de cœur » que le révolutionnaire russe considère comme particulièrement importante :

« Moralisés par le travail même forcé, ils ont gardé un sens de la justice bien autrement juste que la justice des jurisconsultes et des codes ; misérables eux-mêmes, ils compatissent à toutes les misères, ils ont conservé un bon sens non corrompu par les sophismes de la science doctrinaire ou par les mensonges de la politique – et comme ils n'ont pas encore abusé, ni même usé de la vie, ils ont foi dans la vie. »³

On retrouve dans ce texte l'un des motifs récurrents de l'œuvre de Bakounine, celui du caractère civilisateur de la barbarie. La civilisation apparaît ainsi comme un processus dialectique dont la barbarie constitue comme le sous-bassement négatif. Le barbare, qu'il soit slave ou prolétaire, c'est le contemporain de la civilisation, celui qui ne s'y est pas encore usé et qui, pour cette raison, en est une source de régénération. Mais à ce schéma, qui motivait déjà l'assignation aux peuples slaves d'une mission historique avant 1864, Bakounine cherche ici à donner pour fondement une anthropologie du travail : si la barbarie du prolétariat peut être la source d'une

1. *Catéchisme révolutionnaire* (1866), p. 31.

2. *Ibid.*, p. 32.

3. FSAT, édition citée, p. 71-72.

régénération et d'un achèvement du processus de civilisation, c'est que le travail lui-même, dont l'exploitation constitue le fondement de la civilisation actuellement existante, est porteur d'une nouvelle moralité ayant la justice pour cœur. L'exploitation du travail apparaîtra ainsi comme un moment négatif, et les nouveaux barbares, en niant cette négation, viendront régénérer de l'intérieur la civilisation. Il y a en cela une analogie entre les diverses formes de domination contre lesquelles Bakounine part en guerre : de même que la religion se présente comme l'éveil de la raison sous la forme de la déraison, de même l'exploitation du travail se présente ici comme l'émancipation matérielle de l'homme sous la forme de l'esclavage.

Ces deux instruments que constituent la science et le travail libre définissent la liberté dans son acception positive. Mais tous deux partent de leur contraire : la science s'élève en niant la théologie, comme le travail libre est voué à se développer par la négation de la l'esclavage. Pour Bakounine, il est bien clair que la liberté ne se situe jamais au début de l'histoire de l'humanité, mais nécessairement à la fin : « le dernier terme, le but suprême de tout développement humain, c'est *la liberté*. »¹ C'est tout particulièrement vrai de la liberté individuelle, que la métaphysique se plaît à prendre pour fondement alors qu'elle « est un produit de ce travail collectif, matériel, intellectuel et moral de tout le monde. » (I, 52 [65])

En guise de conclusion partielle sur les deux moments, négatif et positif, qui constituent la liberté humaine, on ne peut manquer de citer le beau portrait de l'homme libre que nous livre Bakounine dans plusieurs de ses manuscrits :

« Etre instantané et imperceptible au milieu de l'océan sans rivages de la transformation universelle, avec une éternité ignorée derrière lui et une éternité inconnue devant lui, l'homme pensant, l'homme actif, l'homme conscient de son humaine mission reste fier et calme dans le sentiment de sa liberté qu'il conquiert lui-même en éclairant, en aidant, en émancipant, en révoltant au besoin, le monde autour de lui. Voilà sa consolation, sa récompense et son unique paradis. Si vous lui demandez après cela son intime pensée et son dernier mot sur l'unité réelle de l'univers, il vous dira que c'est *l'éternelle et universelle transformation*, un mouvement sans commencement, sans limites et sans fin. »²

Il reste dès lors à comprendre pourquoi Bakounine, dans ce texte, fait de l'émancipation d'autrui la condition première de sa propre émancipation. C'est ce que permet de saisir la dimension de reconnaissance qui est nécessairement attachée à la liberté humaine.

2.4. La reconnaissance

On se rappelle que dans une déclaration (trop) prometteuse, Bakounine annonçait qu'il allait traiter des trois éléments ou des trois moments de développement de la liberté humaine et qu'il ne traitait finalement que des deux premiers : la révolte – moment négatif – et l'accomplissement

1. FSAT, édition citée, p. 140.

2. FSAT, édition citée, p. 162 (souligné par l'auteur). Ce passage est repris avec quelques menues modifications dans *L'Empire knouto-germanique* et dans son *Appendice*.

des facultés humaines par la science et le travail – moment positif. Plus gênant encore, il n'informait pas son hypothétique lecteur de la nature du dernier de ces trois éléments, ce qui pouvait conduire ledit lecteur à supposer que le théoricien russe avait simplement rédigé son texte à la va-vite. Pourtant, la conception bakouninienne de la liberté ne se réduit pas aux deux dimensions précédentes : il ne suffit pas que l'homme se révolte contre tout ce qui tend à empêcher son développement, il ne suffit pas non plus qu'il s'approprie par la pensée sa propre existence et par le travail le monde extérieur, qu'il humanise la matière en lui-même et en dehors de lui-même, pour qu'il puisse être dit libre. C'est du moins ce qu'affirme l'un des plus beaux passages de *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale* (l'un des plus célèbres aussi), qui mérite d'être cité dans son intégralité, tant il est clair qu'il vient couronner la théorie bakouninienne de la liberté :

« Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les êtres humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres. La liberté d'autrui, loin d'être une limite ou la négation de ma liberté, en est au contraire la condition nécessaire et la confirmation. Je ne deviens libre vraiment que par la liberté d'autres, de sorte que plus nombreux sont les hommes libres qui m'entourent et plus profonde et plus large est leur liberté, et plus étendue, plus profonde et plus large devient ma liberté. C'est au contraire l'esclavage des hommes qui pose une barrière à ma liberté, ou ce qui revient au même, c'est leur bestialité qui est une négation de mon humanité, parce que encore une fois, je ne puis me dire libre vraiment que lorsque ma liberté, ou ce qui veut dire la même chose, ma dignité d'homme, mon droit humain, qui consiste à n'obéir à aucun autre homme et à ne déterminer mes actes que conformément à mes convictions propres, réfléchis par la conscience également libre de tous, me reviennent confirmés par l'assentiment de tout le monde. Ma liberté personnelle ainsi confirmée par la liberté de tout le monde s'étend à l'infini. » (VIII, 173)

Ce texte donne d'abord une nouvelle dimension à l'opposition aux théories idéalistes qui défendent l'existence du libre arbitre. C'est l'une des constantes des textes de Bakounine sur la liberté que de s'opposer à la thèse selon laquelle la liberté d'autrui viendrait limiter ma propre liberté, ou, comme dit l'adage, que ma liberté s'arrêterait où commence celle d'autrui. Compte tenu de son opposition aux doctrines du libre arbitre, Bakounine ne peut que s'opposer à une telle conception, qui dote chaque individu d'un pouvoir inné et absolu de se déterminer à agir, pouvoir qui n'est limité que de l'extérieur par celui, exactement équivalent, dont sont dotés les autres individus. Dès 1864, Bakounine estime que « c'est bien à tort que Jean-Jacques Rousseau et beaucoup de monde après lui ont prétendu que la liberté de tout homme était limitée par celle de tous les autres. »¹ Derrière cette idée, Bakounine repère en effet la doctrine du libre arbitre, qui suppose que l'on puisse être libre seul, alors qu'on l'a vu, « il n'y a point de liberté isolée. »² On se le rappelle, cette opposition est motivée chez Bakounine par des arguments matérialistes (le libre arbitre vient rompre l'unité de la nature en faisant échapper l'homme au déterminisme universel),

1. SISEH, édition citée, p. 201. Voir aussi les *Fragments sur la franc-maçonnerie*, E, p. 4 (« il n'est point vrai que la liberté de l'un soit limitée par celle de tous les autres. »), ou encore le *Catéchisme révolutionnaire* de 1866, p. 2 (« il n'est point vrai que la liberté d'un individu soit limitée par celle de tous les autres. »)

2. *Ibid.*, p. 205.

mais aussi politiques (les théories du libre arbitre justifient l'existence de l'Etat par la nécessité de régler l'entre-limitation des libertés).

Mais l'intérêt de ce passage de *L'Empire* ne réside pas seulement dans la reconduction et l'élargissement de cette opposition aux doctrines du libre arbitre. Il est tout à fait frappant que Bakounine, plus de trente ans après avoir été fichtéen, reconduise dans ce texte des formules qui pourraient tout aussi bien se trouver dans les *Conférences sur la destination du savant*. La présence, à plus de trois décennies de distance, de formules presque identiques pour décrire le déploiement de la liberté humaine signale que l'assimilation de la théorie fichtéenne de la reconnaissance constitue un véritable fil directeur de l'œuvre philosophique de Bakounine. Il s'agit en effet d'une doctrine que professe Bakounine bien avant ses premières prises de position révolutionnaires des années 1840. On a pu voir que sur la question de la reconnaissance, la philosophie de Fichte se signale comme philosophie du besoin de reconnaître, ce en quoi elle se distingue de la théorie hégélienne de la reconnaissance, qui insiste davantage sur le désir d'être reconnu. La lecture des *Conférences sur la destination du savant* dut avoir un impact suffisamment important sur Bakounine pour qu'il en reconduise presque littéralement certaines formules plus de trente ans après. Ainsi cette déclaration, déjà citée :

« Seul est libre celui qui veut rendre libre tout ce qui l'entoure, et le rend libre en fait par une certaine influence dont on n'a pas toujours remarqué l'origine. Sous son regard, nous respirons plus librement ; nous ne sentons rien qui nous opprime. »¹

Bien que Bakounine, dans la dernière période de son œuvre, ne mentionne Fichte que dans des listes de philosophes allemands célèbres ou à propos des *Discours à la nation allemande*, on retrouve dans ses écrits une opposition, qu'il partage avec l'auteur des *Conférences*, envers l'idée que la liberté d'autrui limite la mienne, ou encore que « ma liberté s'arrête où commence celle d'autrui. » La conception opposée est la suivante :

« L'homme n'est réellement libre qu'autant que sa liberté, librement reconnue et représentée comme par un miroir par la conscience libre de tous les autres, trouve sa confirmation et son extension à l'infini dans leur liberté. L'homme n'est vraiment libre que parmi des hommes également libres ; et comme il n'est libre qu'à titre humain, l'esclavage d'un seul homme sur la terre, étant une offense contre le principe même de l'humanité, est une négation de la liberté de tous. »²

Cette idée, réaffirmée par le passage de *L'Empire* cité au début de ce paragraphe, suggère que seule la reconnaissance permet la réalisation de la liberté. Pour penser la reconnaissance, Bakounine use de la métaphore, fréquente chez lui, du miroir : les hommes (dont on sait qu'environ un sur deux est une femme) se renvoient les uns aux autres, lorsqu'ils sont libres, l'image de leur propre liberté, générant ainsi un effet de mise en abyme, comme lorsque l'on se tient entre deux miroirs. Ici, chaque homme libre est le miroir d'autrui, ce qui exprime leur stricte égalité. Comme le signale fréquemment Bakounine, la liberté n'est donc pas possible sans

1. Fichte, *Conférences sur la destination du savant*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, p. 52.

2. *Catéchisme révolutionnaire* (1866), p. 2-3. Cette déclaration est déjà esquissée par les *Fragments* de 1865, dans lesquels Bakounine a visiblement puisé pour rédiger ses textes ultérieurs.

l'égalité : je ne peux être reconnu que par quelqu'un qui est également libre, par conséquent la liberté doit d'emblée être interprétée dans le sens de l'égalité. Si l'on travaille plus avant la métaphore utilisée par Bakounine, il apparaît en outre que la liberté de l'homme n'est pas seulement réfléchie par un individu, mais par tous ceux qui l'entourent. La reconnaissance ne peut être réduite à une relation duale, comme si Bakounine substituait à la possibilité d'être libre seul celle d'être libre à deux. La métaphore qui convient le mieux pour définir la théorie bakouninienne de la reconnaissance est celle du kaléidoscope : l'image de ma propre liberté m'est renvoyée, sous une multitude d'angles différents, par un nombre indéfini d'être humains libres qui sont autant de miroirs, et pour lequel à mon tour je sers également de miroir. C'est pourquoi Bakounine peut dire que ma liberté, ainsi réfléchie, m'apparaît à la fois plus large (elle est réfléchie par davantage d'autres hommes) et plus profonde (elle est mise en abyme).

C'est sur la base de cette conception kaléidoscopique de la reconnaissance que Bakounine, dans plusieurs textes, définit le respect humain, qui consiste à « respecter, adorer la dignité et la liberté de tous les êtres humains en y trouvant la condition essentielle, la consécration indispensable, le triomphe et comme la reproduction à l'infini de sa liberté et de sa dignité propres. » Comme celle de reconnaissance, la notion de respect implique en effet une réciprocité, que la métaphore des deux miroirs traduit parfaitement. On comprend également pourquoi Bakounine, dans le passage de *L'Empire* que je commente ici, peut assimiler liberté et humanité : ce qui est reconnu dans le respect humain, c'est précisément la dignité d'homme, qui se trouve également en tout être humain, quel que soit son genre, son appartenance sociale ou nationale, la couleur de sa peau, etc. Le même manuscrit dont cette citation est extraite signale que le règne du respect humain est « la plus grande félicité que les hommes puissent rêver, le vrai paradis humain sur la terre. »¹ (VIII, 503) C'est donc bien dans une théorie de la reconnaissance que vient s'accomplir la conception bakouninienne de la liberté, de même que c'est positivement dans la reconnaissance que s'accomplit la liberté humaine.

Il est toutefois nécessaire de s'interroger sur la compatibilité entre cette théorie de la reconnaissance, qui trahit une inspiration fichtéenne, et l'ensemble de la théorie de la liberté, dont Bakounine ne cesse de souligner le caractère matérialiste, d'autant plus que la reprise de la thèse fichtéenne précède largement l'adoption par le révolutionnaire russe d'une conception matérialiste de la nature. Comment Bakounine parvient-il à intégrer cette théorie de la reconnaissance à la philosophie matérialiste qu'il professe par ailleurs ? Il est frappant que la proximité entre des thèses issues de l'Idéalisme allemand et des thèses matérialistes ne gêne pas outre mesure Bakounine, qui dans les mêmes pages où il reconduit la théorie fichtéenne de la reconnaissance, estime que la conception de la liberté qu'il défend est « matérialiste, réaliste et collectiviste. » (VIII, 171) Comment cependant rendre compatible un matérialiste moniste qui

1. Cette conception est reprise dans l'un des fragments de *La théologie politique de Mazzini* (I, 145 [33-34])

affirme la matérialité complète de l'homme avec une philosophie qui s'appuie sur la dualité fondamentale du moi et du non-moi ?

C'est ici qu'apparaît l'importance de la notion de solidarité, élaborée à l'occasion d'une réflexion sur les sciences de la nature. En effet, la reconnaissance, ce n'est rien d'autre que la solidarité objective, mais élevée au niveau de la conscience :

« Chaque être [...] n'existe qu'en vertu d'un principe qui lui est inhérent et qui détermine sa nature particulière. [...] L'espèce humaine, comme toutes les autres espèces animales, a des principes inhérents qui lui sont particulièrement propres, et tous ces principes se résument ou se réduisent à un seul principe que nous appelons la *Solidarité*. [...] *Aucun individu ne peut reconnaître sa propre humanité, ni par conséquent la réaliser dans sa vie, qu'en la reconnaissant en autrui et qu'en coopérant à sa réalisation pour autrui. Aucun homme ne peut s'émanciper qu'en émancipant avec lui tous les hommes qui l'entourent. Ma liberté est la liberté de tout le monde, car je ne suis réellement libre, libre non seulement dans l'idée, mais dans le fait, que lorsque ma liberté et mon droit trouvent leur confirmation, leur sanction, dans la liberté et dans le droit de tous les hommes, mes égaux.*

Ce que tous les autres hommes sont, m'importe beaucoup, parce que tout indépendant que je m'imagine ou que je paraisse par ma position sociale, dussé-je être Pape, Tsar ou Empereur ou même premier ministre, je suis incessamment le produit de ce que sont les derniers d'entre eux ; s'ils sont ignorants, misérables, esclaves, mon existence est déterminée par leur ignorance, leur misère et leur esclavage. Moi, homme de génie – en supposant seulement pour l'exemple que j'en sois un – je suis bête de leur sottise ; moi Tsar, je suis l'esclave de leur esclavage ; moi riche, je tremble devant leur misère ; moi privilégié, je pâlis devant leur justice. Moi voulant être libre enfin, je ne le puis pas, parce qu'autour de moi tous les hommes ne veulent pas être libres encore, et ne le voulant pas, ils deviennent contre moi des instruments d'oppression. » (I, 64 [87-88])

On se rappelle que, selon une conception empruntée par Bakounine à Feuerbach, l'homme fait tout ce que font les autres animaux, mais qu'il doit le faire humainement, c'est-à-dire que tout ce qu'il fait doit en même temps être réfléchi par sa conscience. Le long extrait que je viens de citer permet de comprendre que cette exigence vaut au premier chef pour la solidarité, qui est objective avant d'être consciente. Ce que réclame et accomplit inévitablement la conscience, c'est donc une sorte de redoublement de l'existence positive. La liberté individuelle est un produit collectif, raison pour laquelle elle constitue le terme de l'histoire et non son début, mais dire cela ne suffit pas, il faut encore que cette solidarité objective soit réfléchie par la conscience, que la liberté de chacun soit réfléchie par la conscience de tous, pour que réellement la liberté humaine se réalise. C'est en ce sens que la reconnaissance peut constituer le tiers élément que Bakounine avait négligé de mentionner : la révolte est la composante négative de la liberté, celle qui permet de nier le point de départ animal ; travail et science permettent ensuite que se développent les facultés propres à l'humanité, mais l'humanité est ainsi faite que son développement doit nécessairement être réfléchi par sa conscience. La reconnaissance apparaît ainsi comme un redoublement de la liberté dans sa positivité. Par la conscience, « la loi naturelle de solidarité [devient] tour à tour religion et pensée, et [doit] devenir à la fin un fait réel et vivant, scientifiquement conçu et largement accompli et organisé dans l'humaine société. » (I, 77 [111])

Dès lors, l'intégration d'une théorie de la reconnaissance à une philosophie matérialiste de la liberté perd de sa difficulté. La reconnaissance, en tant qu'elle n'est rien d'autre que la conscience d'une solidarité objective, n'a pas un statut radicalement différent de cette conscience de la nécessité qui définissait la seule liberté dont nous étions susceptibles par rapport aux lois de la nature. La reconnaissance, c'est cette conscience de la nécessité, mais universalisée et unifiée, systématisée. Comme cette dernière, elle peut être utilisée par l'homme pour modifier ses rapports avec son environnement. Il y a certes une spécificité de la reconnaissance de cette solidarité objective, c'est qu'elle porte sur les rapports des humains entre eux, et qu'elle conduit à repenser, non les rapports de l'homme et de la nature, mais les rapports des hommes entre eux au sein de la société. Mais la reconnaissance d'autrui comme être libre n'introduit pas de différence absolue au sein du règne des lois de la nature. Certes, autrui n'est pas assimilable à n'importe quelle autre cause qui me détermine et dont je suis également solidaire, mais sa différence demeure toujours relative. La solidarité sociale n'est rien d'autre que la solidarité universelle restreinte à l'espèce humaine.

Pour conclure ce paragraphe, on retiendra dès lors cette déclaration de Bakounine dans *L'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale*, qui permet de saisir d'un seul mouvement les trois éléments qui constituent la liberté comme un fait positif :

« L'homme ne devient homme [...] que dans la société et seulement par l'action collective de la société tout entière ; il ne s'émancipe du joug de la nature extérieure que par le travail collectif ou social qui seul est capable de transformer la surface de la terre en un séjour favorable aux développements de l'humanité ; et sans cette émancipation matérielle il ne peut y avoir d'émancipation intellectuelle et morale pour personne. Il ne peut s'émanciper du joug de sa propre nature, c'est-à-dire qu'il ne peut subordonner les instincts et les mouvements de son propre corps à la direction de son esprit de plus en plus développé, que par l'éducation et par l'instruction ; mais l'une et l'autre sont des choses éminemment, exclusivement sociales ; car en dehors de la société l'homme serait resté éternellement une bête sauvage ou un saint, ce qui signifie à peu près la même chose. Enfin, l'homme isolé ne peut avoir la conscience de sa liberté. Etre libre, pour l'homme, signifie être reconnu et considéré et traité comme tel par un autre homme, par tous les hommes qui l'entourent. La liberté n'est donc point un fait d'isolement, mais de réflexion mutuelle, non d'exclusion, mais au contraire de liaison, la liberté de tout individu n'étant autre chose que la réflexion de son humanité ou de son droit humain dans la conscience de tous les hommes libres, ses frères, ses égaux. » (VIII, 171-172)

Bakounine résume ainsi les rôles respectifs du travail, de la science et de la reconnaissance dans l'émancipation de l'humanité. Le travail joue le rôle de base matérielle, qui émancipe et développe l'animalité humaine et permet toutes les autres émancipations. La science permet à l'homme de s'approprier sa propre nature par la pensée, et ainsi de parvenir à la maîtrise de ses passions pour leur donner une direction conforme à l'idéal qu'il s'est donné. Enfin, cette double émancipation positive, par le travail et par la science, en tant qu'elle est une œuvre collective, est réfléchie dans sa conscience, ce qui définit la reconnaissance. On comprend en même temps pourquoi la reconnaissance de la liberté d'autrui est aussi la reconnaissance de son humanité. Ce

que chacun me renvoie dans le processus de la reconnaissance, c'est l'image de ma propre humanité, développée par la science et le travail de tous. Mais cette reconnaissance n'est possible qu'à la condition d'être universelle. En ce sens, la liberté, telle que la conçoit Bakounine, n'est pas seulement indissociable d'une réalisation de l'humanité en chacun, elle postule également que la lutte pour l'émancipation est nécessairement universelle. En voulant être libre, je veux nécessairement la liberté d'autrui. En cherchant à m'émanciper, je cherche nécessairement à favoriser l'émancipation d'autrui. La théorie bakouninienne de la liberté, en tant qu'elle affirme que la réalisation de la liberté est un processus infini, débouche ainsi sur une dynamique de l'émancipation et ne peut faire l'économie de la lutte politique.

2.5. Le dépassement du patriotisme

Rien n'illustre mieux cette porte qu'ouvre la philosophie bakouninienne de la liberté vers les luttes politiques que la question du patriotisme. Il est en effet remarquable que cette philosophie soit développée par le révolutionnaire russe au moment même où il se détourne des luttes nationales (notamment de la question slave dans ce qu'elle avait d'étroitement national) pour entamer un virage qui le mènera à orienter son action vers le mouvement ouvrier international alors en cours de constitution.

La question du patriotisme et de son dépassement est doublement liée celle de la liberté du genre humain. En premier lieu, on l'a vu, la liberté consiste dans la réalisation de l'humanité, non seulement en chacun, mais comme unité du genre humain. Cette réalisation implique d'emblée que soient dépassées toutes les divisions nationales. En second lieu, le but vers lequel tend toute histoire, selon Bakounine, c'est bien la liberté de chacun. La liberté individuelle, dès lors qu'on la considère comme un point de départ dans l'histoire de l'humanité, est une fiction, et elle le demeurera toujours si on l'envisage comme faculté de se déterminer d'une manière absolue. En revanche, considérée comme accroissement continu du pouvoir qu'a chaque individu, grâce à un environnement social favorable, de se déterminer, c'est-à-dire de mettre en conformité ses actes avec son idéal, c'est bien vers elle que tend le développement de l'humanité. Or la liberté individuelle, ainsi conçue, est manifestement incompatible avec l'existence des nations, auxquelles l'individu ne choisit pas d'appartenir, dont il ne peut d'abord choisir l'organisation et qui expriment l'animalité originelle de l'humanité, contrainte de vivre en société. C'est pourquoi la vision politique que véhicule Bakounine en même temps qu'il développe ses conceptions philosophiques consiste dans la refondation de toutes les entités collectives sur la base de l'association libre. Le principe de la libre association est en effet le seul moyen de concilier l'exigence d'émancipation individuelle avec l'existence nécessairement sociale de l'humanité.

C'est sur cette base qu'il faut comprendre les articles écrits par Bakounine en 1869 pour *Le Progrès* du Locle sous le titre *Aux compagnons de l'Association Internationale des Travailleurs du Locle et de*

La Chaux De Fonds.¹ Dans cette série d'articles, après s'en être pris au « culte de l'Etat », Bakounine analyse la notion de patriotisme comme une notion chargée d'une forte homonymie, qui la rend susceptible de deux interprétations opposées. Le patriotisme, tel qu'on se le représente habituellement, est en fait le patriotisme de l'Etat, c'est-à-dire le culte de l'unité imposée et maintenue artificiellement. Mais derrière cette forme figée de patriotisme, Bakounine estime qu'il faut discerner la présence d'un patriotisme beaucoup plus profond, qui a ses racines dans la vie animale de l'homme². Il y a dans le patriotisme un « élément naturel ou physiologique », qui est « un fait purement bestial, qui se retrouve à tous les degrés de la vie animale, et même [...] dans la vie végétale. »³ Le patriotisme, c'est d'abord ce mouvement vital qui pousse une collectivité à se défendre contre toutes les atteintes de l'extérieur, et en cela, il s'inscrit dans « ce grand combat pour la vie, qui, d'après Darwin, constitue la loi fondamentale de la nature organique. »⁴ Comme espèce animale, l'humanité est dominée par deux instincts antagoniques : le souci de conservation, qu'exprime la lutte pour les moyens de subsistance ; et la reproduction, qui définit la solidarité de la famille ou du groupe comme famille élargie. Le patriotisme est le résultat de ces deux instincts : « la passion patriotique est évidemment une passion solidaire », mais qui n'exprime rien d'autre que l'égoïsme étendu à la famille ou au groupe, raison pour laquelle « le patriotisme, c'est [...] un égoïsme collectif d'un côté et la guerre de l'autre. »⁵ Au demeurant, Bakounine précise que cette solidarité restreinte au groupe ne prime sur les divisions internes que pour autant que le groupe est engagé dans un conflit extérieur. Le patriotisme naturel comporte donc deux dimensions opposées mais inséparables : positivement, il désigne la solidarité naturelle au sein du groupe, négativement, le rejet de tout ce qui est extérieur au groupe.

Comme fait naturel, le patriotisme est antérieur à la réflexion et il peut être défini comme « un attachement instinctif, machinal et complètement dénué de critique pour des habitudes d'existence collectivement prises et héréditaires ou traditionnelles, et une hostilité tout aussi instinctive et machinale contre toute autre manière de vivre. »⁶ En cela, le patriotisme est relatif à l'animalité de l'homme, et dans la mesure où tout développement implique la négation de son point de départ, puisque « toute la vie humaine de l'homme n'est rien qu'un combat incessant contre sa bestialité naturelle au profit de son humanité »⁷, le développement de l'humanité pourra également être décrit comme une négation progressive du patriotisme. C'est pourquoi Bakounine

1. Cette série d'articles, composée après l'adhésion de Bakounine à l'Internationale, a fait l'objet, après sa mort, de plusieurs éditions sous le titre de *Lettres sur le patriotisme* ou même *La patriotisme*. Ce n'est en fait qu'à partir de la 4^{ème} lettre que Bakounine aborde la question du patriotisme. C'est l'une de ces éditions que lit le personnage de révolutionnaire irlandais joué par James Coburn dans *Il était une fois la révolution* de Sergio Leone, puis qu'il jette à terre après avoir entendu les propos désabusés sur la révolution tenus par le bandit mexicain qui l'accompagne.

2. Cette thèse, Bakounine l'avait déjà défendue en 1865 dans les *Fragments sur la franc-maçonnerie*, F, p. 7-8.

3. *Aux compagnons de l'Association Internationale des Travailleurs du Locle et de La Chaux De Fonds* (désormais *Aux compagnons*), in *Œuvres*, vol. I, Paris, Stock, 1980, p. 259-260. Le texte publié par Fernand Rude dans le volume Bakounine, *Le socialisme libertaire*, Paris, Denoël, 1973 ne comprend que cinq des neuf articles de Bakounine.

4. *Aux compagnons*, édition citée, p. 251.

5. *Ibid.*, p. 265-266.

6. *Ibid.*, p. 266.

7. *Ibid.*, p. 268.

soutient que « le patriotisme naturel est en raison inverse de la civilisation, c'est-à-dire du triomphe même de l'humanité dans les sociétés humaines. »¹ Cette assignation d'une origine animale au patriotisme entre pour une part dans une perspective généalogique, qui consiste à montrer qu'une vertu présentée comme idéale par les classes dominantes n'est en fait rien d'autre que la pétrification d'une passion animale dont le développement de l'humanité implique la négation. Mais elle manifeste aussi la distance de Bakounine à l'endroit de toute tendance à la mythification du peuple : dans les mêmes pages, le révolutionnaire russe souligne que la xénophobie propre aux sentiments patriotiques est particulièrement répandue au sein « des populations à demi-sauvages que la civilisation bourgeoise n'a point daigné éclairer. » Or toute une fraction de la bourgeoisie, sans partager ces sentiments, se montre prête à les exploiter pour la défense de l'Etat et de ses propres privilèges².

Naturellement, quoique avec la lenteur propre à toute évolution naturelle, le patriotisme est voué à s'estomper à mesure que progressent les sociétés humaines. Bakounine reconduit à son propos ce qu'il écrit par ailleurs de la difficulté qu'il y a à se révolter contre la société, mais il n'en reste pas moins vrai que « la question sociale, posée pratiquement aujourd'hui par le monde ouvrier de l'Europe et de l'Amérique, et dont la solution n'est possible que par l'abolition des frontières des Etats, tend nécessairement à détruire cette habitude traditionnelle dans la conscience des travailleurs de tous les pays. »³ Mais désormais, c'est précisément l'Etat qui vient faire obstacle à cette émancipation progressive des sociétés par rapport aux passions nationales. Suivant l'évolution naturelle des sociétés, le socialisme consiste à remplacer « le patriotisme par la solidarité universelle des hommes, et la concurrence économique par l'organisation internationale d'une société toute fondée sur le travail »⁴, c'est-à-dire à mettre fin à cette lutte universelle pour l'existence, qui pousse les êtres vivants à s'entre-dévorer pour survivre. Mais en menant ce combat pour l'émancipation, le socialisme ne peut manquer d'entrer en conflit avec l'Etat, qui consiste précisément à pétrifier les divisions nationales en traçant des frontières, en substituant au règne déjà délétère de l'habitude, susceptible d'évoluer, celui de la loi, et enfin en figeant mécaniquement un fait naturel voué à être dépassé, celui de l'unité nationale.

La question du patriotisme revêt pour Bakounine une importance particulière parce qu'en elle s'opère la jonction entre la nature et l'histoire, entre la société et l'Etat, s'il est vrai comme on le lit incidemment dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, que « le commencement de

1. *Ibid.*, p. 270.

2. *Ibid.*, p. 271-272. Bakounine cite comme exemple de cette tendance de la bourgeoisie à exciter certaines mauvaises passions populaires les pratiques du *Journal de Genève* : « lorsque le *Journal de Genève* se trouve à bout d'arguments et de preuves, il dit : c'est une chose, une idée, un homme étrangers, et il a une si petite idée de ses compatriotes, qu'il espère qu'il lui suffira de proférer ce mot terrible d'étranger, pour qu'oubliant tout, et sans commun et humanité et justice, ils se mettent tous de son côté. » Vivant en Suisse depuis près de deux ans au moment où il écrit ces articles, il n'est pas impossible que l'anarchiste russe ait lui-même été victime de la xénophobie de la presse suisse.

3. *Ibid.*, p. 275.

4. *Ibid.*, p. 287

l'histoire » coïncide avec « la naissance des Etats. »¹ Du point de vue des théories développées par Bakounine, la question du patriotisme est alors celle qui permet de transiter de la philosophie à la politique, puisque c'est en elle que s'inscrit à la fois l'évolution nécessaire des sociétés vers des formes d'organisation librement consenties, et l'opposition de l'Etat à cette évolution. La politique, pour Bakounine, consistera précisément à libérer la société de l'Etat pour lui permettre d'évoluer selon ses règles propres. La naturalisation du mouvement d'émancipation conduit ainsi à prôner une politique contre le politique, c'est-à-dire à faire de la politique révolutionnaire une politique essentiellement négative.

1. FSAT, édition citée, p. 186. La phrase complète est la suivante : « dès le commencement de l'histoire, c'est-à-dire dès la naissance des Etats, le monde de la politique a toujours été et continue d'être encore le théâtre de la haute coquinerie et du sublime brigandage. »