

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DE MICHEL BAKOUNINE À JACQUES ELLUL : L'ANARCHISME COMME THÉORIE DE LA SCIENCE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAITRISE EN SCIENCE

POLITIQUE

PAR

ANTOINE THÉRIAULT

AVRIL 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je remercie l'Association étudiante des cycles supérieurs en science politique et droit de l'Université du Québec à Montréal, le Syndicat des professeurs et professeures de l'Université du Québec à Montréal, la Faculté de science politique et droit de l'Université du Québec à Montréal et le Conseil de recherches en sciences humaines pour leur soutien financier qu'ils m'ont offert au cours de mon cheminement à la maîtrise. Je tiens aussi à remercier Francis Dupuis-Déri et Allison Harell pour l'aide qu'il et elle m'ont offerte tout au long de mon parcours.

DÉDICACE

À tous et toutes les camarades.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iii
RÉSUMÉ.....	vi
ABSTRACT	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 Bakounine, l'Italie et Mazzini	20
1.1 Critique de la religion et de son idéalisme.....	22
1.1.1 Problème épistémologique.....	23
1.1.2 Théologie politique et principe d'autorité.....	25
1.1.3 Matérialisme bakouninien	27
1.2 La polémique avec Mazzini	29
1.2.1 De la théologie politique.....	29
1.2.2 Sur les choses politiques.....	35
1.3 Synthèse avec Jacques Ellul	40
1.3.1 Science, technique et autorité.....	41
1.3.2 Des traces de réflexions sur la technique chez Bakounine.....	43
CHAPITRE 2 Le conflit avec Marx et Engels	46
2.1 L'origine du conflit	50
2.2 Étatisme, scientisme et rôle du prolétariat.....	56
2.3 Conclusion partielle.....	71
CHAPITRE 3 L'anarchisme de Bakounine comme théorie de la science	75
3.1 Retour sur la caractérolgie de la technique	77
3.1.1 Autonomie, automatisme et autoaccroissement.....	77
3.1.2 Unicité et universalisme	82
3.2 L'anarchisme comme théorie de la science	88
3.2.1 L'anarchisme en tant qu'épistémologie critique	89
3.2.2 Démocratiser le processus scientifique	90
3.2.3 Faire voir la tension entre progrès technique et liberté.....	91
3.2.4 L'anarchisme comme proposition politique positive	91
3.2.5 La théorie de la science anarchiste et la diversité épistémologique	92
3.3 Conclusion partielle.....	93
CONCLUSION	94

BIBLIOGRAPHIE.....101

RÉSUMÉ

Nos recherches s'inscrivent dans les théories de l'anarchisme. Nous tentons d'y analyser la conception de l'anarchiste du XIXe siècle Michel Bakounine relative à la science et à la technique. Nous utilisons la caractérologie de la technique développée par Jacques Ellul en tant que cadre théorique afin de faire voir les proximités entre la technique chez Ellul et l'État chez Bakounine. En nous basant sur les conflits que Bakounine entretient avec Giuseppe Mazzini, puis avec Karl Marx, nous argumentons que l'analyse de ces proximités permet un approfondissement de la conception anarchiste de l'État en le désignant comme un appareil technique. Nous développons finalement l'idée que puisque la technique occupe une place importante dans la théorie anarchiste, il est possible de comprendre l'anarchisme comme une véritable théorie de la science.

Mots clés : Michel Bakounine, Jacques Ellul, anarchisme, science, technique, État, épistémologie, domination politique

ABSTRACT

Our research is part of the theories of anarchism. We attempt to analyze the conception of the 19th century anarchist Michel Bakunin relating to science and technology. We use the characterology of technology developed by Jacques Ellul as a theoretical framework in order to show the proximities between technology in Ellul and the State in Bakunin. Based on the conflicts that Bakunin had with Giuseppe Mazzini, and later with Karl Marx, we argue that the analysis of these proximities allows a deepening of the anarchist conception of the State by designating it as a technical apparatus. Finally, we develop the idea that since technology occupies an important place in anarchist theory, it is possible to understand anarchism as a true theory of science.

Keywords : Michel Bakunin, Jacques Ellul, anarchism, science, technique, state, epistemology, political domination

INTRODUCTION

Les réflexions sur la science et la technique sont l'objet de bon nombre de publications anarchistes récentes. À bien des égards, s'intéresser à la science comme objet d'étude n'a cependant rien de nouveau pour les théories de l'anarchisme. En effet, les notions de science et de progrès sont omniprésentes au sein des écrits anarchistes du XIXe et du début du XXe siècle. Toutefois, plusieurs théoricien·nes anarchistes contemporain·es ont relevé le besoin théorique d'une réactualisation du rapport qu'entretient l'anarchisme à la science dans l'optique d'adresser plus finement les enjeux actuels. Deux grandes tendances générales divisent ces théoricien·es : d'un côté, certain·es soutiennent la pertinence de s'inspirer, actualiser et nuancer les textes classiques de l'anarchisme pour réfléchir les questions liées à la science ; de l'autre, certain·es défendent plutôt que nous devrions rompre avec la tradition anarchiste pour faire avancer l'anarchisme sur ces questions. Évidemment, cette distinction entre deux tendances est souvent subtile et nuancée. Par exemple, John Clark, qui a réalisé bon nombre de travaux sur l'œuvre d'Élisée Reclus et que nous pourrions classer dans la première tendance, ne cesse de souligner les angles morts de Reclus, tout en insistant sur sa pertinence pour aborder les enjeux contemporains. De la même manière, Vivien García, que l'on a associé au postanarchisme, tente de nuancer certaines critiques postanarchistes émises à l'égard des textes classiques de l'anarchisme, tout en reconnaissant la pertinence d'une relecture des classiques anarchistes à la lumière des outils développés par le poststructuralisme.

Nous désirons dans le cadre de nos recherches creuser les relations entre l'anarchisme et la science en nous inspirant des différentes compréhensions de ce rapport. Nous souhaitons explorer l'idée qu'il soit possible d'établir des liens entre la critique radicale de l'État chez les anarchistes et leur compréhension de la science et de la technique. Paradoxalement, les théories de l'anarchisme, alors qu'elles se distinguent des autres socialismes en ce qu'elles mettent l'accent sur la domination politique, fournissent peu de détails relatifs au fonctionnement de cette domination politique. En d'autres mots, alors que les anarchistes s'entendent lorsque vient le temps de condamner l'État, peu ont tenté de faire voir les paramètres de l'État le rendant condamnable. À cet égard, Saul Newman soutient dans son ouvrage *From Bakunin to Lacan* (2001) que les anarchistes s'opposent à l'État moderne dans la mesure où ce dernier possède une certaine autonomie, et donc que la domination politique en émanant ne puisse être réduite à son rôle dans la reproduction du capitalisme. En contrepartie, certains marxistes se réfèrent aussi à l'État comme un moyen transitoire vers le communisme précisément parce qu'il possède une certaine autonomie ; si l'État n'était pas autonome des rapports sociaux de production capitalistes, il ne pourrait

être d'aucune utilité pour mener vers le communisme (Newman, 2001, p. 21). Un des objectifs de ce mémoire est de contribuer, en étudiant le rapport qu'entretient l'anarchisme avec la science, aux paramètres de l'autonomie étatique.

Dans notre démarche, nous mobiliserons les concepts d'État, de technique et de science. Nous reviendrons plus en détail sur les définitions de ces concepts dans la section portant sur le cadre théorique. Toutefois, il semble impératif de préciser d'emblée certaines caractéristiques de ces concepts. Tout au long de notre étude, nous nous référons à l'État en tant qu'État moderne. Les États prémodernes ne sont pas abordés dans nos recherches, à quelques exceptions près. L'État moderne nous apparaît comme une nécessité historique ayant émergé avec l'industrialisation et le capitalisme. Nous voulons faire voir les caractères techniques de l'État en ce qu'il automatise la politique en l'extériorisant de la volonté populaire afin de coordonner et mettre en place les conditions nécessaires à la croissance technique et à la reproduction du capitalisme. Nous caractérisons donc de ce fait l'État en tant qu'appareil technique. Nous nous éloignons d'une définition plus près du sens commun de la technique, qui l'associerait de manière stricte aux machines ou aux « inventions ». Bien sûr, la machine est technique, mais la technique ne se réduit pas à la machine. Nous comprenons la technique dans son sens ellulien, c'est-à-dire en tant qu'outil porteur d'efficacité. Cela nous permet donc d'aborder les techniques immatérielles, pensons notamment aux techniques de propagande, aux techniques pédagogiques, aux techniques juridiques, etc. Alors que la technique est axée sur l'application, la science n'y est pas liée de manière nécessaire. La science incarne un mode de développement des connaissances basé sur l'expérience directe, la critique, le refus de tout dogme et qui, en absolu, gagnerait à se démocratiser. Nous aborderons dans nos travaux les liens entre technique et science, où la première tend, à mesure qu'elle se développe, à accaparer la seconde en la soumettant à ses propres besoins, que ce soit pour continuer de croître ou pour résoudre les problèmes venant avec son développement.

Puisque le rapport entre science, technique et anarchisme reste un sujet peu défriché, nous brosserons dans un premier temps un portrait de la littérature abordant la relation entre science et anarchisme. Nous présenterons d'abord deux écoles de pensée dites « critiques » du rapport qu'a traditionnellement entretenu l'anarchisme avec la science, soit l'anarchisme vert et le postanarchisme « de première vague ». Nous présenterons ensuite une lecture plus nuancée des textes classiques de l'anarchisme en faisant référence aux écrits de Pierre Kropotkine, Élisée Reclus, Michel Bakounine et Léon Tolstoï, tout en nous inspirant des lectures contemporaines que font certain-es anarchistes de ceux-ci.

1.0 Les critiques de l'anarchisme classique

1.1 L'anarchisme vert

Plaçant la destruction écologique au centre de leurs pratiques et analyses politiques, les militant-es que l'on pourrait rassembler dans la grande famille de l'anarchisme vert, constitué-es dans une diversité de groupes et de tendances, manifestent un profond désaccord avec la vision de la science dite « prométhéenne » des anarchistes classiques. Cette compréhension de la science désigne cette idée voulant que la technologie soit émancipatrice en soi, mais que notre usage actuel de ces technologies, teinté par les systèmes de domination et d'exploitation, soit mauvais (Gordon, 2009, p. 491). En changeant le mode de production ou le régime de gouvernance sous lesquelles la science se corrompt, la technologie pourrait ainsi devenir au service du peuple et cesser d'être aliénante. Les primitivistes et la grande majorité des anarchistes vert-es sont radicalement opposé-es à cette vision prométhéenne de la science. La science devrait plutôt être comprise comme étant porteuse des systèmes de domination par sa méthode et l'organisation sociale qu'elle présuppose. Certain-es anarchistes vert-es choisissent plutôt de mettre de l'avant une vision romancée du monde sauvage, sans civilisation ni État (Gordon, 2009, p. 493; Gordon, 2012, p. 153). Il est à noter que l'anarchisme vert ne s'oppose pas au progrès technique et à la science strictement parce qu'ils entraînent des conséquences néfastes sur l'écologie. En faisant des liens avec les apports théoriques de Wiener et la cybernétique, les anarchistes vert-es ne manquent pas de souligner l'aspect déterminant de la technique et ses impacts négatifs sur l'organisation des vies humaines et des autres animaux (Rhei, 2022, pp. 10-11; *La mauvaise herbe*, 2022, pp. 16-19).

Pour les anarchistes vert-es, il faudrait aussi se distancier des anarchistes classiques en ce qu'ils et elles font partie de la grande famille de la « gauche », puisque les projets politiques qui y sont liés se limitent à la saisie des moyens de production, plutôt qu'à leur remise en question. Les anarchistes vert-es reprochent aussi à la « gauche » de ne rien dire de pertinent sur l'écologie, l'autonomie ou la morale (The Green Anarchy Collective, 2012, p. 21). Par exemple, la position humaniste d'Élisée Reclus allouant à l'espèce humaine une faculté unique d'autodétermination par la raison, notamment dans sa célèbre ouverture « *L'humain est la nature prenant conscience d'elle-même* », est vue par les anarchistes anti-civilisationnel-les comme une position axée sur l'émancipation humaine de la nature et souvent réfractaire aux sources de savoir alternatives (fire, 2012, p. 391). En opposition avec la méthode scientifique, les anarchistes vert-es désirent revaloriser des sources de savoir alternatives à la science, telles que les « instincts, les relations non linguistiques et les expériences personnelles, tout cela dans une optique de

se réensauvager [rewilding] » (Smith, 2007, p. 473) [notre traduction]. Les anarchistes vert-es voient la beauté non pas dans les définitions scientifiques de la vie, mais dans la fragilité de l'existence, dans les moments de vie intense telle que lorsque l'on touche de la main un ruisseau glacial ou encore lorsqu'on s'amuse entre ami-es (Smith, 2007, p. 481). Théoriquement, l'anarchisme vert s'inscrit donc dans un ensemble théorique soutenant l'abandon d'un mouvement anarchiste ouvrier dans son sens plus traditionnel et préfère mobiliser le concept d'anarchie comme état social uniquement atteignable par la chute de la civilisation.

1.2 La critique postanarchiste

La seconde branche de l'anarchisme accordant de l'importance à la relation entre l'anarchisme et la science est le postanarchisme. Les critiques des postanarchistes ont cependant considérablement évolué depuis la « première vague » de ce courant, que l'on associe généralement aux textes de Todd May, Lewis Call et Saul Newman. Pour cette branche de l'anarchisme, il est nécessaire de se distancer d'un anarchisme classique scientiste, dont les fondations théoriques sont considérées trop près des outils philosophiques modernes à la base des maux sociaux actuels. Cependant, même dans les travaux des postanarchistes de première vague, qui mettent l'accent sur des réflexions épistémologiques et ontologiques afin de se situer dans l'anarchisme (Rousselle, 2012, p. 18), on se lutte à une quasi-absence d'une description détaillée de la relation entretenue entre les anarchistes dits classiques et la science et, lorsque celle-ci est analysée, elle « est mis[e] sur le même plan que le discours moderne des philosophes des Lumières. Pour les anarchistes, la science serait un outil dont il faudrait de toute urgence s'emparer parce qu'il porterait les promesses d'un avenir meilleur pour tous » (García, 2007, p. 56). Inspiré-es par le poststructuralisme, les postanarchistes soutiennent que les métarécits sont nécessairement imprégnés de discours hégémoniques et qu'il faut s'en distancer pour mieux favoriser un nihilisme épistémologique et ontologique (Rousselle, 2012). Puisque les anarchistes classiques embrassent les notions d'objectivité, de rationalité et de progrès, il impose pour les postanarchistes de cette première vague d'entamer une profonde remise en question des principaux postulats de l'anarchisme à la lumière des apports théoriques du poststructuralisme.

De cette réflexion critique sur l'anarchisme classique est née une seconde vague au sein du postanarchisme. Celle-ci est composée d'auteurs tels que Daniel Colson, Tomás Ibáñez et Vivien García, qui, tout en mobilisant eux aussi des outils conceptuels du poststructuralisme, soulignent que les critiques émises par la première vague du postanarchisme envers l'anarchisme au mieux manquent de nuances et,

au pire, s'avèrent tout simplement inexactes. À titre d'exemple, la deuxième vague du postanarchisme souligne que les anarchistes classiques se sont historiquement prononcés sur les questions liées à l'ontologie de manière très critique. En ce sens, pour Bakounine l'être ne pourra jamais être saisi dans son essence par la science, puisque cette dernière s'avère absolument incapable de comprendre l'intime caractérisant la vie. La science n'aurait donc jamais incarné chez Bakounine un moyen de saisir la nature humaine, mais plutôt de s'intéresser aux rapports sociaux (Desbiens-Després, 2015, pp. 84-85). Bien qu'il soit difficile de soutenir que nos réflexions s'inscrivent dans une démarche postanarchiste puisque les outils théoriques que nous mobilisons ne découlent pas de ce que plusieurs ont appelé la *French theory*, la relecture nuancée des canons de l'anarchisme par la seconde vague du postanarchisme offre une opportunité théorique que nous tenterons d'approfondir.

2.0 Les classiques de l'anarchisme et la science

En nous inspirant notamment de certains auteurs héritant du postanarchisme, nous voulons maintenant présenter dans cette section une lecture du rapport entre science et anarchisme « classique » qui s'éloigne de celles précédemment présentées. Si les critiques adressées aux anarchistes classiques quant à leur rapport à la science manquent souvent de nuances lorsqu'elles réduisent leurs positions à une forme de dogmatisme, dire que leurs textes ne manifestent pas d'engouement à l'égard de la méthode scientifique et de ses débouchés est tout aussi inexact. Par exemple, dans l'œuvre *Champs, usines et ateliers*, Kropotkine insiste à plusieurs reprises sur les bienfaits des avancées scientifiques et techniques, notamment dans le domaine de l'agriculture, qui permettent aux communautés d'éviter la mondialisation capitaliste et de grandir démographiquement sans avoir nécessairement à travailler plus fort (Kropotkine, 2015; Gordon, 2012, p. 156). Lui-même anthropologue naturaliste, Kropotkine prend le pari d'étudier des questions morales par le truchement des sciences naturelles (García, 2007, p. 135). Fortement influencé par le contexte social dans lequel Kropotkine rédige, l'auteur développe dans *L'Entraide, un facteur d'évolution* une théorie naturaliste de l'évolution morale et sociale qui s'oppose au darwinisme social promu par les lecteurs malthusiens de Darwin de son époque (García, 2007, 136). À travers une série d'études scientifiques anthropologiques, Kropotkine soutient que la coopération et l'entraide, plutôt que strictement compétition, incarnent d'importants facteurs d'évolution et de survie des espèces, y compris de l'être humain (Kropotkine, 2001, p. 33). Par cette thèse, Kropotkine ne vise pas à invalider les apports théoriques de Darwin, mais plutôt à souligner en quoi une théorie de l'évolution qui occulte toute part de coopération demeure incomplète. Ainsi, Kropotkine s'attaque frontalement à la légitimité de l'État, ce dernier tenant pour base discursive l'incapacité des humains à se gouverner sans État ni violence.

L'approche scientifique de Kropotkine vise ainsi à fournir par le naturalisme une base empirique à l'éthique anarchiste, en ancrant les principes d'entraide et de solidarité dans l'évolution. Pour Rousselle, *L'entraide* incarne un appel à la raison par le naturalisme visant à faire scission avec l'épistémologie autoritaire de l'Église, comme l'ont fait les nihilistes russes avant lui (Rousselle, 2012, pp. 146-147). Kropotkine ne voudrait donc pas universaliser la méthode scientifique positiviste, mais simplement établir une rupture avec le darwinisme social et l'Église (Rousselle, 2012, pp. 150-153). D'un point de vue plus pratique, *L'entraide* entend théoriquement ouvrir une brèche pour l'action sociale contre le conservatisme en mettant de l'avant une perspective plus anarchiste du darwinisme, jugé comme autoritaire (Rousselle, 2012, p. 150).

Bien que Kropotkine use de la méthode scientifique pour observer des comportements animaux et y tisser des liens avec l'entraide, il s'oppose fermement à ce qu'on transforme ses observations en lois, prenant de ce fait ses distances avec un discours naturaliste strict (García, 2007, p. 233). Pour Kropotkine, il n'existe ni bien ni mal absolu. Comme le souligne García, selon Kropotkine, « [l]es jugements de valeur ne peuvent se faire qu'en situations. Or, de ces dernières, les règles morales, toujours fixées de manière abstraite, le fussent-elles par la science, ignorent tout » (García, 2007, p. 233). Ainsi, pour Kropotkine, nous devons défendre la « recommandation éthique » de faire aux autres ce que tu aimerais qu'on te fasse dans une pareille situation, tout en insistant sur le fait que ces conseils ne doivent jamais se transformer en ordres.

Le rapport à la science chez Élisée Reclus est à la fois relativement similaire à celui de Kropotkine et original. John Clark, qui a rédigé plusieurs ouvrages sur la pensée de Reclus, souligne comment ce dernier, à l'instar de bon nombre d'anarchistes de l'époque, a eu de la difficulté à remettre en question le mythe du progrès (Clark, 1996, p. 57). Cependant, Federico Ferretti soutient que la vision du progrès chez Reclus, qui est notamment détaillée dans ses œuvres *La Nouvelle géographie universelle* et *L'Homme et la terre*, s'éloigne d'une vision européocentriste voulant que le développement technique et le rationalisme européen fassent des Européens une race supérieure (Ferretti, 2013, p. 145; Ferretti et Pelletier, 2013, p. 5). L'œuvre de Reclus est intéressante parce qu'elle manifeste un intérêt pour les épistémologies et les modes de vie non européens. En ce sens, Reclus n'hésite pas à manifester dans ses ouvrages une admiration quant à l'organisation politique horizontale de certaines communautés autochtones, de souligner comment ces communautés ont des rapports de genre bien moins inégaux qu'en Europe et insiste ainsi sur la pertinence pour les peuples européens de s'inspirer de ces communautés (Ferretti, 2013, p. 147; Ferretti, 2011, p. 220). Toutefois, dans *L'anarchie*, Reclus soutient que l'observation scientifique de lois naturelles est un facteur de paix et d'union au sein d'un peuple, contrairement aux lois imposées (Reclus, 2021, p. 48).

L'observation directe est utilisée par Reclus non pas pour ériger des lois au nom de principes scientifiques, mais plutôt pour condamner l'État et son « milieu spécial » :

Les anarchistes professent, en s'appuyant sur l'observation, que l'État et tout ce qui s'y rattache n'est pas une pure entité ou bien quelque formule philosophique, mais un ensemble d'individus placés dans un milieu spécial et en subissant l'influence. Ceux-ci, élevés en dignité, en pouvoir, en traitement au-dessus de leurs concitoyens, sont par cela même forcés, pour ainsi dire, de se croire supérieurs aux gens du commun, et cependant les tentations de toute sorte qui les assiègent les font choir presque fatalement au-dessous du niveau général (Reclus, 2021, p. 51).

Reclus accorde ainsi de l'importance à l'observation directe, c'est-à-dire sans médiation, comme moyen de développement des connaissances et, en l'occurrence, pour définir l'État. Or, et c'est ce qui rend cette citation pertinente dans le cadre de nos réflexions, Reclus ne parvient pas à définir précisément ce qui pousse les individus au sein de l'État à se corrompre. En fait, ce serait leur milieu spécial, soit leur position sociale et leur pouvoir légal qui, portant des orientations politiques, modèlent les décisions de ces individus. On retrouve donc ici cette idée que le gouvernement, semblable à une machine, détermine les actions des individus y prenant part, ce qui est un sort fatal à tous les gouvernements, même s'ils sont socialistes : « Dès que le révolutionnaire est "arrivé", dès qu'il s'est casé dans une niche gouvernementale, il cesse naturellement d'être révolutionnaire pour se faire conservateur ; cela est fatal. [...] C'est la place qui fait l'homme ; c'est l'ensemble de la machine qui donne leurs diverses fonctions aux rouages et ceux-ci doivent s'y appliquer » (Reclus, 2021, p. 78). Bref, il s'agit ici essentiellement d'une réflexion sur la technique, où le moyen—le gouvernement—ne peut déboucher que sur des décisions oppressives pour la population générale.

Dans *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Reclus spécifie que tout progrès porte en son sein un lot de régression (Reclus, 2019). Pour Reclus, le développement scientifique et les avancées techniques ne mènent pas nécessairement et de manière linéaire vers le mieux. En fait, Reclus est tiraillé entre l'Europe capitaliste où la science y est plus avancée qu'à bien des endroits, mais où les rapports entretenus avec l'environnement sont bien moins harmonieux que chez certaines communautés autochtones en Amérique moins développées (Clark, 1996). Ainsi, pour Ferretti, « partager une tradition intellectuelle et contester en même temps la pratique politique qui s'en inspire est l'entreprise titanesque à laquelle [Élisée Reclus] consacre sa vie » (Ferretti, 2013, p. 159).

Comme pour Kropotkine, avec qui Reclus partage bon nombre de correspondances, on retrouve dans la théorie de Reclus une place considérable allouée au darwinisme. Selon Ferretti, « l'objectif politique des

travaux [de Reclus] était de fonder scientifiquement une théorie qui puisse s'adapter à l'évolutionnisme darwinien tout en affirmant que la coopération (plutôt que la compétition) est le principal facteur d'évolution des sociétés humaines » [notre traduction] (Ferretti, 2011, p. 219). À l'instar des analyses de Kropotkine, l'analyse scientifique de Reclus est indissociable de son analyse sociale. En ce sens, ses écrits s'inscrivent dans une perspective de réfutation de la supériorité d'une « race » européenne, découlant d'une supériorité d'un point de vue technique et scientifique. Un des objectifs les plus notables de *La nouvelle géographie universelle* était de propager les connaissances des peuples non européens en Europe afin de promouvoir des formes de respect mutuel et démontrer que l'Europe n'était pas le centre du monde (Ferretti, 2011, p. 220).

Pour Vivien García, le recours à la science chez Élisée Reclus se distingue de ceux des auteurs précédemment présentés en ceci qu'il alloue une place considérable dans son processus scientifique à la littérature de voyage et à la poésie. Effectivement, la méthode de Reclus est originale et souvent loin d'être strictement positive : à maintes reprises, il décrit la représentation de ce qu'il voit par le dessin, la poésie et la littérature (García, 2007, p. 162). Ses ouvrages *Histoire d'un ruisseau* et *Histoire d'une montagne* en sont de bons exemples. Pour García, l'œuvre de Reclus se retrouve au croisement de trois genres « proto-géographiques » : « la description inventorielle du voyageur, la description artistique de l'écrivain, et la description partielle et partielle du guide de voyage » (García, 2007, p. 163).

Bien que nous y revenions tout au long de notre travail, voyons maintenant les grandes lignes de la littérature relative à la relation théorique qu'entretient Bakounine avec la science. Contrairement à Kropotkine et Élisée Reclus, Bakounine n'est pas un scientifique. Bakounine est avant tout un militant anarchiste, qui consacra l'ensemble de sa vie à lutter « derrière les barricades », souvent bien loin du ciel des idées. Ses apports théoriques sont pour la plupart condensés dans son œuvre *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale* parue en 1870¹ et reflètent les conflits qu'il vivait à ce moment au sein de la première Internationale, notamment avec Karl Marx et un certain « socialisme scientifique » (Thrope et Welsh, 2008, p. 7). En ce qui a trait au potentiel émancipateur de la science moderne, on retrouve dans

¹Nous avons choisi d'étudier cette œuvre de Bakounine plutôt que *Dieu et l'État*, à laquelle on réfère souvent pour étudier la pensée de l'auteur. En fait, *Dieu et l'État* est un pamphlet édité par Élisée Reclus qui regroupe strictement des passages de *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale* et qui fut publié après la mort de l'auteur. Nous avons donc fait ce choix dans l'optique d'analyser de la manière la plus fidèle possible la pensée de Bakounine. Par ailleurs, l'appendice *Considération philosophiques sur le fantôme divin* de *L'empire knouto-germanique* nous sera d'une grande importance pour notre présentation.

L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale et dans plusieurs lettres écrites par Bakounine une critique radicale de la science en ce qu'elle incarne un outil de domination. En ce sens, si la science est au cœur du projet révolutionnaire de Bakounine, notamment en raison de sa vive opposition à l'idéalisme de l'Église, Bakounine s'y oppose vivement lorsqu'elle est mobilisée par les gouvernements, bourgeois ou ouvriers. Pour l'anarchiste russe, « [le gouvernement de la science] ne peut être qu'impuissant, ridicule, inhumain, cruel, oppressif, exploiteur et malfaisant » (Colson, 2022, p. 70). Selon Vivien García, comme Kropotkine, Bakounine se distingue de certains de ses contemporains marxistes et du positivisme de Comte en ceci qu'il soutient qu'aucune autorité scientifique, aussi bien intentionnée soit-elle, ne doit s'ériger en autorité absolue (García, 2007, p. 158). Daniel Colson souligne lui aussi des distinctions entre la science libertaire, réaliste et matérialiste, et le positivisme de la science moderne en ce sens que pour les anarchistes « la science est prise elle aussi, comme toute chose, dans la réalité qu'elle érige en fait extérieur et objectif, une réalité fixe, abstraite et morte » (Colson, 2022, p. 70). Pour García, la position de Bakounine se résume en ceci qu'il propose « la liquidation de la science comme être moral existant hors de la vie sociale de tout le monde, et représenté comme tel, par un corps de savants patentés, et sa diffusion dans les masses populaires » (García, 2007, p. 159). Pour Bakounine, il vaudrait mieux se passer de la science que de se laisser gouverner par des savant-es.

Par ailleurs, s'intéresser à la place de l'ontologie chez Bakounine nous aide à saisir ses positions sur la science. Pour Bakounine, l'essence de l'être est vouée à nous demeurer inaccessible puisque la science, par sa méthode, n'est pas en mesure de comprendre l'intime au sein des choses. Nous reviendrons plus en détail sur cet intime dans le chapitre 1. Pour Bakounine, la nature, qu'il définit de façon étonnante comme « la somme des transformations réelles des choses qui se produisent incessamment en son sein » (Bakounine, 1982, p. 193), nous est insaisissable en ce qu'elle est prise dans un perpétuel mouvement, dans une éternelle transformation. Comme l'a souligné García, cette définition est particulière en ce sens qu'en se terminant par « en son sein », elle évite une définition précise de la nature, et met l'accent sur son état de mouvance (García, 2007, p. 118). Pour Bakounine, il n'y a pas de cause première, de prédétermination, seulement des résultantes (Bakounine, 1982, p. 194). En percevant la réalité objective comme étant fondamentalement insaisissable et toujours en mouvement, Bakounine nous indique que la science reste d'abord et avant tout imparfaite. Ainsi, organiser la société en fonction de fondements scientifiques « objectifs » par le truchement d'un État-science est voué à imposer sur les masses des politiques qui simplifient à outrance leur réalité et piègent leurs populations dans des abstractions figeant l'organisation sociale plutôt que de la stimuler. Cette incapacité de la science à atteindre l'absolu, l'essence des choses, ne signifie pas qu'on doive la balayer de la main. Étudier les lois de la nature nous permet de

la démystifier et fonder notre compréhension du monde sur des expériences directes plutôt que sur les dogmes imposés par l'Église. Bref, en lisant Bakounine, il est possible de constater sa position paradoxale sur la science : son matérialisme le pousse à favoriser la méthode scientifique à celle de l'Église ; alors que son anarchisme voit les dangers de hisser au rang de tyrans les scientifiques (García, 2007, p. 151). Ainsi, puisque Bakounine ne sépare pas la science d'une analyse sociale et ouvre la porte à une critique radicale de cette dernière, sa position s'éloigne d'un rationalisme scientiste.

Bien qu'aucun auteur à notre connaissance de la tradition postanarchiste s'y soit intéressé, Léon Tolstoï, considéré par plusieurs comme un canon de l'anarchisme, a lui aussi écrit sur la science. Tolstoï est sans doute l'anarchiste le plus méfiant face à la science et au progrès parmi l'ensemble des auteurs considérés comme ayant écrit des textes classiques de l'anarchisme. Étant à la fois anarchiste et chrétien, Tolstoï a contribué tout au long de son existence à réfléchir aux contradictions opposant les institutions religieuses et la liberté, contradictions qu'il croit surmontables si l'on adopte une posture croyante antiautoritaire. Or, si Tolstoï remettait continuellement en question les institutions religieuses, il s'indignait que ses camarades athées ne remettent pas en cause leur grande Église : la science. Pour Tolstoï la science serait plus dangereuse et insidieuse que la religion, puisque s'il est accepté que de confier le pouvoir entre les mains de la religion s'avère dévastateur, peu de révolutionnaires s'inquiètent des conséquences d'élever au rang de tyrans des gouvernements basés sur la science (Tolstoï, 2017, Ch. 3). Par ailleurs, la science est perçue par Tolstoï comme fondamentalement lacunaire, puisqu'elle ne peut qu'évacuer tout ce qui a trait au sacré et au symbolique, alors que ces caractéristiques sont fondamentales à notre espèce. Plus encore, en annihilant tout sens à la vie humaine, la science sert les intérêts de l'État et du capital puisqu'elle rend impensable le don de soi pour un mouvement social.

3.0 Précision des orientations de la recherche

Dans le cadre de nos recherches, nous désirons nous pencher plus en profondeur sur la relation qu'entretient Bakounine avec la science, la technique et l'État. Le choix de nous limiter à l'analyse de l'œuvre de Bakounine peut sembler à première vue contre-instinctif. Reclus ou Kropotkine se considéraient eux-mêmes comme des scientifiques et ont fait significativement avancer—surtout dans le cas de Reclus—l'étendue des connaissances dans leur champ d'études. Toutefois, nous croyons que les textes de Bakounine possèdent un potentiel théorique que l'on gagnerait à défricher. L'œuvre théorique de Bakounine reste fortement moins analysée dans le milieu académique, reflète mieux la position nuancée de l'anarchisme vis-à-vis la science, la lie de manière plus directe à l'État et émerge directement

de considérations pratiques liées à l'évolution du mouvement anarchiste au sein des socialismes. Les critiques du marxisme et de la science de Bakounine, que bon nombre de théoricien·nes ont qualifiées de prophétiques à la lumière des expériences communistes du XXe siècle, n'ont rien perdu en pertinence et continuent à ce jour d'orienter l'évolution du mouvement anarchiste. Même Saul Newman, qui fait partie de la première vague du postanarchisme, identifie Bakounine comme un des adversaires les plus formidables de Marx dans son conflit au sein de l'Internationale, conflit dont la pertinence aurait résisté au temps (Newman, 2001, p. 17). En ce sens, nous désirons explorer la question de recherche suivante : *en quoi les réflexions sur la technique traversent l'œuvre de Bakounine et nous permettent de mieux saisir son rapport à la science, mais aussi le rapport qu'entretient l'anarchisme avec l'État ?*

Pour étudier notre question de recherche, nous divisons notre recherche en trois chapitres. Le premier chapitre porte sur la polémique qu'a entretenue Bakounine avec l'Italien Giuseppe Mazzini. Ayant lui-même habité en Italie plusieurs années, Bakounine a exercé une influence notable sur le développement du mouvement socialiste en Italie, notamment par son opposition aux écrits de Mazzini couplant une approche idéaliste religieuse de la révolution à un patriotisme. Dans les textes que Bakounine écrit en réponse à Mazzini, Bakounine prend le parti de la science contre celui de la religion et insiste sur l'incapacité de la religion à faire valoir une épistémologie qui puisse s'ancrer dans un processus émancipatoire. Le second chapitre se concentre sur les conflits opposant Bakounine à Marx au sein de l'Internationale. On associe généralement l'expulsion de Bakounine de l'Association internationale des travailleurs (AIT) en 1872 à une période charnière pour l'anarchisme et ses relations avec la science. Comme le souligne Saul Newman, le conflit entre Marx et Bakounine n'est pas qu'une simple querelle interpersonnelle : il témoigne d'une rupture à la fois politique et philosophique ayant profondément marqué la pensée révolutionnaire du XIXe siècle et favorisé le développement de théories et pratiques de l'anarchisme (Newman, 2001, p. 17). Daniel Colson, dans le même sens, argue que la scission entre les marxistes et les anarchistes au sein de l'AIT marque l'avènement de l'anarchisme en tant que mouvement ouvrier doté d'une force politique indiscutable, et que c'est à ce moment que les sciences et techniques font leur apparition dans la pensée anarchiste (Colson, 2022, p. 54). Ce deuxième chapitre vise donc à présenter les aspects critiques de l'analyse que fait Bakounine de la science, alors que le premier les aspects positifs à l'égard de la science. Le troisième chapitre vise à synthétiser les deux premiers chapitres, le lier à notre cadre théorique puis proposer des pistes de réponses à notre question de recherche.

Nous avons choisi de structurer ainsi notre mémoire pour démontrer l'étendue de la pensée de Bakounine et son hétérogénéité. Nous croyons que l'apprentissage par le conflit, qu'il se manifeste par la

confrontation entre les idées de Bakounine et Mazzini ou Marx, incarne une manière pertinente pour approcher l'anarchisme et ainsi lui tailler une place qui lui soit propre au sein des socialismes. À l'aide du cadre théorique développé par Jacques Ellul, nous souhaitons ausculter le travail à la fois pratique et théorique de Bakounine relatif à la science afin de démontrer que l'anarchisme, bien qu'hanté par le fantôme divin du progrès scientifique, porte en lui une critique radicale de la technique.

4.0 Cadre théorique

Tel que mentionné précédemment, la littérature portant sur les rapports entre la science, la technique et l'anarchisme classique n'est pas abondante et évoque encore plus rarement les nuances entre la technique et la science au sein des textes classiques de l'anarchisme. Souvent, on regroupe le développement de la méthode scientifique et les avancées techniques sous la notion de « progrès » sans vraiment définir cette dernière, ce qui permet de dépeindre l'anarchisme classique comme étant lié au libéralisme—notamment par son désir d'émancipation de la nature par le progrès rationnel et les avancées techniques—sans considérer tant l'utilisation de la science qu'en font les anarchistes, que leurs réflexions sur cette dernière. Cela nous semble problématique puisque cela limite l'analyse du corpus anarchiste à un vocabulaire qui ne nous permet pas de faire relever les nuances, les contradictions et la complexité du rapport à l'étude.

Bien que la technique ait été l'objet de bon nombre de travaux et que ses définitions soient multiples, nous retenons dans le cadre de nos recherches la caractérologie de la technique de Jacques Ellul, présentée dans son ouvrage *La technique ou l'enjeu du siècle*, puis reprise plus tard dans *Le Système technicien*. Nous faisons ce choix pour plusieurs raisons. Tout d'abord, la caractérologie de la technique d'Ellul a le mérite d'être claire et particulièrement développée, nous permettant de cibler avec minutie les nuances au sein des textes de Bakounine. De plus, Jacques Ellul, lui-même anarchiste, a inspiré le développement des thèses de l'anarchisme vert avec sa notion de technique qu'il élargit bien au-delà des machines de production et lui donne un caractère déterminant indépendant du capitalisme. Cela permet d'ouvrir les réflexions sur la technique à des outils d'efficacité non mécaniques qui ont historiquement suscité de vives critiques chez les anarchistes. En ce qui a trait à la science, Jacques Ellul en propose une définition moins développée, bien qu'elle nous permette de comprendre la science comme s'inscrivant dans le développement d'outils répondant à des exigences sociales d'efficacité.

Si nous croyons que l'utilisation de la caractérologie de la technique d'Ellul puisse nous permettre d'éclaircir notre sujet de recherche, ce choix de cadre théorique amène avec lui plusieurs défis. D'une part, les anarchistes de la fin du XIXe siècle n'utilisent pas le terme « technique ». Nous prenons tout de même

le pari que ce vocabulaire puisse nous permettre de développer une compréhension de l'anarchisme et de son rapport à la science singulière dont nous perdrons à nous priver. Toutefois, nous devons effectuer un travail d'interprétation de la pensée de Bakounine le plus honnêtement possible et devons tenter d'éviter de prêter des propos à Bakounine à l'avantage des thèses mises de l'avant dans nos recherches. D'autre part, le contexte social, économique et politique dans lequel écrivent Bakounine et Ellul est radicalement différent, considérant qu'ils écrivent parfois avec un siècle de différence. L'analyse que nous mettons de l'avant dans notre mémoire ne vise pas à soutenir que les deux auteurs ont la même analyse politique de l'État et de la technique, mais plutôt de soutenir que le cadre théorique développé par Jacques Ellul peut nous aider à mieux comprendre les écrits de Bakounine et affiner l'analyse que fait l'anarchisme de l'État et la technique.

4.1 La caractérogie de la technique de Jacques Ellul

Pour Ellul, une technique peut être définie grossièrement comme un moyen porteur d'efficacité. Les techniques se développent par une intervention conjointe de la conscience et de la raison : d'abord, nous développons la conviction qu'il existe des moyens de faire plus efficaces ; puis nous nous attelons à la tâche d'y remédier en faisant appel à la raison pour développer de nouveaux outils (Ellul, 1990, p. 18). Si la méthode scientifique est aujourd'hui la base rationnelle sur laquelle s'appuie le développement technique, pour Ellul il n'en a pas toujours été ainsi : historiquement, la technique aurait plutôt précédé le savoir scientifique en ceci que lorsque le moyen n'existait pas, la science n'avancait pas (Ellul, 1990, p. 6). Par exemple, il fallait que le forgeron trouve un meilleur moyen de faire ou une nouvelle recette pour que la science puisse ensuite s'emparer de ce savoir et le théoriser. De la même manière, une découverte scientifique ne peut émerger sans les moyens d'arriver à cette découverte. Plusieurs auteurs ont souligné qu'il faut attendre jusqu'au projet Manhattan, projet de recherche militaire étasunien lors de Seconde Guerre mondiale qui aboutit à la mise au point de la première bombe atomique, pour trouver des traces d'exemples historiques où on place la recherche scientifique en amont à l'application (Guerber, 2022, p. 44; Thorpe et Welsh, 2008, p. 4). Or, au moment où Ellul rédige *La technique ou l'enjeu du siècle*, il soutient que la science est désormais sitôt appliquée, voire précède systématiquement son application (Ellul, 1990, p. 6). Désormais, les scientifiques doivent accepter que les résultats de leurs découvertes soient appliqués dans une pluralité de domaines ou, en cas contraire, doivent abandonner leurs recherches (Ellul, 1990, p. 8).

Pour Ellul, la rationalité technique est omniprésente et prend la forme d'un phénomène, à savoir « la recherche du meilleur moyen dans tous les domaines [...], la préoccupation de l'immense majorité des hommes de notre temps, de rechercher en toutes choses la méthode absolument la plus efficace » (Ellul, 1990, pp. 18-19), qu'il met en contraste avec une opération technique, soit « tout travail fait avec une certaine méthode pour atteindre un résultat » (Ellul, 1990, p. 17). Le phénomène technique porte en lui plusieurs nécessités, il ne peut se développer en tout lieu et tout mode de production. Nécessairement, l'industrialisation et, par les besoins d'organisation et de coordination qu'elle nécessite, l'État, sont nécessaires pour que se cristallise un système technicien, c'est-à-dire l'organisation sociale émanant du phénomène technique.

Si une machine à l'intérieur d'une usine est sans doute la réification la plus évidente de la technique, cette dernière est en fait bien plus large : en plus des techniques mécaniques (machines, outils, etc.) et intellectuelles (archives, bibliothèques, fichiers, etc.), Ellul met l'accent sur les techniques économiques, les techniques organisationnelles et celles de l'humain. Dans le domaine économique, la technique reflète tout ce qui permet de planifier la production et d'organiser le travail. Dans le domaine de l'organisation, elle englobe la gestion de la population, c'est-à-dire notamment le juridique ou encore les techniques d'organisation étatiques. Enfin, dans le domaine l'homme, que l'on qualifiera plutôt dans le cadre de ce travail de technique de l'humain puisqu'elle concerne l'ensemble des personnes humaines plutôt que seulement les hommes, la technique recoupe tout ce qui est lié à la médecine, la génétique, la propagande ou la pédagogie ; bref, toute technique qui prend pour objet technique les humain-es (Ellul, 1990, pp. 19-20).

Pour Ellul, les deux traits de base de la technique sont la rationalité et l'artificialité. Par sa rationalité, Ellul comprend la technique en ce qu'elle se base sur l'organisation logique des choses par la standardisation, et s'oppose à la spontanéité et à la création personnelle. De son côté, l'artificialité de la technique fait voir les distinctions entre technique et nature. Les moyens techniques seraient des moyens artificiels plutôt que naturels et impliqueraient une destruction et une subordination du monde naturel, puisque l'efficacité et la standardisation n'accordent pas de valeur en soi à la nature. C'est notamment ce qui rend selon Ellul impossible la tâche de l'humain d'entrer en symbiose avec son environnement (Ellul, 1990, p. 73). Sans s'être encore plongé-es dans les caractéristiques plus précises de la technique, les parallèles avec la perception de la science et de la technique chez les anarchistes semblent manifestes. On pourrait donc avancer en ce sens que la critique des anarchistes vert-es se fonde notamment sur le caractère artificiel de la technique, qui serait sous-estimé par les anarchistes classiques. Cette artificialité technicienne que

l'on retrouve dans certains textes classiques anarchistes concorde selon les anarchistes verts avec la philosophie moderne en ce qu'elle soutient la nécessité de s'émanciper des contraintes de la nature par le développement technique. Cependant, nous constatons, comme nous le verrons plus tard dans nos recherches, que le caractère rationnel du développement technique a été l'objet de préoccupations au sein de certains textes classiques de l'anarchisme. Par exemple, les textes de Bakounine, Kropotkine et Reclus manifestent une sévère opposition à la standardisation étatique et valorisent sans ambiguïté l'initiative individuelle et collective, tel que l'évoque le passage du texte de Reclus *Pourquoi sommes-nous anarchistes* : « Nous n'avons point à tracer d'avance le tableau de la société future : c'est à l'action spontanée de tous les hommes libres qu'il appartient de la créer et de lui donner sa forme, d'ailleurs incessamment changeante comme tous les phénomènes de la vie » (Reclus, 2021, p. 91).

Nous avons vu les deux traits de base de la technique, soit sa rationalité et son artificialité. Or, ce qui caractérise l'analyse ellulienne, c'est sa définition de la technique plus particulière. En ce sens, il considère la technique comme étant automatique, basée sur l'autoaccroissement, porteuse d'unicité, universalisante et, finalement, autonome. Voici une brève définition de ces caractéristiques :

1) L'automatisme : « L'automatisme est le fait que l'orientation et les choix s'effectuent d'eux-mêmes » (Ellul, 1990, p. 74). Pour Ellul, la rationalité technique s'impose par elle-même : si une option est plus efficace qu'une autre, nul choix n'a à être pris : il faut choisir la plus efficace. Par exemple, si une machine peut produire 500 pièces par jour, non seulement il faut l'exploiter de la manière la plus optimale possible, mais il serait d'autant plus inimaginable de choisir celle qui ne peut qu'en produire 400 et dont le coût est le même.

2) L'autoaccroissement : « Actuellement la technique est arrivée à un tel point qu'elle se transforme et progresse à peu près sans intervention décisive de l'homme » (Ellul, 1990, p. 79). Pour Ellul, le rôle humain est de plus en plus accessoire dans le développement technique : vu l'ampleur et la solidité de son édifice, les solutions aux problèmes techniques ne nécessitent plus l'attente de génies qui trouveront une quelque formule mathématique révolutionnaire. En fait, ce serait plutôt l'addition anonyme du savoir qui crée les conditions pour développer la technique. Lorsqu'une solution technique est développée, elle ouvre à son tour de nouveaux horizons techniques dans d'autres domaines et amène de nouveaux problèmes, qui devront être résolus de la même manière.

3) L'unicité : « Les techniques ont besoin d'un certain ordre, d'une certaine paix pour se développer, après que la société est arrivée à l'état nécessaire de désintégration » (Ellul, 1990, p. 101). Pour Ellul, la technique

forme un tout qui est porteur de principes moraux. Ces principes, essentiels à son développement, nécessitent la répression de comportements et de valeurs incompatibles avec son utilisation. Par exemple, le saboteur ou le paresseux sont inconciliables avec une organisation technicisée. Par ailleurs, comme la technique vient en tant que tout, où chacune de ses parties lui est essentielle et coordonnées, il semble illusoire pour Ellul de croire que l'on puisse sélectionner ce qu'il nous semble indésirable d'un système technique tout en conservant les fruits de ce système.

4) L'universalisme : « Dans tous les domaines, la technique provoque l'effondrement des autres civilisations » (Ellul, 1990, p. 113). Pour Ellul, la technique ne connaît pas de frontière et tend inévitablement à étendre sa portée géographiquement. En fait, lorsqu'Ellul écrit son ouvrage, à son sens, la technique englobe déjà la civilisation tout entière. Au fur et à mesure qu'elle se propage, la technique avale tout ce qu'il lui est culturellement incompatible, que ce soit par la force militaire armée ou de manière plus subtile. La technique devient ainsi petit à petit le point de référence pour approcher le monde ; elle permet de dissiper toute individualité, toute subjectivité pour s'ériger en référence absolue.

5) L'autonomie : « Dans la mesure où la technique est précisément un moyen qui doit atteindre mathématiquement son résultat, elle a pour objet d'éliminer toute variabilité, l'élasticité humaines » (Ellul, 1990, p. 123). Pour Ellul, bien que la technique ne puisse être complètement autonome des lois physiques ou biologiques, elle cherche tout de même à les dominer. La technique absorbe la liberté humaine et la soumet à ses propres lois, elle amène les humains à ne plus éprouver les sentiments qui leur sont propres²; la technique est incompatible avec la liberté humaine (Ellul, 1990, p. 126).

Bref, sans le dire explicitement, ce qui caractérise la définition ellulienne de la technique est son aspect déterminant et son objectif d'efficacité. En d'autres mots, non seulement pour Ellul les moyens utilisés conditionnent leurs débouchés quelle qu'en soit leur nature, le développement de la technique impose ses propres règles, avale les principes moraux qui lui sont incompatibles et oriente radicalement la prise de décision en faveur de son développement. Puisqu'on ne peut reculer devant l'efficacité et comme la technique crée des problèmes que seul son propre développement pourra régler, Ellul considère que la technique est déterminante.

² On peut penser ici au simple fait qu'il puisse être plus difficile de s'imaginer poignarder une personne au couteau que de contrôler un drone qui largue des bombes sur un village.

Qu'en est-il de la science ? Ellul n'offre pas une définition aussi complète et détaillée de la science que de la technique. Pour Ellul, la science se serait plutôt historiquement intéressée au comment, c'est-à-dire à expliquer des phénomènes naturels ou sociaux, davantage que la technique, qui met l'accent sur l'utilité et l'efficacité. « La science va vers les grands fonds de mer pour photographier les poissons inconnus qui hantent les abîmes ; la technique les capture, les ramène à l'air pour voir s'ils sont comestibles » (Ellul, 1990, p. 131). Dans le même sens, pour Ellul, l'économie politique incarne une certaine science de l'économie, en ce qu'elle entend comprendre certaines notions et mécanismes de l'économie. De son côté, une technique économique se garde de vouloir expliquer quelle est la raison de récession ou de telle valeur : elle planifie, organise et optimise dans le domaine économique. Sous le phénomène technique, la science se subordonne à l'application technique. La recherche n'est plus menée pour faire la lumière sur des mythes, des dogmes ou des croyances, elle sert des fins techniques. Plus encore : pour Ellul, la science n'a plus aucune existence particulière : « nous quittons le domaine de la science si nous renonçons à la technique, et nous entrons dans celui de l'hypothèse et de la théorie » (Ellul, 1990, p. 7). En d'autres mots, si des distinctions entre la science et la technique ont déjà été plus claires, le travail des scientifiques aujourd'hui est un travail de technicien·nes, où les découvertes seraient commandées par la technique (Ellul, 1990, p. 81). Dans nos recherches, nous faisons toutefois référence à la science en tant que mode de développement des connaissances et abordons la technique en tant que mode d'application, qui peut, évidemment, permettre le développement des connaissances.

5.0 Hypothèses

En nous permettant d'aborder la technique comme phénomène global, mais aussi en tant qu'ensemble d'outils fondés sur la rationalité permettant une organisation sociale particulière, les réflexions sur la technique, couplées avec des réflexions axées sur la domination politique, favorisent selon nous une approche originale de l'État qui est pertinente pour les théories de l'anarchisme. L'anarchisme en tant que mouvement révolutionnaire socialiste se démarque des autres socialismes par ses considérations relatives à l'État et à l'éthique. En mettant l'accent sur des réflexions sur les moyens extraétatiques pouvant faire advenir une révolution sociale, l'anarchisme se positionne en tant que posture théorique dont le champ d'intervention est étroitement lié à la technique. En effet, à l'inverse d'une large frange de communistes, les anarchistes refusent de céder de leur autonomie politique à quelconque État, qu'il soit bourgeois ou socialiste, chargé d'organiser la production dans l'optique de mener les masses vers le communisme. De ce fait, les anarchistes critiquent directement la technique étatique et la standardisation du processus révolutionnaire. Ainsi, nous soutenons que l'anarchisme classique, en plus d'être une critique de l'État et

un mouvement révolutionnaire ouvrier, incarne une réflexion technique, qui permet l'élaboration de l'anarchisme en tant que théorie de la science.

En nous intéressant à la pensée de Bakounine avec le bagage théorique développé par Ellul, nous croyons pouvoir faire avancer notre compréhension des postulats de l'anarchisme. En effet, tant Bakounine que la majorité de ses contemporains anarchistes ont eu de la difficulté à détailler leur critique de l'État en dehors d'un essentialisme relatif à la nature humaine. Bakounine évoque un phénomène étatique et principe d'autorité propre à l'État, alors qu'Élisée Reclus mentionne l'État en tant que *milieu spécial*. Tout cela reste conceptuellement plutôt vague et ne nous aide pas significativement à comprendre réellement pourquoi on doit se méfier de l'État. De ce fait, nous émettons l'hypothèse qu'il soit pertinent de considérer l'État non pas comme un *milieu spécial*, mais plutôt comme un appareil technique dans son sens ellulien, portant des orientations politiques liées à cette qualité et qui sont incompatibles avec les principes anarchistes.

Par ailleurs, alors que l'urgence de revoir notre rapport au monde et à la production se fait de plus en plus sentir avec les changements climatiques, réfléchir ce que devrait être la science et comment celle-ci doit être développée nous est indispensable. L'anarchisme, et plus particulièrement celui de Bakounine, a la force d'avoir souligné à la fois les limites et le potentiel scientifique. Nous espérons être en mesure d'illustrer en quoi, à la lumière de la caractérologie de la technique ellulienne, les écrits sélectionnés de Bakounine manifestent à la fois un engouement et des réticences par rapport à la technique. Engouement, puisque : a) étant fortement influencé par le matérialisme marxiste, Bakounine n'est pas hostile au développement des moyens de production (technique mécanique), bien qu'il refuse l'idée que ce développement mène nécessairement à la révolution ; et b) Bakounine perçoit un potentiel émancipateur dans la science en tant que technique de lutte contre l'idéalisme de l'Église. Réticences, puisque : a) Bakounine, comme Ellul, n'isole pas la science de son analyse sociale, et s'oppose ainsi à la légitimation de l'État au nom des nécessités techniques d'un contexte donné ; b) Bakounine a bien compris que la science et la rationalité technique sont incapables de saisir l'intime qui caractérise les individus et leur rapport au monde ; et c) Bakounine cadre l'État comme ayant une orientation prédéfinie vers la centralisation, la domination et la déshumanisation des gouvernés, ce qui n'est rien d'autre qu'une critique de l'État en tant qu'appareil technique déterminé par sa forme. Pour terminer, nous espérons être en mesure de développer dans le troisième chapitre les contours théoriques de ce que pourrait incarner une théorie de la science anarchiste.

6.0 Méthodologie

Nos recherches s'inscrivent dans une démarche d'analyse en théorie politique. Ainsi, une bonne partie du travail consiste à lire les textes à l'étude, puis à les faire dialoguer avec les outils conceptuels détaillés précédemment dans l'optique de répondre à la question de recherche puis tester les hypothèses. Le corpus étudié, comme mentionné dans la problématique, regroupe des textes rédigés Michel Bakounine, principalement parus entre son éviction de la Sibérie en 1861 et sa mort, en 1876. C'est dans cet espace temporel que Bakounine concrétise théoriquement son anarchisme avec la parution de bon nombre de textes de journaux, d'ouvrages et de lettres, tout en s'impliquant de manière active au sein de plusieurs organisations révolutionnaires et insurrections avortées.

S'intéresser aux écrits de Bakounine lors de cette période constitue un défi de taille. Étant en constant mouvement et trouvant souvent plus pertinent de réagir à l'actualité réactionnaire immédiate, Bakounine abandonne souvent l'écriture de ses ouvrages théoriques de plus grande envergure et les fragmente en textes et en appendices qu'il ne réunira pour la plupart jamais de son vivant. On doit l'édition de bon nombre des travaux de Bakounine à James Guillaume, son camarade le plus fidèle au sein de l'Internationale, Élisée Reclus et Pierre Kropotkine qui, à l'aide de textes de Bakounine conservés par ses proches, dont Antonina Kwiatkowska, l'épouse de Bakounine, travaillèrent à publier les écrits du révolutionnaire russe après sa mort.

Les principaux textes de Bakounine ciblés pour nos recherches sont *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, *La théologie politique de Mazzini*, *Étatisme et anarchie*, les écrits de Bakounine sur son conflit avec Marx et des lettres se retrouvant dans différents recueils, dont *La Grande discorde*. Outre les textes écrits par Bakounine lui-même, nous avons fait une recherche documentaire dans les archives de la bibliothèque de l'Université du Québec à Montréal avec les mots clés—et leur traduction respective en anglais— « science », « anarchisme », « Bakounine » et « technique » afin de cibler certains textes qui portent sur notre objet d'étude. Cela ne donne que très peu de résultats, et encore moins si on s'en tient strictement à ceux portant sur la pensée de Bakounine. Cela nous a permis de constater que, d'une part, aucun mémoire présent dans la base de données numérique Archipel ne porte spécifiquement sur Bakounine, et que peu d'articles scientifiques ou d'essais abordent notre problématique.

CHAPITRE 1

Bakounine, l'Italie et Mazzini

Après s'être échappé des prisons sibériennes puis avoir fait la longue traversée de l'océan Pacifique et de l'Atlantique, Bakounine arrive à Londres en 1861. Quelques années plus tard, en 1864, Bakounine aménage en Italie et y demeure pendant quatre ans. C'est lors de cette période en Italie que Bakounine développe sa pensée proprement anarchiste, dont l'influence sur l'Italie est notable³. Plusieurs ont noté que ce sont l'échec de l'insurrection polonaise de 1863 et ses rencontres avec Élisée Reclus qui poussent Bakounine à abandonner un nationalisme révolutionnaire, notamment perceptible dans ses précédents écrits sur le panslavisme, au profit d'un anarchisme internationaliste (Dolgoff, 2002, p. 73 ; Angaut, 2014a ; Pernicone, 1993, p. 14 ; Hostetter, 1958, p. 77). C'est aussi dans la même période que Bakounine fondera plusieurs organisations révolutionnaires secrètes, notamment la Fraternité internationale, dont le modèle organisationnel n'est pas sans rappeler celui des francs-maçons italiens, que Bakounine côtoie d'ailleurs pour y exercer son influence ; un exercice qui fut voué à l'échec, considérant la radicalité des idées de Bakounine, qui finirent par être rejetées par les francs-maçons (Les nuits rouges, 2022, p. 46). Aujourd'hui bien connu, le *Catéchisme révolutionnaire*, qui fut publié par Max Nettlau dans sa monumentale biographie de Bakounine, a été rédigé par Bakounine dans cette période afin d'être le programme d'une Société internationale révolutionnaire (Angaut, 2013, p. 3).

À plusieurs reprises, on trouve dans les notes, publications et ouvrages de Bakounine de véritables hommages à Mazzini, qui s'est démarqué par sa dévotion lors des révolutions de 1848 en Italie en tant qu'agitateur politique républicain, puis plus tard comme leader de la République romaine à la suite de l'unification italienne (Rowley, 2012, p. 39). Si Bakounine salue la dévotion de Mazzini au peuple italien, il demeure toutefois fortement critique de son idéalisme religieux, de son patriotisme et de son espoir mis en une révolution strictement politique plutôt que sociale au point où, en 1871, lorsque Mazzini se

³ À cet égard, Errico Malatesta lui-même dira : « For some Bakunin was the barbarian from the North, without God and without Country, without respect for anything sacred, who constituted a menace to holy Italian and Latin civilisation. For others he was the man who brought a breath of healthy air to the dead millpond of Neapolitan traditions, who opened the eyes of the youths who approached him to vast new horizons. And these—Fanelli, De Luca, Gambuzzi, Tucci, Palladino, etc.—were the first socialists, the first internationalists, the first anarchists of Naples and of Italy » (Pernicone, 1993, p. 27).

prononce publiquement contre la Commune de Paris, une polémique éclate entre les deux auteurs. C'est notamment ce conflit théorique et pratique qui sera exploré dans le présent chapitre.

À l'époque où Bakounine arrive en Italie, les forces révolutionnaires socialistes y sont peu développées, en comparaison avec la France de l'époque. La situation italienne stimule toutefois Bakounine, puisqu'elle ressemble sous plusieurs aspects à celle de la Russie de l'époque, sur laquelle Bakounine avait basé jusqu'en 1863 ses espoirs révolutionnaires. En effet, l'Italie des années 1860 demeure peu industrialisée, les conditions matérielles des paysans y sont lamentables et la décentralisation de l'administration apparaît comme une « panacée populaire » (Hostetter, 1958, p. 103). Des millions de paysan-es restent d'ailleurs sans droit de vote, même après l'unification de l'Italie (Pernicone, 1993, p. 11). Déjà en 1862, avant son arrivée en Italie, Bakounine considérait les Italiens comme des « alliés naturels » des Slaves et incitait Mazzini à reconnaître le potentiel insurrectionnel des masses paysannes, ce que ce dernier ne put concevoir, convaincu que la révolte partirait des villes (Pernicone, 1993, p. 15).

Lors de cette période, les idées de Giuseppe Mazzini sont relativement répandues en Italie, notamment par le truchement de son journal *L'Unità Italiana*, et de son parti, l'Alliance républicaine. Pour Mazzini, le sujet de son projet révolutionnaire, plutôt que défini par un rapport social en contradiction avec la bourgeoisie et les classes dominantes, est étroitement lié à une communauté nationale, en l'occurrence celle italienne. Contrairement à Marx et Bakounine, Mazzini n'est pas matérialiste et considère que la force motrice de l'histoire menant vers l'émancipation des êtres humains est morale, située au sein de l'individu et dont la finalité est la vertu. Toutefois, puisque les rapports sociaux de production basés sur l'exploitation d'une classe empêchent cette même classe d'entamer un travail axé sur le progrès de son esprit, les moyens de production doivent être socialisés en tant que moyen de développement moral (Hostetter, 1958, p. 43). Tel que nous le verrons dans ce chapitre, bien que Mazzini ait lutté contre le pouvoir papal, il ne rejette pas la notion de Dieu et demeure radicalement opposé à l'athéisme de l'Internationale. Mazzini met de l'avant dans son affrontement théorique avec Bakounine une sorte d'idéalisme religieux qui se manifeste notamment dans son dicton « Dio e Popolo », Dieu et le peuple, et où le premier est indispensable à l'émancipation du second.

En 1871, lorsque Mazzini condamne publiquement l'Internationale et la Commune de Paris dans *La Roma del popolo*, Bakounine met de côté l'écriture de *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale* et entame l'écriture de textes critiques des idées du patriote italien. Toutefois, le conflit entre bon nombre

de socialistes et Mazzini n'est pas nouveau en 1871. Karl Marx est lui aussi fortement opposé à l'influence idéologique de Mazzini en Italie. Marx rejette ses tentatives d'orienter l'Internationale vers un centralisme qui favoriserait la mise en pratique de l'idéologie mazzinienne. Marx avait même misé dès 1865 sur la présence de Bakounine en Italie pour lutter contre l'influence de Mazzini, ce qu'il témoigne notamment dans une lettre adressée à Engels : « I shall put some underminers against ... Mazzini through Bakunin » (Hostetter, 1958, p. 79). Toute cette polémique entre Bakounine et Mazzini apparaît comme pertinente dans le cadre de nos réflexions puisqu'elle pousse Bakounine à développer sa pensée sur la science et la religion. Bien moins documentés, surtout dans la littérature francophone, que son opposition avec Marx au sein de l'Internationale, ses écrits sur Mazzini nous offrent des pistes de réflexion originales et viennent nuancer les positions théoriques de Bakounine sur la science.

Par ailleurs, on a souvent reproché à Bakounine de tendre vers un décentralisme antiautoritaire extrême qui, selon Marx et Engels, serait absolument incapable de mettre à bas l'énorme machine étatique et d'implanter un nouveau mode de production. Or, Bakounine, dans ses écrits sur Mazzini, détaille sa vision de la décentralisation politique sous un autre angle. Pour Mazzini, le peuple doit s'autonomiser dans des communes tout en conservant un État central qui prendrait certaines décisions politiques et demeurerait souverain. Pour Bakounine, les communes, seules et isolées face à l'État, restent vouées à disparaître, à se faire aspirer par les États qui ne peuvent résister à leur fonction de gouverner et sévir sur son territoire ce qui dévie de la norme permettant sa reproduction. Il est possible de tisser des liens, et nous y reviendrons plus en profondeur dans la section du chapitre s'y intéressant, entre cette compréhension de l'État que met de l'avant Bakounine et celle que Jacques Ellul défend.

1.1 Critique de la religion et de son idéalisme

Avant d'entrer dans les détails du conflit entre Mazzini et Bakounine, il est indispensable de présenter les thèses de Bakounine quant à la religion, la théologie ainsi que la figure de Dieu. Bakounine les développe principalement dans *L'Empire knouto-germanique*, qu'il rédige au même moment qu'il entretient un conflit avec Mazzini. En fait, vu la proximité temporelle et théorique entre *La théologie politique de Mazzini*, l'œuvre de Bakounine portant sur Mazzini, et *L'Empire knouto-germanique*, la critique que formule Bakounine dans le second peut être considérée comme liée à son conflit avec Mazzini. Nous trouvons intéressant de mobiliser ces deux œuvres majeures de la pensée de Bakounine dans le cadre de ce chapitre, puisqu'elles se complètent d'une certaine façon : alors que la première agit comme une publication militante axée sur une analyse concrète de la pensée réactionnaire en Italie, la seconde incarne un effort

de théorisation allant au-delà de l'immédiat, dans lequel Bakounine tente d'aller au fond de sa pensée. Il est important de souligner que c'est précisément parce que Bakounine perçoit l'Église comme l'adversaire ultime de la science qu'il est indispensable de détailler le rapport à la religion chez Bakounine pour comprendre son rapport à la science et son développement. Il faut aussi noter que Bakounine s'intéresse à la religion au-delà des croyances et pratiques qui y sont liées et cherche à politiser l'Église en insistant sur les liens discursifs et matériels entre cette dernière et le pouvoir étatique. Discursivement, Bakounine défend cette idée que tant l'État que l'Église sont fondés sur le même *principe d'autorité* qui est nécessaire à la légitimation de leur rôle social et de la domination qui en découle. Matériellement, Bakounine soutient que la religion porte un rôle important dans la reproduction de l'exploitation en tant qu'institution venant panser la douleur du travail et lui donner une raison d'être, puis en étant étroitement liée avec les différents organes politiques dotés de pouvoir institutionnel.

1.1.1 Problème épistémologique

Au travers de son œuvre sur la religion, Bakounine ne tente pas de démontrer que les croyant·es sont dans le tort ou encore que la foi constitue un geste irrationnel. Au contraire, pour Bakounine, qui s'inspire de la philosophie d'Auguste Comte, les récits religieux font partie de l'expérience humaine et illustrent une première tentative d'expliquer la nature des choses et les lois qui les régissent (Bakounine, 1982, p. 97). Bakounine cherche plutôt à comprendre pourquoi la religion reste si forte en Europe, particulièrement en Italie, malgré l'effervescence des idées socialistes et athées. En ce sens, tel qu'il le soutient dans *L'Empire knouto-germanique*, s'il est tant difficile de mettre à bas les dogmes religieux au profit d'un régime de connaissances basé sur l'expérience directe et la critique, c'est parce que l'idéalisme religieux remplit des fonctions sociales. Cette première tentative est suivie d'une seconde, celle métaphysique, qui doit elle aussi être abandonnée pour celle scientifique (Bakounine, 1982, p. 241). La critique bakouninienne des méthodes divines et métaphysiques pour expliquer le monde reste cependant relativement similaire : on part du ciel des Dieux ou des idées pour expliquer le monde matériel. En ce sens, pour Bakounine, un fantôme divin hante les métaphysiciens : en voulant s'émanciper des dogmes religieux tout en conservant des principes idéaux sans fondement matériel démontrables, les idéalistes aboutissent au même cul-de-sac.

Pour Bakounine, il est possible de dépasser ces deux premières tentatives d'explication du monde basées sur des principes religieux ou idéalistes en les remplaçant par une méthode scientifique matérialiste. Il s'agit selon lui d'une nécessité pour l'espèce humaine, au risque de ne pouvoir s'émanciper : « [à] moins

de vouloir l'esclavage, nous ne pouvons ni ne devons faire la moindre concession ni à la théologie ni même à la métaphysique ; car dans cet alphabet mystique et rigoureusement conséquent, qui commence par A devra fatalement arriver à Z, et qui veut adorer Dieu devra renoncer à sa liberté et à sa dignité d'homme : Dieu est—donc l'homme est esclave » (Bakounine, 1982, p. 232). Pour Bakounine, les techniques magiques d'explication du monde portent donc un lot d'autorité incompatible avec les principes anarchistes, puisqu'elles aboutissent nécessairement à la subordination du raisonnement des êtres humains à un Dieu ou des entités divines. En insistant sur l'impossibilité ou la possibilité de s'émanciper socialement en fonction de l'épistémologie dominante, Bakounine nous illustre l'importance du mode de développement des connaissances dans le processus révolutionnaire.

Bakounine, en insistant sur la nécessité pour tout processus émancipatoire de passer par le déploiement d'une raison et d'une agentivité à la fois individuelle et collective, ne rejette pas le cadre épistémologique des Lumières, bien que, nous le verrons, il en critique la portée politique et demeure nettement plus radical dans son application. Le modèle de développement des connaissances que Bakounine prend le parti de défendre contre celui de Mazzini est inspiré de près par le positivisme de Comte. Tel qu'indiqué dans son appendice *Considération philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme* qu'il rédige en parallèle à ses articles sur Mazzini en 1871, la science est née d'un désir de dépasser ce que peut nous enseigner la religion et la métaphysique, et repousse tout ce qu'elle ne peut expliquer par les voies de l'expérience directe, tout ce qui échappe à la critique et l'embrasse, s'en nourrit (Bakounine, 1982, p. 242). La science, plutôt que de tenir comme point de départ l'immensité et comme fin les détails, part des détails et monte vers l'immensité et admet de prime à bord son incapacité à saisir l'ensemble des phénomènes de la vie. La science, chez Bakounine, « est fondée sur la coordination d'une masse d'expériences personnelles contemporaines et passées, soumises constamment à une sévère critique mutuelle » (Bakounine, 1982, p. 243). L'expérience, l'idée que l'on ne peut se fier à une doctrine qui prône la confiance sans la validation, est centrale chez Bakounine en ce qu'elle constitue la base de la méthode scientifique. En fait, c'est parce que la science valorise l'expérience des individus plutôt que les dogmes imposés par les institutions qu'elle incarne un modèle de développement des connaissances doté d'un potentiel fondamentalement *démocratique*.

Le rejet de la religion chez Bakounine reflète l'incompatibilité entre l'explication du monde offerte par les récits religieux et les principes de l'anarchisme, qui passent nécessairement par le rejet de toute forme de croyance ne pouvant n'être ni démontrée ni critiquée. C'est d'ailleurs en ce sens que Bakounine constate

non sans tristesse que l'écrasante majorité des croyant·es, semblables à des machines, le sont par tradition, par coutume et par ignorance (Bakounine, 1973, p. 35). Cette catégorie de croyant·es, plutôt que dangereuse en soi, l'est plutôt en ceci qu'elle demeure fortement sous l'influence et à la merci des idéologues religieux, de ceux qui profitent des institutions religieuses pour asseoir leur domination politique et matérielle sur les masses. Cependant, le *Cathéchisme révolutionnaire*, qu'il rédige en 1865, montre que l'opposition de Bakounine à l'autorité transcende d'une certaine façon son antithéologisme. En effet, le programme de la Société internationale révolutionnaire prévoit que « la société, ni aucune partie de la société : commune, province ou nation, n'a le droit d'empêcher des individus libres de s'associer librement dans un but quelconque : religieux, politique, scientifique, industriel, artistique ou même de corruption sur elle et d'exploitation des innocents et des sots, pourvus qu'ils ne soient point mineurs » (Bakounine, 2019, p. 40). Bakounine ne cherche donc pas à empêcher l'existence de croyances religieuses et leur reproduction, mais de les caractériser comme profondément dépassables.

1.1.2 Théologie politique et principe d'autorité

Dans les textes écrits en 1871 par Bakounine portant sur Mazzini apparaît la notion de « théologie politique » dont il se sert pour relever un *principe d'autorité*, intrinsèque à toute religion basée sur la prédominance d'une divinité quelconque. Ce principe d'autorité est fondamental à la théorie bakouninienne et traverse l'ensemble de son œuvre, au-delà de sa critique de la figure de Dieu. C'est par ce principe d'autorité qui, dans sa dimension théologique, soutient que l'être humain soit incapable d'accéder par lui-même à la vérité—il doit donc avoir recours à Dieu—que devient possible la domination et se reproduit la misère (Angaut, 2014b, p. 4). Pour Bakounine, la théologie est politique en ceci qu'elle consolide dans la figure de Dieu une « fonction morale, sociale et politique » qui, sans créer à elle seule la domination, contribue idéologiquement à la reproduction de la domination matérielle d'au moins deux façons : d'une part en allouant aux puissants le droit de gouverner, par le mandat céleste, puis, d'autre part, en promettant un salut aux pauvres qui, en acceptant de vivre une vie de misère, se verront récompensés après la mort (Angaut, 2014b, p. 3). La religion agit ainsi comme un vecteur de sens dans des situations matérielles difficiles et permet la reproduction de rapports de production d'exploitation. Au contraire, une compréhension matérialiste du monde, dont Bakounine se fait le fervent défenseur, ne cherche pas de salut dans le ciel, mais dans un changement des rapports sociaux matériels.

On peut se questionner à savoir si l'usage de la notion de « théologie politique » par Bakounine constitue un pléonisme, en ce sens que la théologie, par sa vocation de défendre une certaine définition et

compréhension de Dieu au profit d'autres caractérolgies, pourrait incarner une étude politique en soi. En l'occurrence, l'acte de poser la question semble y répondre en soi. Néanmoins, en insistant sur le caractère politique de la théologie, et plus particulièrement sur celle de Mazzini, Bakounine manifeste son désir de faire la lumière sur cette qualité cruciale à son analyse sociale de la figure de Dieu. Ce que nous dit Bakounine, c'est qu'en se limitant à l'étude de Dieu, la théologie reste prise dans son objet d'étude et, par le fait même, demeure non seulement absolument incapable de le contester, mais doit nécessairement aboutir à son adoration (Bakounine, 1982, p. 99). Or, la figure de Dieu protégée par les théologien·nes, qu'elle soit conciliée avec la raison humaine ou non, lorsqu'elle est acceptée, s'attaque directement à cette idée que les solutions aux maux sociaux humains peuvent être proposées et atteintes avec des outils dont nous disposons sur Terre. En effet, pour Bakounine, nul besoin d'attendre le salut d'une divinité, nous possédons ici et maintenant tout le nécessaire pour mettre en place des sociétés égalitaires.

Le principe d'autorité, note Bakounine, est essentiellement théologique, puisqu'il s'assoit sur cette idée que les êtres humains sont incapables de distinguer par eux-mêmes ce qui est juste de ce qui est mal—ils doivent donc avoir recours à une autorité extérieure et surtout supérieure : Dieu. Toutefois, comme l'a noté Angaut, « Dieu n'est rien d'autre que le nom que l'on donne à cette délégation, à cette dépossession permanente à laquelle l'humanité est libérée en tant qu'elle se trouve prise dans des relations de domination. [...] C'est ce principe d'autorité, qui est un principe théologique de dépossession, qui transforme un simple rapport de pouvoir en un rapport de domination » (Angaut, 2014b, p. 4). Nos Dieux, dans leur définition bakouninienne, peuvent donc évoluer au fil du temps et prendre des formes radicalement différentes, voire n'avoir carrément rien à voir avec la religion. Bakounine nous appelle ainsi à déterminer la forme que prend Dieu dans nos contextes respectifs, quelle entité non humaine nous dépossède de nos moyens d'émancipation. Pour Bakounine, accepter l'autorité d'un maître, aussi divin et immatériel qu'il puisse être, en crée des milliers d'autres sur Terre (Bakounine, 1982, p. XXXVII). En ce sens, pour le révolutionnaire russe, il ne s'agit pas vraiment de savoir si un Dieu existe ou non, mais, pour paraphraser un de ses célèbres passages, de comprendre que si *Dieu existait réellement, il faudrait le faire disparaître* (Bakounine, 1982, p. 101), puisque, comme nous l'avons vu, Dieu porte lui un principe d'autorité qui nous prive de notre capacité d'émancipation. Cela illustre assez bien le rapport intime et complexe que Bakounine partage avec la connaissance : il ne s'agit pas uniquement de valoriser ce qui est, mais ce qui *devrait être*. En ce sens, Bakounine insère une dimension éthique dans l'explication du monde et se distancie d'un discours strictement descriptif pour mieux embrasser un récit engagé où la connaissance doit être porteuse d'émancipation.

1.1.3 Matérialisme bakouninien

Plutôt que métaphysique ou religieuse, la compréhension du monde de Bakounine est profondément matérialiste. Pour le révolutionnaire russe, on ne peut rien céder tant au divin qu'à la métaphysique pour guider notre conception de la nature sans verser dans un idéalisme qui s'éloigne d'un raisonnement rationnel. Si la facette du matérialisme de Bakounine voulant que les rapports sociaux de production soient déterminants dans le développement de l'histoire occupe une place importante dans la pensée du révolutionnaire russe, le matérialisme de Bakounine se distingue par l'accent que l'auteur met sur la *matière* et son flux continu. Tel que le soutient Corrêa, Bakounine traite dans son œuvre la matière et la nature comme des synonymes. Et donc, si tout est matière, tout est nature et, ainsi, rien ne peut s'extraire (Corrêa, 2024, p. 315). Dans cette perspective, toute distinction entre nature et culture, notamment entretenue par un certain libéralisme, devient irréconciliable avec la pensée de Bakounine. Pour Corrêa, cela signifie que la nature reflète l'étendue des possibles, puisque si tout émerge du mouvement et des transformations matérielles, aucun phénomène extra-matériel ne peut exercer une quelconque influence sur la nature (Corrêa, 2024, p. 315). Dès les premières pages de *Dieu et l'État*, Bakounine argue en ce sens que « l'homme, avec toute son intelligence magnifique, ses idées sublimes et ses aspirations infinies, n'est, aussi bien que toutes les autres choses qui existent dans le monde, rien que matière, rien qu'un produit de *cette vile matière* » (Bakounine, 1982, p. 90). Le matérialisme mis de l'avant par Bakounine entre en contraste avec une analyse « mystique » de la matière partagée par certains métaphysiciens voulant que la matière ait une nature *intime* qui soit et qui devrait nécessairement demeurer insaisissable pour l'être humain, quels que soient les outils avec lesquels il tenterait de l'observer. Cette expression, nous dit Bakounine,

est aussi fausse que dangereuse, car, tout en ayant l'air d'exclure l'absolu du domaine de la science, elle le reconstitue, le confirme comme un être réel. Car quand je dis qu'il est dans toutes les choses existantes, les plus communes, les plus connues, y compris moi-même, un fond intime, inaccessible, éternellement inconnu, et qui, comme tel, reste nécessairement en dehors et absolument indépendant de leur existence phénoménale et de ces multiples rapports de causes relatives à effets relatifs qui déterminent et enchaînent toutes les choses existantes, en établissant entre elles une sorte d'unité incessamment reproduite, j'affirme par là même que tout ce monde phénoménal, le monde apparent, sensible, connu, n'est qu'une sorte d'enveloppe extérieure, une écorce au fond de laquelle se cache comme un noyau l'être non déterminé par des rapports extérieurs, l'être relatif, non dépendant, l'absolu (Bakounine, 1982, p. 267).

En d'autres mots, lorsque les métaphysiciens prennent le pari de défendre une substance intime au cœur de toute chose, non seulement ils nous privent de toute possibilité de saisir réellement des phénomènes, mais occultent la principale manifestation de la matière : son rapport, non pas avec son essence intérieure, mais avec son monde extérieur. En ce sens, pour Bakounine, rien ne peut être absolument indépendant. Toute chose comme tout phénomène est le résultat—ou plutôt, la *résultante*—d'une longue série de transformations matérielles et se définit par la somme de ses répercussions sur son extérieur (Bakounine, 1982, p. 274). Toute la substance de la matière incarne le résultat de l'équation additionnant les transformations qui la précèdent et les effets qu'elle aura à son tour sur le monde. Et tout ce mouvement, tout ce flot de matière phénoménal et relationnel, plutôt que de partir de l'immensité du ciel, d'un dieu tout puissant pour descendre tranquillement vers la matière et l'influencer, part de l'immensément petit vers l'infinitude et entamera une relation dialectique dans un mouvement entre le petit et le grand. Pour Bakounine les êtres humains ne tirent pas leurs idées d'un trésor intérieur insaisissable, mais de l'ensemble des interactions qu'ils ont avec son milieu social. Toutefois, les êtres humains naissent tous avec la capacité et la possibilité d'influencer à leur tour leur milieu. Tout ce qu'une personne apporte à la nature vient d'abord et avant tout de cette même nature, sur laquelle elle fera peser le poids de son mouvement, de ses transformations (Bakounine, 1982, p. 275). Bien que formulée autrement, cette proposition de Bakounine se rapproche assez fidèlement du matérialisme de Marx, voulant que les idées soient les fruits de rapports matériels et participent à la reproduction d'un mode de production donné. Or, en insistant sur le potentiel d'influence dont est doté tout être, Bakounine ouvre une fenêtre sur l'inconnu et l'irrationnel ; il pave la voie à la révolte.

En ce sens, bien que Bakounine s'oppose farouchement à l'existence métaphysique d'un être intime intérieur à toute chose, celui-ci défend tout de même l'existence d'un autre intime, non point inaccessible, mais insaisissable pour la science. Cet intime, plutôt qu'enfermé au cœur de la matière et des choses, se manifeste dans l'individualité extérieure de ces dernières. Insaisissable puisqu'il révèle une immense complexité, l'intime bakouninien rassemble l'entièreté des rapports le précédant et se situe à l'instant présent, où la matière se transforme et agit sur son extérieur. Cet intime incarne ainsi le mouvement de la vie, à la fois déterminé par tout ce qui lui précède, tout en étant doté d'une certaine marge de manœuvre, d'une résultante tout à fait unique dont il nous serait impossible de prévoir avec certitude le dénouement. Tout l'espoir de Bakounine est mis dans cet intime extérieur, dans la possibilité de la révolte de la vie sur leur prédétermination.

1.2 La polémique avec Mazzini

1.2.1 De la théologie politique

Étudier la polémique entre Bakounine et Mazzini comporte plusieurs difficultés. Les textes du républicain italien n'ont pour la plupart jamais été traduits de l'italien, ce qui complexifie la tâche du chercheur ne maîtrisant pas cette langue et qui souhaite étudier les textes à l'origine du conflit. Bakounine ayant de son côté comme langue principale d'écriture le français, il a publié sa réponse aux attaques de Mazzini contre L'Internationale dans cette langue, qui fut traduite en italien par Emilio Bellerio (Bakounine, 1973, p. XLII). La version en français de la *Théologie politique de Mazzini* fut publiée dans le périodique de L'Internationale, *La Liberté*, le 19 août 1871 et celle en italien dans le *Gazzettino Rosa* quelques jours avant, le 16 août. Toutefois, comme nos recherches ne visent pas à déterminer à quel point les arguments de Bakounine dans son conflit sont justes et reflètent correctement la pensée de Mazzini, mais bien d'étudier les textes de Bakounine en ayant comme objectif de comprendre en quoi ceux-ci nous aident à comprendre sa pensée relativement à la science et la technique, cette problématique apparaît comme mineure. Par ailleurs, dans ses écrits en français sur Mazzini, Bakounine cite parfois de longs passages, voire des pages entières des articles du patriote italien. Ces citations commentées sont parfois traduites en français et parfois demeurent dans leur langue originale. Si la lecture des passages traduits de Mazzini cités par Bakounine nous aide à saisir la pensée de Mazzini, nous restons lucides face à l'idée qu'elle ne soit probablement pas entièrement représentative de l'œuvre de ce dernier ; ces citations sont après tout des passages choisis par le révolutionnaire russe dans le but de détruire l'influence de Mazzini et occultent fort probablement bien des nuances que pourraient mettre de l'avant les articles de Mazzini.

La polémique entre Mazzini et Bakounine éclate en 1871, après la proclamation de la Commune de Paris. Voyant l'influence de la Commune et de l'AIT sur l'Europe et sur le développement d'un mouvement révolutionnaire italien, Mazzini, qui depuis l'unification de l'Italie avait milité pour l'instauration d'une république liée étroitement à une expression divine, publie un article dans le journal qu'il a lui-même fondé, *La Roma del Popolo*, dans lequel il condamne directement la Commune, notamment en associant l'Internationale—responsable selon Mazzini de l'établissement de la Commune—avec *le Diable* (Bakounine, 1973, p. 24). Le 24 juillet 1871, lorsque Bakounine prend connaissance de l'article, il met de côté l'écriture de *L'Empire knouto-germanique* et se lance dans une entreprise de réfutation des idées de Mazzini. En usant de la figure du Diable pour nuire aux idées et actions des communards, Mazzini poussa Bakounine à se réapproprier certains aspects de la Genèse qui reflètent son héritage hégélien. Pour le révolutionnaire russe, Satan incarne la révolte, la négation de l'ordre existant qui mène vers son

dépassement. Cette révolte se manifeste notamment dans la genèse lorsque Satan, sous la forme d'un serpent, pousse Ève à croquer dans le fruit interdit, porteur de la raison. On a donc chez Bakounine d'un côté Dieu, avec son principe d'autorité, son ordre divin et toute la violence et l'ignorance qu'il amène avec lui ; et de l'autre Satan, qui incarne un symbole d'émancipation qui apporte à l'espèce humaine les outils pour le développement d'une méthode, d'une science départie des dogmes religieux pour comprendre le monde (Bakounine, 1973, p. 45).

Bakounine comprend le développement historique comme étant stimulé par une dialectique négative entre des forces conservatrices défendant l'ordre existant et ses fondations, et des forces progressistes qui, bien que souvent minoritaires, s'opposent et résistent au sein de l'ordre existant contre ce dernier. Tout changement social libertaire incarne ainsi, au sein de la dialectique négative, la négation de la positivité—l'état actuel des choses. Toutefois, comme le note Corrêa, plutôt que d'être triadique, la dialectique négative soutenue par Bakounine évacue du processus historique toute synthèse atteinte au terme de la confrontation entre la négativité et la positivité ; la dialectique négative de Bakounine est donc dyadique (Corrêa, 2024, p. 129). Dans son *combat pour la vie*, c'est par sa puissance d'abstraction, puis par la science, que l'être humain développe une culture lui permettant de transformer son rapport au travail et à son environnement (Bakounine, 1973, p. 54). Loin de se limiter à une science universitaire et occidentale, la science qu'évoque Bakounine ici en est une expérimentale, basée sur des observations, sur le rapport de l'être à la nature et sur les rétroactions qu'il obtient de ce rapport. Si ces expériences directes sont dans un premier temps à un haut degré d'imperfection, elles se complexifient à mesure qu'elles sont répétées, transformées et appliquées et mènent au niveau de connaissance d'aujourd'hui. Pour cette science, nul *statu quo* n'est imaginable puisqu'elle est profondément démocratique : par la révolte, la critique et l'intime de chacun, elle ne peut cesser de se développer, de prendre des formes tout à fait originales. La dialectique négative se manifeste ainsi dans l'œuvre de Bakounine dans la capacité fondamentale que possède l'être humain de se *révolter*, tel qu'il l'affirmera dans sa *Circulaire à mes amis d'Italie à l'occasion du congrès ouvrier convoqué à Rome pour le 1er novembre 1871 par le parti mazzinien* : « il faut remarquer que l'histoire réelle des individus, comme des peuples, ne procède pas seulement par le développement positif, mais très souvent par la négation du passé et par la révolte contre lui ; et c'est là le droit de la vie, le droit inaliénable des générations présentes, la garantie de leur liberté » (Bakounine, 1974, p. 296).

Selon Bakounine, en basant son projet politique sur un sujet profondément croyant, Mazzini freine le combat pour la vie, entrave le développement de la science expérimentale et prolonge la domination sur l'espèce humaine. La Commune de Paris s'étant autoproclamée dès ses balbutiements comme un projet profondément athée, il était bien évident que Mazzini allait tenter de nuire à son déploiement, comme l'explique Bakounine :

La Commune avant tout était la *révolte* et Mazzini abhorre la révolte, car la révolte, c'est Satan, l'autorité, c'est Dieu. L'ordre social, c'est la loi divine incarnée dans la société et régnant autoritairement sur les millions de têtes courbées d'un peuple croyant. [...] [U]ne révolte, qui a pour but de supprimer l'Autorité elle-même, dans le principe comme dans le fait, et délivrer l'humanité, une fois pour toutes, de tous ses tondeurs, est une révolte satanique des hommes contre Dieu. Tel fut le caractère de la révolte de la Commune de Paris (Bakounine, 1973, p. 254).

Abolir l'autorité dans le principe comme dans le fait passe donc nécessairement pour Bakounine par la révolte de son sujet politique : la classe opposée à la classe dominante, soit celle qui inclut les individus possédant les moyens de production et leur contrôle, mais aussi les moyens d'administration—le pouvoir politique—, ainsi que les moyens de connaissance. C'est cette révolte, cette tension entre l'ordre et sa contestation, entre l'être et son intime, qui est porteuse de transformation sociale, tel « un entredévorement impitoyable et incessant : c'est la vie qui pour continuer d'être la vie tue et dévore la vie. C'est un assassinat sans merci et sans trêve » (Bakounine, 1973, p. 53).

La science, c'est-à-dire le mouvement de l'expérience directe humaine combiné à une capacité d'abstraction et de critique, est donc fondamentalement liée à l'émancipation de l'humanité. Elle représente une expropriation de la propriété intellectuelle et de son développement, une puissante attaque contre les récits dogmatiques qui privent l'espèce humaine de son agentivité. En ce sens, comme le note Angaut, Bakounine perçoit deux moyens de se libérer de l'épistémologie religieuse et du principe de l'autorité : la science rationnelle et la propagande du socialisme (Angaut, 2014b, p. 5). L'une sans l'autre est futile : une science rationnelle, nous dit Bakounine, sans le socialisme est une science presque exclusivement réservée aux personnes libérées du travail ouvrier et qui, par leur appartenance de classe, en viennent nécessairement à développer une science bourgeoise et oppressive ; elle est donc insuffisante en soi. De l'autre côté, un socialisme sans science rationnelle est voué à perpétuer le règne d'une théologie politique, puisque le modèle de développement scientifique est le seul doté d'un potentiel véritablement démocratique, étant basé sur l'expérience directe et la critique. Toutefois—et c'est sur ce point que

Bakounine insiste dans sa polémique avec Mazzini—on ne peut espérer mettre à bas ce principe d'autorité et toute forme de théologie politique sans changer les réalités matérielles du peuple. À la question « [l]'homme formant avec toute la nature un seul être et n'étant qu'un produit matériel d'une somme indéfinie de causes matérielles, comment cette dualité : la supposition de deux mondes opposés, l'un spirituel, l'autre matériel, l'un divin, l'autre réel, a-t-elle pu naître, s'établir et prendre racine dans son esprit ? » (Bakounine, 1973, p. 151), Bakounine est limpide : c'est parce qu'elle remplit une fonction sociale pacificatrice et apaisante qu'on ne peut espérer en finir avec la religion sans sortir les masses de la misère matérielle. On a beau couper la tête des rois et des papes, mettre à feu les églises et faire un *autodafé* avec toutes les bibles qu'il nous reste, tant que le peuple aura faim et tant qu'il sera dépossédé de son autonomie politique, il ne sera jamais véritablement à l'abri de la résurgence de la théologie politique.

L'opposition matérialiste de Bakounine à l'idéalisme de Mazzini est manifeste dans *La théologie politique de Mazzini* et est édifiante sur son rapport à la science. Pour Bakounine, en cherchant l'essence des choses matérielles dans le « ciel étoilé dont la majestueuse et silencieuse harmonie »⁴ contraste avec celle de la Terre, où toute forme de vie doit se battre pour vivre, on se voue à limiter notre analyse du développement spontané de la matière à une simple manifestation des désirs d'une entité divine. En d'autres mots, si le Dieu de Mazzini existe, tout doit nécessairement se développer et être étudié comme la manifestation *mécanique* des désirs de Dieu. Tout le mouvement de la vie ne viendrait pas de la nature, mais du Ciel—en fait et à plus forte raison, non pas du ciel en tant que phénomène « objectif » lié aux lois de la nature, mais en tant que représentation parallèle, extérieure à tout ce que nous pouvons atteindre. En réduisant vulgairement tous les phénomènes à des expressions mécaniques divines nous dit le révolutionnaire russe, il devient clair que « [l]'idéalisme est le despote de la pensée, comme la politique est le despote de la volonté. Seuls le socialisme et la science positive savent respecter la nature et la liberté des hommes et des choses » (Bakounine, 1974, p. 283). En préférant proclamer *Dio e popolo* [Dieu et le peuple], Mazzini plonge son peuple dans un brouillard où il ne peut qu'être illuminé par une fiction divine, plutôt que par l'étude des faits. Plus encore : en tant qu'entités politiques mises côte à côte, Dieu ne pourra jamais être l'égal du peuple. Toute tentative de mettre sur un pied d'égalité le peuple et Dieu est vaine et mort-née pour Bakounine, puisque le principe d'autorité sur lequel se fonde l'idée de Dieu est voué à automatiquement aspirer le premier en le subordonner au second. Nulle religion ne postule une subordination de Dieu aux êtres humains, tout comme nul gouvernement ne peut placer son peuple au-

⁴ Citation directe de Mazzini dans le texte de Bakounine (Bakounine, 1973, p. 229). Il n'est pas mentionné d'où vient la citation.

dessus de la loi. Pour Bakounine, ce que met de l'avant le principe bourgeois—et que Mazzini ne sera jamais en mesure de dépasser en raison de sa qualité de féroce adversaire du socialisme—, c'est véritablement une sorte de « *chacun pour soi et Dieu pour tous* » (Bakounine, 1973, p. 275). En plus de cette opposition entre la science positive et les récits religieux, subsiste une autre différence entre la pensée bakouninienne et celle de Mazzini dont la *Théologie politique de Mazzini* exprime : celle du sujet révolutionnaire. Si les deux auteurs semblent partager un désir d'émancipation pour le *peuple*, pour Bakounine, le peuple est celui victime de domination et d'exploitation, alors que celui de Mazzini est celui croyant, qui souhaite se libérer par une refonte morale idéaliste et s'émanciper dans sa foi (Bakounine, 1973, p. 257).

Cette idée que l'Église a bien des choses en commun avec l'État libéral est omniprésente dans la critique que Bakounine adresse au patriote italien : en tant qu'institutions politiques, elles nous privent toutes deux de notre liberté, c'est-à-dire que d'une part elles emprisonnent la révolte, le mouvement spontané de la nature, la tension entre l'être et son intime; d'autre part, elles se dressent comme des vecteurs de vérité, qui, en prenant des décisions et en les imposant à une masse perçue comme homogène, fige l'espèce humaine dans une cage. À cet égard, Bakounine mobilise à plusieurs reprises dans ses écrits l'allégorie du lit de Procuste, le fils de Poséidon qui, dans la mythologie grecque, est un bandit kidnappant des individus pour les enchaîner sur son lit. Les membres corporels de ces individus devaient être absolument de la même taille que son lit : s'ils dépassaient du lit, il les coupait ; s'ils étaient trop courts, il les martelait jusqu'à ce qu'ils s'étirent et atteignent la fin du lit. Cette allégorie expose bien comment l'État homogénéise le peuple dans son régime de lois en fonction de ce que nécessite sa reproduction et punit, muselle et lutte contre tout ce qui aspire à dépasser ce cadre (Bakounine, 1973, p. 180). Il y a chez Bakounine une intéressante contradiction lorsqu'il a recours à l'allégorie de Procuste : d'une part, l'État a besoin d'une masse d'individus qui lui sont soumis, qui acceptent ses principes moraux et qui reconnaissent sa légitimité pour appliquer le droit—bref d'une population homogène et conforme à ses besoins—; d'autre part, l'État est nécessaire à la reproduction d'une *division* de classes sociales au sein de cette même population. On peut dire la même chose de l'Église, pour laquelle le peuple doit en être un qui croit en Dieu et qui accepte les dogmes qu'elle met de l'avant en tant qu'institution, tout en permettant l'assujettissement des êtres humains en rendant la misère moins pénible et en accordant du pouvoir descendant du ciel aux rois.

Dans ces deux cas de figure, l'État et l'Église permettent, voire sont nécessaires à la reproduction du capitalisme, sans que, de la même façon, le capitalisme leur soit essentiel. En d'autres mots, le principe d'autorité est nécessaire au capitalisme, mais le capitalisme n'est pas nécessaire au principe d'autorité, qui peut très bien subsister avec un changement de mode de production. Il y a donc chez Bakounine une importance supplémentaire qui est accordée à la domination politique par rapport à la place de l'économique dans l'organisation sociale, en comparaison à certains marxistes. Effectivement, si, en tant que matérialiste, Bakounine soutient que la forme de l'État est initialement intrinsèquement liée aux intérêts des capitalistes et représente le produit de rapports de classes, une fois bien installé, l'État en vient à développer des caractéristiques qui lui sont propres, des besoins et des résultats qui, sans être indépendants du capitalisme, n'y sont pas entièrement liés. Le cas de l'Église diffère de celui de l'État en ce sens que son apparition n'est pas liée avec le développement capitaliste et l'industrialisation. Cela étant dit, le constat demeure le même : en tant qu'institution, l'Église est capable de survivre à des changements de systèmes économiques et est dotée d'une influence qui lui est propre et qui dépasse les simples besoins du capitalisme.

S'il y a effectivement des similitudes qui sont établies dans les textes de Bakounine portant sur Mazzini entre l'État et l'Église—notamment en ce qui a trait à leur principe d'autorité—, l'anarchiste insiste par ailleurs dans son article *Contre Mazzini* sur leur complémentarité. En effet, toujours au service des classes gouvernantes et possédantes, qui profitent du maintien de la propriété privée héréditaire et de la centralisation politique, les fonctions sociales dans la reproduction de l'ordre des choses sont différentes pour l'État et l'Église. Pour Bakounine, l'exploitation des masses est d'abord légalisée par l'État, puis sanctionnée par l'Église (Bakounine, 1974, p. 85). En ce sens, alors que l'État, c'est « l'organisation juridique temporelle de tous les faits et de tous les rapports sociaux qui découlent naturellement de ce fait primitif et inique : la conquête, [...] [l'Église,] c'est l'organisation spirituelle et la sanction qui est censée avoir été donnée par un Dieu quelconque à ces rapports, à ces faits » (Bakounine, 1974, p. 83).

La critique qu'émet Bakounine à l'égard du projet politique de Mazzini est donc singulière et se démarque de sa critique de Marx en ceci qu'elle s'attaque à l'État, non pas en tant que concept abstrait, mais plutôt dans sa forme républicaine et liée à la l'Église. On verra dans le second chapitre que Bakounine s'oppose fermement aux autres formes d'État, même socialiste ; toutefois, nous remarquons que sa critique de l'État républicain tel que défendu par Mazzini incarne le point de départ duquel il entamera une réflexion sur la dictature du prolétariat.

Bref, dans le conflit entre Mazzini et Bakounine s'affrontent deux compréhensions du développement des connaissances : d'un côté se trouve une théologie « philosophique et scientifique », et de l'autre une science positive. Celle de Mazzini a comme fondement cette idée que puisque c'est Dieu qui a donné la vie à l'être humain, il en est l'unique législateur. Ainsi, pour connaître la loi de la vie et la morale en découlant, pour comprendre l'origine des choses et leur développement, l'être humain doit chercher Dieu et l'embrasser. Mais où peut-on trouver Dieu, comment se manifeste-t-il ici-bas ? Pour Mazzini, la réponse ne se trouve ni dans les textes sacrés, ni dans le cœur de chaque croyant, mais bien à l'intersection entre l'individu et ses semblables : l'humanité⁵ (Bakounine, 1973, p. 185). Pour se saisir de la vérité, nous dit Mazzini, l'individu doit interroger l'humanité, dans sa dimension actuelle et passée, en tant que mouvement porteur de la volonté de Dieu et, lorsque celle-ci correspond à sa pensée et sa volonté individuelle, il pourra être certain de l'avoir atteinte. L'atteinte de la vérité chez Mazzini n'est certainement pas étrangère à son projet politique républicain, où le suffrage universel permet d'exprimer la volonté de Dieu. En ce sens, si le choix politique de l'individu correspond avec celui de la population lorsque vient le temps de voter, il aura atteint la volonté de Dieu. Pour Mazzini et son parti, être élu en viendrait ainsi à reconduire cette idée de mandat céleste légitimant le pouvoir. Face à cette définition soi-disant scientifique de la compréhension du monde, Bakounine en propose une autre, basée non pas sur la foi, sur l'indémontrable, mais sur l'expérience directe, sur une « science expérimentale, positive, librement enseignée, propagée, et librement acceptée » et nécessairement basée sur la *solidarité* (Bakounine, 1974, p. 173).

1.2.2 Sur les choses politiques

Si Bakounine s'oppose radicalement à l'idéalisme religieux de Mazzini au profit d'une épistémologie scientifique positive, on sent bien que les critiques qu'il émet à l'endroit du patriote italien dépassent largement l'aspect religieux de sa pensée. En effet, sa critique de la religion semble véritablement indissociable de sa vision de l'État, perçues toutes deux comme ayant, nous l'avons déjà dit, des fonctions sociales et des orientations politiques en soi, à la fois similaires et complémentaires, mais surtout qui dépassent celles directement liées à la reproduction du mode de production. Bien que complémentaires, ces institutions reposent toutes deux sur des bases théologiques. L'effort de Bakounine est de faire la lumière sur ces formes de dominations théologiques qui dépossèdent les sociétés humaines de leur

⁵ Bakounine tire cette interprétation de la pensée mazzinienne du passage: « Là où elles se rencontrent, là où le cri de votre conscience est ratifié par le consentement de l'humanité, là est Dieu, là soyez certains d'avoir la vérité en vos mains » (Bakounine, 1973, p. 185).

capacité d'autodétermination et, une fois démasquées, de les mettre à bas—négation—au moyen d'un changement *social*—transformation—et sans jamais entrevoir de fin à ce combat de la vie—résultantes. Cette tâche est d'une ampleur pharaonique, puisque la domination théologique a fait ses racines jusqu'aux fondements mêmes de la Civilisation latine. En effet, nous dit Bakounine,

[q]uelles ont été les bases de la Civilisation latine? 1) la *théologie patriarcale* fondée sur le culte de l'autorité absolue, implacable et impitoyable du mari et du père, 2) la *théologie juridique* fondée sur le culte mystique des privilèges de la propriété essentiellement aristocratique, et 3) la *théologie politique* fondée sur le culte de la force brutale organisée par l'État. Mais dans ces trois principes qu'y a-t-il d'humain ? J'y vois au contraire la négation la plus complète de tout ce que nous entendons par le mot humanité (Bakounine, 1973, p. 164).

Face à ces trois déclinaisons théologiques déshumanisantes, Bakounine défend l'union universelle de toutes les associations libres, basée sur la science plutôt que la foi, quel que soit le principe théologique derrière cette foi.

Pour Bakounine, de la même façon qu'il est vain de lutter contre le phénomène religieux se nourrissant de la misère matérielle pour se reproduire sans lutter parallèlement pour un changement social, on ne peut espérer de changement social en se limitant à une mutation d'un système politique. En ce sens, Bakounine condamne cette idée mise de l'avant par Mazzini que l'on pourrait limiter le changement social à un remplacement de la monarchie pour une république et espérer ainsi enrayer la misère matérielle du peuple (Bakounine, 1974, p. 304). Toute la radicalité du propos de Bakounine se manifeste ici : si nous entendons réellement émanciper le peuple de ses chaînes, il ne s'agit pas de changer la forme de l'État—ce qui ne peut que reconduire une théologie politique—mais plutôt de l'abolir. Comment s'y prendre ? Bakounine n'offre pas de réponse précise à cet égard, mais il nous donne au moins des pistes de réflexion et des chemins dont il faudrait absolument éviter. En ce sens Bakounine insiste sur l'incapacité des petites sociétés coopératives et des communes fermées sur elles-mêmes à abolir l'État. Bien sûr, celles-ci peuvent à petite échelle soulager une partie de la misère des classes ouvrières en offrant des services et des biens de consommation à petits prix qui répondent aux besoins directs d'une communauté. Or, lorsqu'elles se développent ou lorsqu'elles entrent en confrontation directe avec la légitimité de l'État, elles n'ont aucune chance de l'emporter. Dans le premier scénario, plus la coopérative aura une importance économique considérable, plus cette dernière se verra contrainte aux lois du marché et devra ainsi nécessairement calquer l'organisation de la production capitaliste, et ainsi reproduire l'aliénation et la misère des travailleuses et travailleurs (Bakounine, 1974, p. 304). Dans le second scénario, seule, la commune restera

toujours trop faible pour résister à l'immense force et la tentation centralisatrice de l'État (Bakounine, 1982, p. XIII) qui agit *mécaniquement* et *savamment*. Le changement révolutionnaire nécessaire pour l'émancipation du peuple ne peut se contenter de petites initiatives locales ou s'attaquer à certains aspects du mode de production ou des États ; en agissant ainsi, il finirait nécessairement par se faire avaler par la machine gouvernementale. Pour Bakounine, face à un système total, il faut une réponse totale, qui se base sur un changement social plutôt que strictement politique et qui entend se débarrasser de l'organe politique qui permet la perpétuation de l'oppression et de l'exploitation : l'État. Une commune libérée dans un monde de domination est soit un vœu pieux, soit basée sur un nationalisme réactionnaire : « l'égalité sans la liberté est une malsaine fiction créée par les fripons pour tromper les sots. L'égalité sans la liberté, c'est le despotisme de l'État, et l'État despotique ne saurait exister un seul jour sans avoir au moins une classe exploitante et privilégiée : la bureaucratie » (Bakounine, 1982, p. XIII-XIV).

Cette facette de la pensée de Bakounine nous est pertinente pour au moins deux raisons. D'une part, elle vient nuancer la critique émise par les communistes aux anarchistes—parfois avec raison—voulant que les anarchistes soient optimistes à outrance quant au potentiel révolutionnaire du local, du *small is beautiful*, du « ici et maintenant », de l'autogestion à petite échelle—notamment au sein des coopératives de travail. Dans les théories et pratiques de l'anarchisme contemporaines, cet optimisme est omniprésent. Pour ne nommer que quelques exemples, on peut penser à la manière dont s'organise la démocratie directe lors de la résistance au capitalisme financier que l'on a nommée *Occupy Wall Street* avec les « micros humains » ou encore au municipalisme libertaire développé notamment par Murray Bookchin, dont se revendiquent plusieurs élu-es de gauche. Évidemment, le point de Bakounine n'est pas de freiner les initiatives populaires visant à accaparer la gestion du commun et refonder cette dernière de manière plus démocratique, mais de remettre en cause la perception de ces pratiques comme étant révolutionnaires en soi et dotées d'un potentiel de rivaliser avec la puissance étatique. L'anarchisme de Bakounine était plutôt un anarchisme où la lutte de classes est omniprésente, où l'espoir révolutionnaire est mis entre les mains de l'intersection entre des fédérations internationales de travailleurs et travailleuses et de groupes insurrectionnels clandestins. Seul ce croisement politique est perçu par Bakounine comme ayant le potentiel de rivaliser avec la machine gouvernementale. Certes, cette conception de la révolution s'est à maintes reprises révélée incapable de permettre le dépassement durable d'un mode de production donné. Néanmoins, elle nous informe sur le rapport entretenu par Bakounine à l'égard de l'État et la révolution.

Cela nous mène ainsi à notre second point : au-delà des apports esthétiques de l'utilisation de la figure de style qu'il emploie en décrivant l'État comme un État-machine, quel est le fond de la pensée de Bakounine

lorsqu'il use de cette métaphore ? Nous avons exposé précédemment la conception bakouninienne de la nature humaine comme étant en perpétuel changement et la résultante constamment renouvelée du combat de la vie. En ce sens, lorsque Bakounine insiste sur l'aspect *artificiel* de l'État, c'est bel et bien pour le mettre en contraste avec la nature humaine, non pas fixe et essentialisée tel que l'imagine une large frange de ses contemporain-es, mais bien prise dans une mouvance perpétuelle, à la fois propre à chaque individu et se montrant au grand jour par leur *intime*, mais aussi collective, notamment dans la solidarité faisant émerger du changement social et du chaos transformateur. Cette opposition machine-liberté, ou État-vie, est en fait au cœur de l'opposition politique de Bakounine dans son conflit avec Mazzini, tel qu'exprimé notamment dans le passage : « Malheureusement pour la liberté et pour lui-même, Mazzini n'avait pas compris qu'il n'y a rien de commun entre l'union spontanée et libre des forces vivantes d'une nation et leur concentration artificielle, mécanique et forcée dans la centralisation politique de l'État unitaire » (Bakounine, 1974, p. XXXIV).

Au-delà des liens que tisse Bakounine entre une machine et un État, Bakounine met de l'avant dans ses écrits sur Mazzini des réflexions sur les machines en soi. Sans être la facette de sa pensée la plus développée, le rôle des machines dans la reproduction du système économique et des rapports de domination est abordé dans le *Fragment T de La théologie politique de Mazzini* :

Les machines mises en mouvement par la vapeur non seulement ont assuré le triomphe inévitable, fatal des grands établissements industriels sur les moyens et les petits, en permettant de produire avec moins de frais et de vendre leurs produits à meilleur marché que ne peuvent le faire ces derniers ; mais elles ont encore contribué à diminuer beaucoup la différence qui séparait jadis les ouvriers intelligents et habiles des ouvriers incapables et inexpérimentés, entre les forts et les faibles. L'intelligence et la force ont passé des ouvriers dans les machines. Aux ouvriers il n'est resté que le mouvement machinal, assommant parce qu'il est monotone, mais ne leur demandant pas même une grande dépense de forces—de sorte que nous voyons beaucoup de fabricants préférer le travail incomparablement moins cher des enfants et des femmes à celui de leurs pères et de leurs maris (Bakounine, 1973, p. 233).

De la même manière que Bakounine accorde une importance supplémentaire à l'influence de l'État qui, bien que mis en place par les classes bourgeoises, en vient à s'installer en soi comme un agent qui conditionne à la fois le comportement des individus et l'organisation sociale, le révolutionnaire russe nous démontre ici une analyse plutôt similaire du développement technique. Effectivement, ce sont les machines qui assurent le triomphe d'une classe sur une autre et le passage d'un mode de production à un autre, et non la classe bourgeoise qui assure sa domination par son utilisation des machines. Plus encore, les machines confisquent l'intelligence des masses ouvrières, réduisent leur travail à une simple

adaptation aux nécessités techniques de celles-ci. Bien que l'industrialisation ait eu besoin des capitalistes pour se propulser, une fois installée, elle n'a plus besoin de ceux-ci pour se reproduire et établir ses propres règles. Les exemples des sociétés aux objectifs communistes du XXe siècle semblent confirmer cette mise en garde : la technique et l'industrialisation n'ont pas besoin d'une classe de capitalistes pour régner, pour imposer leurs exigences au travail et à l'organisation sociale.

Par ailleurs, cette idée que l'industrialisation soit un processus allant toujours de l'avant et avalant les moyens de production non industrialisés qui lui ferait compétition fait écho au système technicien de Jacques Ellul. En effet, l'efficacité qu'amène de développement technique rend nécessaire la mort des techniques à moins haut rendement. Toutefois, s'il ne s'agissait qu'uniquement d'une question de rendement, l'amélioration de l'efficacité de nos moyens de production ne constituerait en rien un enjeu ; s'il y a réflexion à avoir, c'est plutôt parce que, comme le notent nos deux auteurs, l'efficacité a un coût, elle porte en elle des tendances qui orientent l'organisation sociale, modifient le comportement humain, amènent des changements psychologiques majeurs et perpétuent l'aliénation des travailleuses et travailleurs. Chez Bakounine, le combat est le même avec l'État, celui-ci étant porteur d'une centralisation inévitable, d'un désir de concentration du pouvoir et de contrôle sur tout ce qui pourrait lui échapper, non pas uniquement parce que c'en est le désir des capitalistes, mais bien parce qu'en voilà le propre de l'État que de gérer le peuple comme une abstraction à laquelle il est nécessaire de déposséder de toute autonomie pour maximiser une efficacité gouvernementale.

Il peut sembler paradoxal, voire superflu, d'aborder aussi longuement l'analyse que fait Bakounine de la religion et du rôle de l'État dans l'organisation sociale dans le cadre de nos recherches sur les réflexions anarchistes sur la science. Néanmoins, puisque les anarchistes refusent de diviser leur objet d'étude—en l'occurrence la science—de leur analyse sociale, il leur est absolument impossible au XIXe siècle, et c'est particulièrement le cas pour Bakounine, d'aborder la science sans, d'une part, aborder son principal rival épistémologique : l'Église, et d'autre part, aborder parallèlement leur ennemi juré, l'État, qui semble avoir toutes les raisons du monde de se saisir du potentiel scientifique et technique pour étendre et asseoir sa domination. En d'autres mots, parler de science au XIXe en étant anarchiste, c'est *nécessairement* parler à la fois de religion et d'État. Nous croyons que vouloir aborder notre rapport à la science, c'est vouloir aborder notre rapport à la matière. Toute réflexion sur la nature de la matière peut nous permettre d'approfondir notre objet d'étude et a sa place au sein de nos recherches. Voyons maintenant en quoi le concept de technique d'Ellul peut nous aider à approfondir notre compréhension du rapport positif à la science chez Bakounine, tel qu'exploré au travers de ses écrits sur l'Italie et Mazzini.

1.3 Synthèse avec Jacques Ellul

Nous avons détaillé dans l'introduction les grandes lignes de ce que Jacques Ellul a nommé le phénomène technique, soit cet état où la logique technicienne basée sur l'efficacité conditionne l'ensemble des orientations prises par les sociétés humaines dans leur développement. Découlant de la combinaison entre le capitalisme et l'industrialisation, le phénomène technique, une fois installé, n'est plus dépendant du capitalisme et dépasse largement le simple développement des forces mécaniques ; il embrasse toutes les sphères de la vie et rien ne peut plus lui échapper sans risquer de s'effondrer. Ellul, dans son livre *Changer de révolution* (2015), se base notamment sur les expériences socialistes en URSS et en Asie pour démontrer que bien qu'ayant établi une rupture au niveau de mode de production en socialisant les moyens de production, aucun de ces États n'a pas été en mesure de freiner ce phénomène technique, qui s'y est développé parfois de manière encore plus prenante que sous les États capitalistes. Même la Chine maoïste, qui semblait avoir établi une rupture avec l'organisation technicienne soviétique au profit d'une spontanéité et d'une autogestion populaire (Ellul, 2015, pp. 166-168) a fini par reproduire les mêmes schémas de techniciens dans son organisation sociale (Ellul, 2015, pp. 179-180). Bien qu'Ellul néglige systématiquement les nécessités de ces États vis-à-vis la menace capitaliste extérieure, les obligeant à devoir s'armer et se développer rapidement, de la même manière que les personnes idéalisant ces régimes légitiment la quasi-totalité des décisions prises en leur sein comme étant impératives face à la menace extérieure, il semble tout de même important de souligner que nul État socialiste industrialisé n'ait été en mesure de contredire les thèses ellulienne voulant que : a) lutter contre la technique dans un milieu technicisé n'est pas évident, voire très difficile ; et b) le prolétariat incarne la nécessité de l'industrialisation (Ellul, 2015, p. 327).

À l'époque où Bakounine rédige ses textes les plus marquants, on est encore bien loin de ce phénomène technique. Néanmoins, les réflexions du révolutionnaire russe par rapport à la nature de l'État, ses impacts sur les individus qui le gouvernent et les fictions sur lesquelles il se fonde semblent concorder, voire prédire carrément les témoignages de Jacques Ellul. Bien qu'aucun-e auteur-e à notre connaissance n'ait relevé ce fait comme étant digne d'intérêt, Jacques Ellul a lui-même insisté sur l'influence des écrits de Bakounine sur sa pensée, ce qui peut à première vue sembler paradoxal considérant l'opposition radicale de Bakounine à l'égard des idéalismes religieux et le programme anarchiste chrétien d'Ellul (Ellul, 2015, p. 358 ; Ellul, 2018, p. 24). Pour Ellul, c'est parce que l'Église a déformé le récit chrétien en instituant la figure de Dieu comme toute puissante que l'anarchisme a dû s'y attaquer fermement, alors qu'à l'origine les textes chrétiens mettent de l'avant une éthique de la non-puissance, tout à fait compatible avec les

principes anarchistes (Ellul, 2018). Plus encore, comme la particularité de la pensée d'Ellul se situe à la jonction entre une éthique de la non-puissance et une critique du phénomène technique, réduisant les vies à des calculs d'efficacité, le christianisme de gauche apparaît comme plus compatible avec l'anarchisme qu'avec les autres branches socialistes pour lesquelles « le signe du sérieux, c'est l'organisation. C'est la tactique cohérente, qui suppose un état-major. C'est l'efficacité. » (Ellul, 2008, p. 98). Nous prenons donc le pari dans cette section que la grammaire développée par Jacques Ellul peut nous aider à explorer et détailler la pensée de Bakounine et, de ce fait, nous permettre d'émettre des pistes de réponse aux questions motivant nos recherches.

1.3.1 Science, technique et autorité

Nous avons présenté dans ce chapitre la science en tant qu'outil de révolte émancipatrice contre les récits idéalistes. Développée du bas vers le haut par le biais d'expériences directes menées à la fois par des travailleuses et travailleurs à même leur milieu de travail et des naturalistes qui s'intéressent à leur environnement, la science apparaît comme profondément antiautoritaire en ce qu'elle n'a aucun levier *d'application* en soi. La science incarne ainsi un geste de réappropriation du monde, où on choisit, en tant qu'individu, de mener des expériences par soi-même et les documenter pour tenter d'éclaircir le brouillard que laisse planer tout idéalisme quant à la nature des choses. C'est dans ce contexte précis que Bakounine choisit de défendre la science et appeler à son élargissement. La science incarne une réelle brèche sur laquelle s'ouvre un monde où l'étendue des possibles est radicalement différente. Encore à un niveau embryonnaire, cette science semble à des années-lumière de celle que l'on connaît aujourd'hui, celle qui répond à des standards différents, celle dont on tire profit pour exploiter, organiser, légitimer. Bref, *il s'agit d'une science qui est encore détachée du phénomène technique*, où l'efficacité est encore loin d'être une fin en soi dans le développement des connaissances, et où elle ne répond pas à des impératifs d'application et n'a pas d'attache avec l'État.

Évidemment, Bakounine n'est pas naïf, il voit bien de son vivant que la science n'est pas accessible à tous et que les universités produisent du savoir qui sert les intérêts des classes privilégiées. Le révolutionnaire russe est parfaitement conscient que sous la dictature du capital et de l'État, l'écrasante majorité opprimée par l'état social des choses n'a ni le temps, ni—dans la majorité du temps—l'intérêt de s'adonner à des pratiques scientifiques et cultiver un intérêt pour l'érudition. Plus encore, selon Bakounine,

[I]es universités modernes de l'Europe, formant une sorte de république scientifique, rendant actuellement à la classe bourgeoise les mêmes services que l'Église catholique avait rendus jadis à l'aristocratie nobiliaire ; et de même que le catholicisme avait sanctionné en son temps toutes les violences de la noblesse contre le peuple, de même l'université, cette église de la science bourgeoise, explique et légitime aujourd'hui l'exploitation de ce même peuple par le capital bourgeois. Faut-il s'étonner après cela que, dans la grande lutte du socialisme contre l'économie politique bourgeoise, la science patentée moderne ait pris et continue de prendre si résolument le parti des bourgeois (Bakounine, 1973, p. 154).

Dans un autre article publié dans le journal *L'Égalité*, Bakounine poursuit :

Dans l'organisation actuelle de la société, les progrès de la science ont été la cause de l'ignorance *relative* du prolétariat, aussi bien que les progrès de l'industrie et du commerce ont été la cause de sa misère *relative*. Progrès intellectuels et progrès matériels ont donc également contribué à augmenter son esclavage. Qu'en résulte-t-il ? C'est que nous devons rejeter et combattre *cette* science bourgeoise, de même que nous devons rejeter et combattre la richesse bourgeoise (Bakounine, 1974, p. 161).

Dans ces articles, publiés d'ailleurs entre le départ de Bakounine de l'Italie et le déclenchement de la polémique entre Mazzini et Bakounine, nous notons que Bakounine paraît mettre de l'avant une vision prométhéenne de la science. En effet, en appelant à s'attaquer à *cette* science bourgeoise, nous pourrions penser que Bakounine émet une distinction entre une science objective et une science sous le capitalisme, qui sert nécessairement les intérêts des capitalistes. La science objective serait ainsi quelque chose de relativement neutre que nous pourrions, en dehors d'un système capitaliste, nous servir pour faire valoir les intérêts du peuple. Ceci nous semble en partie vrai, mais nous nous devons d'apporter une nuance de la plus haute importance. Tel que nous le développerons plus en profondeur dans le chapitre suivant, de la même manière que Bakounine ne critique pas strictement l'État en tant que comité exécutif de la bourgeoisie, mais bien dans toutes ses déclinaisons, Bakounine ne critique pas la science lorsqu'elle est au service des capitalistes, il s'y attaque lorsqu'elle est rattachée au pouvoir, lorsqu'elle a un levier pour appliquer de manière non démocratique ses débouchées. Bakounine insiste par ailleurs dans *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale* sur cette idée que la science, quelque développée qu'elle soit ne pourra jamais atteindre la Vérité absolue, puisque les humains ne peuvent qu'étudier la réalité matérielle via une méthode strictement humaine et donc purement non-objective ou, pour dire autrement : sociale. Les êtres humains sont ainsi en mesure d'étudier un rapport avec la matière, mais jamais la matière en soi. Sans doute, Bakounine pense qu'une science qui ne serait pas sous l'emprise de

l'État et du capital et qui ne s'imposerait pas sur les masses par un organe politique quelconque serait une science dotée d'une plus grande légitimité et qui pourrait faciliter l'émancipation de l'espèce humaine. Néanmoins, cette science n'est ni objective, ni uniquement pervertie par le capitalisme.

1.3.2 Des traces de réflexions sur la technique chez Bakounine

Si la science apparaît pour Bakounine préférable à la religion en ce qui a trait au développement des connaissances humaines et incarne un outil de résistance et de révolte pour s'attaquer à l'ordre des choses proposé par Mazzini, dans cette déclinaison enthousiasmant le révolutionnaire russe, la science n'est pas celle à laquelle fait référence Jacques Ellul dans sa série d'ouvrages portant sur la technique. Le contexte italien étant l'objet de sa polémique avec Mazzini est d'ailleurs encore loin d'être à un stade propice au développement d'un phénomène technique qui pourrait s'emparer de la science. L'Italie n'est pas rendue aussi loin dans son processus d'industrialisation et n'est pas dotée d'un État républicain nécessaire à l'essor de la technique et à son application systémique. Néanmoins, les textes de Bakounine portant sur l'Italie manifestent des pistes de réflexion liées à la technique dont nous croyons utiles pour le reste de nos recherches de présenter en guise de conclusion à ce premier chapitre. Celles-ci ont trait à deux plans différents : l'épistémologie et l'État.

Sur le plan épistémologique, Bakounine a bien compris que face à la science dite *positive*, bien plus efficace pour anticiper, expliquer et systématiser l'environnement de l'être humain, l'idéalisme religieux est voué à soit disparaître au profit de la science, soit reconnaître les apports de la science et y adapter ses récits. Bakounine attribue à la science en tant que méthode une certaine fatalité et reconnaît qu'une fois cette dernière suffisamment développée, il n'est plus possible de la mettre au même niveau que les autres méthodes ; elle doit l'emporter et avaler toutes les autres. Toutes les épistémologies qui prétendent rejeter la science demeureront largement dépendantes de la recherche scientifique et de ses applications. Pour adopter un langage plus ellulien, la technique scientifique serait vouée à remplacer les techniques magiques, représentant les premiers efforts d'explication du monde, notamment en raison de son potentiel d'application inégalé. Nul choix ne s'offre à l'être humain : une fois la lunette scientifique développée, on ne peut plus l'ignorer.

Pour Ellul, la technique n'est pas neutre, elle porte des orientations politiques et sociales dont on ne peut espérer esquiver les conséquences sociales. En tant que technique d'appréhension du monde, peut-on dire que Bakounine dit la même chose de la science ? Répondre de manière tranchée à cette question

trahirait la pensée bakouninienne. Il semble honnête à ce stade de nos recherches d'avancer que la science est, dans une perspective anarchiste, dotée d'une certaine plasticité, d'une certaine *élasticité* ; elle ne peut donc pas être neutre, puisqu'elle a des effets majeurs : elle amplifie de manière exponentielle le pouvoir. Pouvoir de se révolter, pouvoir d'asseoir sa domination ; telles sont les deux facettes d'une seule et même médaille scientifique. La science apparaît ainsi comme n'étant pas tout à fait neutre, sans être tout à fait orientée, puisque ses effets dépendent largement de son usage et ses liens avec le *pouvoir*. Pour Bakounine, un peuple qui se prive de la science à l'ère de l'industrialisation doit nécessairement se doter d'une élite bureaucratique savante qui sera en mesure de faire fonctionner et gérer la production. Il ne s'agit donc pas de soutenir que la science est fondamentalement bonne ou fondamentalement mauvaise, ou encore de déterminer quel est son degré d'orientation politique préalable, mais plutôt qu'elle est devenue nécessaire à la reproduction sociale une fois le processus d'industrialisation entamé. Vouloir se passer de tout processus de rationalisation de l'expérience ne sera jamais un geste pouvant émerger des institutions étatiques ou capitalistes ; et donc en se privant de la méthode scientifique, on la réserve aux mains des dominants et des exploités, s'en servant quotidiennement pour enchaîner les dominés.

Sur le plan étatique, il est bénéfique de faire voir les liens entre la compréhension ellulienne et bakouninienne de cet organe politique. Bien que Bakounine accorde une place plus importante à l'État dans son analyse sociale qu'Ellul, pour qui l'État n'est pas tellement un lieu déterminant dans le déploiement du pouvoir, mais bien un organe dont l'existence permet la reproduction et l'étalement de la technique, leur analyse de l'État est similaire à bien des égards. Les métaphores qu'utilise Bakounine pour lier l'État à un champ lexical de machinerie sont parlantes et nous permettent de saisir l'État comme ayant un fonctionnement mécanique ne pouvant s'échapper du même mouvement répétitif. Pour Bakounine, l'État républicain n'est pas mauvais puisque composé d'êtres immondes et mal intentionnés ; au contraire, il reconnaît à maintes reprises que bon nombre d'individus intégrés à la machine étatique sont dotés des meilleures intentions. Si l'État doit être mis à bas, c'est bien parce que ce qui en émane ne dépend pas de la volonté des individus qui le composent, mais bien parce que son fonctionnement en soi porte des directions politiques incompatibles avec les principes anarchistes. Inspiré des écrits de Proudhon à ce sujet, Bakounine dira que c'est parce que l'État se base sur une compréhension du peuple où ce dernier incarne une série d'abstractions plutôt qu'un ensemble de vies humaines concrètes que l'État réduit les êtres à des statistiques, à une force exploitable à laquelle on doit réduire l'autonomie au strict minimum, sans quoi il perd sa raison d'être. De la même manière que l'acte de conduire une automobile entraîne des répercussions psychologiques changeant le rapport de l'être à son extérieur, un individu au

volant de l'État n'agit pas de la même manière qu'un individu membre d'une coop de travail. Il est cependant important de noter pour Bakounine, ce n'est pas tant cette idée de représentation politique par des individus qui cause les effets pervers de l'État, mais la centralisation du pouvoir. Alors que Bakounine émet de bonnes hypothèses quant aux conséquences de cette centralisation politique, il peine, à l'instar de la majorité des anarchistes de son époque, à expliquer le processus nocif de la centralisation menant vers la violence et la dépossession. Si la gestion de la volonté populaire en tant qu'abstraction est une piste de réponse intéressante à cette question, nous croyons qu'à la lumière des apports théoriques de Jacques Ellul, il est possible de trouver à même les textes de Bakounine cette idée que ce soit par ses caractéristiques techniciennes que l'État doit être défini comme incompatible avec les principes anarchistes. Nous désirons explorer cette piste dans les deux prochains chapitres.

CHAPITRE 2

Le conflit avec Marx et Engels

Dans les dernières années de l'implication de Michel Bakounine au sein de l'Internationale, de 1870 à 1872, le révolutionnaire russe entretint en parallèle de sa polémique avec Mazzini un autre conflit, cette fois-ci avec Karl Marx. L'exclusion de Bakounine et de l'anarchiste James Guillaume de l'Internationale, résultant de cette controverse, marque un tournant décisif dans l'histoire de l'anarchisme et contribue à la consolidation de ses fondements théoriques. Jusqu'au terme de ce conflit, les anarchistes s'organisaient aux côtés des communistes étatistes⁶. À la suite de l'exclusion des deux anarchistes et du renforcement des tendances centralisatrices du Conseil général de l'Internationale, de nombreux anarchistes, notamment mobilisés en Espagne, en Italie et dans le Jura suisse, estimèrent nécessaire de se séparer des communistes pour créer leurs propres organisations. Un examen approfondi des divergences idéologiques à l'origine de ce conflit permet de comprendre en quoi les principes anarchistes diffèrent des principes marxistes et de mettre en lumière le rôle que joue la conception de la science dans cette controverse.

En se limitant aux écrits de l'époque de Bakounine, on pourrait aisément décrire ce conflit comme un débat théorique entre un « communisme autoritaire », soutenu par Marx, et un socialisme antiautoritaire, parfois appelé collectivisme, défendu par Bakounine. Bon nombre d'expert·es sur le conflit ont cependant souligné que la pensée de Marx est plus nuancée que ce que laisse entendre Bakounine dans ses efforts théoriques. En fait, l'étatisme auquel s'attaque farouchement Bakounine semble se rapprocher davantage de la pensée de Ferdinand Lassalle—un socialiste allemand contemporain à Marx et Bakounine—et de ses disciples qu'à celle de Marx. C'est notamment ce qu'observe Angaut dans son texte *Le conflit Marx-Bakounine dans l'Internationale*. Angaut défend que, plus généralement, même sur la question de la centralisation, Marx est beaucoup plus modéré que ne le laisse entendre Bakounine : s'il faut certainement selon Marx un organe centralisé par nécessité pour lutter contre la centralisation du capital, cela ne veut pas dire que toute centralisation soit souhaitable; c'est le cas notamment des syndicats, qui doivent absolument valoriser l'action autonome de classe sur les milieux de travail (Angaut, 2007, p. 120). Par

⁶ Nous utilisons le terme étatiste pour désigner une frange des communistes considérant l'État comme une nécessité dans le processus révolutionnaire.

ailleurs, Marx lui-même était hautement critique du communisme d'État de Lassalle, décrivant ce dernier comme un aspirant dictateur de la classe ouvrière (Nimtz, 2015, p. 159).

La plupart des écrits qui soulignent les aspects « anarchisants » de la pensée de Marx, à savoir sa considération pour la domination politique de l'État et ses réticences par rapport au scénario d'une saisie de l'État pour libérer la classe ouvrière se basent sur ses ouvrages *La Guerre civile en France* et *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*. Dans le premier, Marx insiste en quoi

la classe ouvrière ne peut pas se borner à mettre la main sur le mécanisme de l'État, puis à s'en servir à son profit. Le pouvoir centralisé de l'État, avec ses organes, partout présents : armée permanente, police, bureaucratie, clergé et magistrature, organes façonnés d'après un plan systématique et hiérarchique de division du travail—remonte à l'époque de la monarchie absolue. Il sert à la société bourgeoise naissante et l'aida puissamment dans ses luttes contre la féodalité (Marx, 1925, pp. 39-40).

Dans le second, Marx analyse le coup d'État de 1851 et développe cette idée voulant que la prise du pouvoir par Louis Bonaparte n'ait pas servi directement les intérêts de la bourgeoisie, et allait même à l'encontre de certains d'entre eux. Cette analyse met en lumière un concept crucial : l'État ne peut être réduit pour Marx à un simple instrument au service exclusif des intérêts de la classe bourgeoise (Newman, 2001, p. 20). Il est donc clair, tel que Saul Newman l'a souligné, que Marx souhaite, ultimement, abolir l'État et lui alloue une part d'autonomie. La question est plutôt de savoir s'il alloue assez d'autonomie à l'État (Newman, 2001, p. 25). En ce sens, selon Saul Newman, plusieurs auteurs de la tradition anarchiste ont souligné en quoi

Marx se trouve prisonnier d'une contrainte autoritaire - un cadre étatiste et favorable à la centralisation. John Clark soutient que, bien qu'il existe certainement des éléments de la théorie marxiste qui ont des implications anti-autoritaires et encourageant l'autonomie locale, « si l'on considère la totalité de sa pensée, Marx était attaché à des structures prônant un contrôle centralisé et autoritaires qui sont indissociables des formes étatiques et bureaucratiques de domination. »⁷ Malgré son anti-autoritarisme et son anti-étatisme proclamés, Marx ne parvient pas à s'échapper d'une

⁷ La référence de Newman est tirée de la page 50 du livre de John Clark *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power* publié en 1984 chez Black Rose Books.

pensée étatiste. Un courant autoritaire traverse l'ensemble du corpus du marxisme classique (Newman, 2001, p. 29) [notre traduction].

Par ces extraits, nous voulons montrer que le conflit sur lequel nous basons nos recherches dans le présent chapitre ne fait pas consensus et que toute position manquant de nuance quant à la position de Marx risque d'occulter certains aspects de sa pensée ayant fortement évolué au cours de sa vie. Nous croyons cependant que dépeindre la théorie de Marx comme ayant des vues similaires à celles des anarchistes sur l'État ne favorise pas une compréhension des théories de l'anarchisme et occulte une part considérable des écrits de Marx, y compris des écrits datant d'après l'écriture de *La Guerre civile en France*. Par exemple, on peut lire dans la *Critique du programme de Gotha*, écrite par Marx en 1875 : « Entre la société capitaliste et la société communiste, se place la période de transformation révolutionnaire de celle-là en celle-ci. À quoi correspond une période de transition politique où l'État ne saurait être autre chose que *la dictature révolutionnaire du prolétariat* » (Marx et Engels, 1972, pp. 123-124). Dans ce même texte, où Marx se penche précisément sur la nature des phases transitoires entre le capitalisme et le communisme, il y dira que le droit bourgeois, c'est-à-dire selon les mots de Marx un droit basé sur l'inégalité, doit nécessairement y subsister, pour finalement s'effacer sous le communisme, « [m]ais ces défauts sont inévitables dans la première phase de la société communiste, telle qu'elle vient de sortir de la société capitaliste, après un long et douloureux enfantement. Le droit ne peut jamais être plus élevé que l'état économique de la société et que le degré de civilisation qui y correspond » (Marx et Engels, 1972, pp. 127-128). En d'autres mots, pour Marx, le droit est donc intrinsèquement lié aux rapports sociaux de production, alors que pour Bakounine le droit peut développer une certaine autonomie de ces rapports. Il est donc simpliste et réducteur de dire le « vieux Marx » soit devenu anarchiste après la Commune de Paris, puisqu'il revient à plusieurs reprises à ses positions de l'époque du *Manifeste du Parti communiste*. En ce sens, bien que Bakounine ait pu manquer de nuances à certains égards quant à la pensée de Marx, nous ne considérons pas que Marx soit de la même façon que Bakounine opposé à l'État, et considérons que l'étude de la critique de Bakounine des théories et pratiques Marx demeure pertinente pour nos recherches.

Au-delà des considérations philosophiques et politiques mises de l'avant par Bakounine dans sa critique du marxisme, toute personne s'intéressant à ce conflit ne peut manquer de remarquer l'antisémitisme frappant dont fait preuve Bakounine à l'égard de Marx. Malgré toute l'admiration que Bakounine réitère à plusieurs reprises quant à l'œuvre et la vie militante du révolutionnaire allemand (Bakounine, 2007, p. XXIX), Bakounine mobilisa déplorablement les stéréotypes antisémites dans l'optique de renforcer ses

attaques à l'égard de Marx et du marxisme, mais aussi de Lassalle. Pour le révolutionnaire russe, les personnes juives sont dotées d'une nature particulière et incompatible avec les projets de sociétés socialistes. En effet, les personnes juives sont perçues par Bakounine comme foncièrement mesquines, égoïstes, avares de pouvoir et de capital, et dont l'idéal politique nécessite un État centralisé pour rendre leur pouvoir pérenne. En plus des caractéristiques péjoratives qu'il associe aux personnes juives, Bakounine manifeste son antisémitisme par cette idée non fondée que les personnes communistes, mais aussi juives, sont membres d'organisations extérieures à l'Internationale dans lesquelles elles entretiennent des complots.

Dans son affrontement avec le communisme autoritaire, en voyant que certains de ses adversaires idéologiques au sein de l'Internationale se trouvent à être des personnes aux origines juives, Bakounine interprète cela comme une confirmation de la nature juive qu'il ne négociera jamais. L'antisémitisme de Bakounine agit telle une contradiction frappante avec son anarchisme et ses convictions internationalistes. D'une part, Bakounine fait l'apologie de la liberté pour *tous* les individus, qu'il exprime notamment dans sa célèbre formule « *La liberté des autres étend la mienne à l'infini* ». D'autre part, pour Bakounine la nature se décrit comme un processus de transformations dont il est impossible de saisir l'essence, celle-ci étant en perpétuel changement et profondément inaccessible pour nos outils de compréhension du monde. Ainsi, en figeant les personnes juives dans une essence toxique et réactionnaire, non seulement Bakounine rompt avec sa propre vision de la nature humaine, mais il légitime les violences à l'égard des personnes juives en fonction de fondements sociaux inadmissibles, ce qui entrave certainement leur liberté avant et après la révolution.

Il faut aussi rappeler que l'antisémitisme n'est pas le propre de Bakounine, mais traverse plutôt plusieurs œuvres phares de l'anarchisme, dont celles du maître à penser de Bakounine, Pierre-Joseph Proudhon. Cependant, bien que Bakounine soit sans aucun doute profondément antisémite, son antisémitisme occupe une place extrêmement limitée dans l'ensemble de son œuvre et réduire toute de sa pensée à son antisémitisme serait une erreur dont toute personne s'intéressant aux écrits de Bakounine doit éviter. L'écrasante majorité de son legs théorique, notamment sa critique du communisme autoritaire, constitue un apport fondamental aux théories et pratiques de l'anarchisme n'ayant rien à voir avec son antisémitisme. Sans que cela vienne contredire l'antisémitisme de Bakounine, il semble important de rappeler que bon nombre d'anarchistes aux origines juives tels qu'Emma Goldman et Alexander Berkman partagent la vision bakouninienne de l'État. En ce sens, nous faisons le choix de présenter la critique du

marxisme de Bakounine en nous gardant de faire des parallèles constants avec son antisémitisme, ce qui alourdirait le texte et s'éloignerait du propos de nos recherches⁸.

L'objectif du chapitre n'est pas de raconter une fois de plus l'histoire de la première Internationale ; bon nombre de livres complets portant sur celle-ci rendent cet exercice caduc. Ce qui nous intéresse dans le cadre de nos recherches est de creuser dans l'exercice critique mené par Bakounine au sein de l'Internationale dans l'optique d'enrichir notre compréhension de l'étatisme dénoncé par Bakounine et de la place de la science dans cette critique. Peu importe l'acuité de la compréhension de Bakounine du marxisme, la critique de l'étatisme sur laquelle s'appuie Bakounine a profondément marqué les théories de l'anarchisme et relève d'une importance dont nous ne pouvons nous priver dans le cadre de nos recherches. La critique de l'État, mais particulièrement de l'État mené par des forces socialistes, s'inscrit comme le prolongement de l'opposition de Bakounine à l'État républicain de Mazzini, mais permet d'aller beaucoup plus loin et de révéler les mécanismes profonds de l'État dans une perspective bakouninienne. En ce sens, ce que nous dit Bakounine reflète cette idée que l'État possède des orientations politiques en soi qui sont plutôt indépendantes du mode de production, ou au moins dotées d'une certaine autonomie puisqu'elles sont vouées à se reproduire, peu importe la nature du gouvernement. Toutefois, afin d'être en mesure de bien cerner comment se manifestent les propos de Bakounine, il nous faut commencer ce chapitre par un bref retour sur certains aspects cruciaux de l'histoire de l'Internationale ayant mené à Bakounine à s'attaquer au marxisme. Ce retour ne se prétend en rien exhaustif. Nous présenterons ensuite les liens théoriques entre l'étatisme et la science chez Bakounine.

2.1 L'origine du conflit

En 1868, à la suite de la scission survenue au sein de la Ligue de la paix et de la liberté⁹ entre « démocrates » et « socialistes », la frange socialiste à laquelle Bakounine adhère décide de fonder l'Alliance internationale de la démocratie socialiste. La même année, l'Alliance envoie une requête d'adhésion officielle à l'Association internationale des travailleurs, qui sera rejetée, sur les bases que, d'une part, le Conseil général, au sein duquel siège Marx, ne comprend pas pourquoi il devrait y avoir une

⁸ Pour une analyse plus approfondie de l'antisémitisme de Bakounine, voir le texte *Bakunin is a Racist*, de Zoe Baker.

⁹ La Ligue de la paix et de la liberté était une organisation internationale fondée en 1867 à Genève, en Suisse, que l'on pourrait qualifier de « sociale-démocrate ». Elle avait pour objectif de promouvoir la paix, la démocratie et les droits de l'homme en Europe. Bon nombre de figures importantes de l'époque y prenaient part, dont Victor Hugo. Bakounine l'a quittée lors de son second congrès, en 1868, en raison de sa perspective complaisante avec l'État et son manque de volonté révolutionnaire.

organisation à part entière au sein de l'Internationale, ce qui aurait notamment comme conséquence d'y dédoubler les tâches administratives ; et, d'autre part, certains aspects idéologiques du programme de l'Alliance, tel que l'objectif d'égalisation des classes, ne correspondent pas avec l'objectif de l'Internationale : l'abolition des classes. Bakounine, d'accord avec l'objectif de l'Internationale, justifiera éventuellement le choix de mots du programme de l'Alliance comme étant des résidus du programme de la Ligue de la paix et de la liberté, qui devait modérer son discours en raison de la frange bourgeoise de l'organisation. L'Alliance, à la suite des considérations du Conseil général de l'Internationale, décide de dissoudre son bureau central et de rejoindre l'Internationale. Les membres de l'Alliance continuent tout de même d'entretenir une relation politique, ce qui contribuera à l'expulsion des anarchistes de l'Internationale en 1872.

Parmi les divers congrès tenus par l'Internationale, ceux qui nous sont pertinents dans le cadre de nos recherches sont celui de Bâle en 1869 et celui de La Haye en 1872, puis la conférence de Londres en 1871. Il est par ailleurs primordial de rappeler qu'entre temps, en 1871, la Commune de Paris voit le jour, ce qui aura un impact majeur sur les mouvements socialistes de l'époque en Europe et donc sur l'Internationale. C'est au congrès de Bâle, en Suisse, que se démarqueront deux tendances au sein de l'Internationale : celle antiautoritaire, ou collectiviste, animée par les fédérations jurassienne, espagnole et belge, généralement identifiée comme étant influencée par les idées de Bakounine, et celle des « communistes d'État », qui se rangent derrière les idées de Marx (Lequien, 1954, p. 391 ; Bakounine, 2007, p. XXIV). Cette démarcation se manifeste lors de ce congrès par le rejet de la proposition du Conseil général au profit de l'adoption de la proposition de Bakounine vis-à-vis de l'héritage. Il nous faut insister brièvement sur l'esprit de cette proposition. Pour Bakounine, tel qu'il l'affirma en amont au congrès de Bâle lors d'une séance publique de l'Alliance, le 13 mars 1869, « l'abolition du droit d'héritage doit être résolue la première de toutes les questions, dans le sens affirmatif, sans quoi le collectivisme sera un non-sens » (Bakounine, 2007, p. XVI). Cette importance mise sur l'héritage tant comme moyen que comme fin n'avait aucun sens pour Marx, qui soutenait qu'il n'était pas nécessaire de statuer précisément sur l'héritage, puisque ce dernier serait forcément aboli sous le communisme. Pour reprendre les mots de Marx à cet égard, « La loi de l'hérédité n'est pas la cause, mais l'effet, la conséquence juridique de l'organisation économique actuelle de la société ; ... Ce que nous avons à discuter, c'est la cause, non l'effet ; ... La disparition du droit à l'héritage sera le résultat naturel d'un changement social abolissant la propriété individuelle dans les moyens de production » (Guillaume, 1985a, p. 201). De son côté, l'argumentaire de Bakounine en faveur de l'adoption d'une position opposée au droit d'héritage se développe sous deux aspects principaux : la nécessité de ne

pas voir le mode de production comme déterminant en dernière instance tout fait social ; et la question de la propriété paysanne. Voici les deux interventions que Bakounine fit en ce sens au congrès de Bâle :

Les uns se placent en plein avenir, et, prenant pour point de départ la propriété collective, trouvent qu'il n'y a plus lieu de parler du droit à l'héritage ; nous, nous partons au contraire du présent, nous nous trouvons sous le régime de la propriété individuelle triomphante, et, en marchant vers la propriété collective, nous rencontrons un obstacle : le droit d'héritage ; nous pensons donc qu'il faut le renverser. [...] [I]l est incontestable aussi qu'après avoir été un effet d'actes ou de faits antérieurement réalisés, le droit devient à son tour la cause de faits ultérieurs, devient lui-même un fait très réel, très puissant, et qu'il faut renverser si l'on veut arriver à un ordre de choses différent de celui qui existe. C'est ainsi que le droit d'héritage, après avoir été la conséquence naturelle de l'appropriation violente des richesses naturelles et sociales, est devenu plus tard la base de l'État politique et de la famille juridique, qui garantissent et sanctionnent la propriété individuelle.

[...] On a dit aujourd'hui que la transformation de la propriété individuelle en propriété collective rencontrera de graves obstacles chez les paysans, petits propriétaires de la terre. Et, en effet, si, après avoir proclamé la liquidation sociale, on tentait de déposséder par décret ces millions de petits cultivateurs, on les jetterait nécessairement dans la réaction, et, pour les soumettre à la révolution, il faudrait employer contre eux la force, c'est-à-dire la réaction. Il faudra donc bien les laisser les possesseurs de fait de ces parcelles dont ils sont aujourd'hui les propriétaires. Mais si vous n'abolissez pas le droit d'héritage, qu'arrivera-t-il ? Ils transmettront ces parcelles à leurs enfants, avec la sanction de l'État, à titre de propriété (Guillaume, 1985a, pp. 202-203).

Cette intervention est cruciale pour nos recherches. Théoriquement, elle dépasse largement la question de l'héritage et agit tel un exemple parfait des considérations anarchistes au sein des théories socialistes. Certes, il est possible de mettre en doute la pertinence de se prononcer sur l'héritage sans aucun levier d'application ou de législation sous le capitalisme, comme l'a fait Marx. Néanmoins, ce que manifeste Bakounine, et nous aurons l'occasion d'y revenir plus en détail subséquentement, reflète cette avidité anarchiste de changement social immédiat, refusant de toujours remettre à plus tard toute politique sous prétexte de son incompatibilité avec le mode de production actuel. De plus, on aperçoit dans l'argumentaire de Bakounine les germes d'éléments théoriques qu'il approfondira dans *L'Empire knouto-germanique*, dont cette idée que si le mode de production conditionne d'abord le développement social et la formation structurelle de l'État, cela n'empêche pas les parties de cette structure de développer une certaine autonomie. Ces parties méritent donc d'être à la fois considérées en soi et confrontées au-delà

de leurs rapports avec le mode de production. Pour Bakounine, il ne s'agit pas de considérer que le mode de production n'exerce aucune influence sur l'État et ses institutions, mais plutôt qu'il n'est pas souhaitable de lire ces institutions strictement en fonction de leurs rapports avec le système économique. Par sa défense de l'adoption d'une position visant à l'abolition de l'héritage en ce que le droit, malgré ses facteurs d'émergence, puisse devenir lui-même une entité influente et autonome, Bakounine rompt avec la perspective de Marx dans sa *Critique du programme de Gotha* présentée précédemment, où la phase de transition vers le communisme hérite du droit bourgeois et se doit de le conserver momentanément puisqu'il reflète un état économique, un degré de civilisation. Nous avons donc d'un côté Marx qui insiste sur l'indivisibilité du droit et de l'économie, et de l'autre Bakounine qui, tout en reconnaissant l'impact des rapports sociaux de production sur le droit, travaille à développer une analyse sociale qui considère la domination politique au-delà de ces rapports.

Dans la seconde partie de son intervention sur l'héritage, Bakounine exprime des réticences quant à une révolution dont la base sociale se limiterait au prolétariat industriel urbain. Pour Bakounine, il n'est pas souhaitable de limiter le rôle de la paysannerie dans le processus révolutionnaire à la réaction. Considérer la paysannerie a priori comme une classe réactionnaire rend nécessaire et fatal l'usage de la coercition sur cette classe dans le processus révolutionnaire. Bakounine préfère donc que l'Internationale se prononce dès le congrès de Bâle sur l'abolition de l'héritage pour à la fois rassurer les petits propriétaires de terres tout en gardant une certaine cohérence avec l'objectif de collectivisation de la propriété privée. Cette position s'inscrit dans la querelle entre Bakounine et Marx dans laquelle le premier considère la Russie comme porteuse des conditions révolutionnaires nécessaires malgré un retard majeur en termes d'industrialisation et où la population ouvrière reste fortement minoritaire par rapport à celle paysanne. De son côté, Marx considère jusqu'à tard dans sa vie que pour que le socialisme puisse émerger, le capitalisme doit conditionnellement être allé au bout de ce qu'il pouvait offrir en termes de développement; voilà pourquoi les pays occidentaux industrialisés doivent être ceux qui enclenchent le processus révolutionnaire en premier. Il est aussi important de noter que les discussions lors du congrès de Bâle relatives au droit d'héritage s'inscrivent plus largement dans une réflexion au sein de l'Internationale sur la propriété de la terre, dans laquelle Benjamin Lucraft soutenait que toute la terre, toute la matière première d'un pays devait devenir propriété de l'État et dirigée par le parlement (Bakounine, 1979, p. 411).

C'est aussi, de manière fortement paradoxale, au congrès de Bâle que Bakounine formula une proposition qui visait à étendre les pouvoirs du Conseil général basé à Londres. En effet, cette dernière visait à allouer au Conseil général la possibilité de : a) refuser l'intégration de nouvelles sections à l'Internationale jusqu'au prochain congrès; b) suspendre des sections existantes; et c) exclure des sections de leur fédération. Pour Bakounine, en raison de son caractère international, l'Association devait se doter d'une certaine autorité sur les fédérations et les sections, ce qui pourrait prévenir des exclusions politiques au sein des fédérations nationales. Bien qu'il ait manifesté ultérieurement son regret¹⁰ et condamné sa propre naïveté par rapport au Conseil général, le fait que Bakounine ait formulé cette proposition nous permet tout de même de constater que l'opposition de Bakounine face à Marx n'était pas totale; il lui faisait davantage confiance pour exercer les pouvoirs du Conseil général qu'aux différentes sections de l'Internationale, sujettes à l'esprit de la réaction.

Marx, qui n'était pas au congrès de Bâle, mais qui avait tout de même formulé des propositions à titre de membre du Conseil général, compris à la suite du congrès de 1869 que Bakounine avait une influence grandissante sur l'Internationale et qu'il lui faudrait lutter contre ce dernier pour empêcher qu'il n'en devienne le « despote ». En raison de la guerre franco-prussienne, le congrès qui devait avoir lieu en 1870 à Paris fut annulé. Il fut remplacé par la tenue d'une conférence, en 1871, à Londres, à laquelle Marx assiste et à laquelle Bakounine ne participe pas. On y décida que la conférence ne votera pas de résolution positive et se limitera à se prononcer sur les orientations politiques des résolutions de la conférence, qui seront rédigées ultérieurement par le Conseil général. Parmi ces résolutions rédigées à la suite de la conférence par le Conseil général, la IXe, portant sur l'action politique de la classe ouvrière, stipule :

Que contre ce pouvoir collectif des classes possédantes le prolétariat ne peut agir comme classe qu'en se constituant lui-même en parti politique distinct, opposé à tous les anciens partis formés par les classes possédantes;

Que cette constitution du prolétariat en parti politique est indispensable pour assurer le triomphe de la révolution sociale et de son but suprême : *l'abolition des classes*;

¹⁰ Bakounine rédigea en 1872 une lettre à des amis italiens exprimant un *mea culpa* face au rôle qu'il a joué dans la montée du pouvoir du Conseil général : « J'étais arrivé au Congrès de Bâle avec cette impression, qu'une Fédération régionale, guidée par une faction intrigante et réactionnaire, pouvait faire des abus de pouvoir, et j'y cherchai un remède dans l'autorité du Conseil général. [...] [J]e ne puis, encore une fois, que répéter ce cri: *Mea culpa, mea maxima culpa* » (Guillaume, 1985a, p. 208).

Que la coalition des forces ouvrières déjà obtenues par les luttes économiques doit aussi servir de levier aux masses de cette classe dans sa lutte contre le pouvoir politique de ses exploités;

[...] Que dans l'état militant de la classe ouvrière, son mouvement économique et son action politique sont indissolublement unis (Guillaume, 1985b, p. 203).¹¹

La résolution X, qui visait de son côté directement l'Alliance, indique que « toute constitution de Section internationale sous forme de société secrète est formellement interdite » (Guillaume, 1985b, p. 207). La XV^e résolution, portant sur la convocation du prochain congrès, donne l'entière responsabilité au Conseil général quant à la décision de son lieu et de sa date (Guillaume, 1985b, p. 209). Cette résolution a permis au Conseil général de choisir La Haye comme lieu du prochain congrès, qui serait plus difficile d'atteinte pour les sections collectivistes et plus facile d'accès pour celles communistes. Finalement, la XVI^e résolution, portant sur l'Alliance de la démocratie socialiste, interdit aux sections de l'Alliance la continuation de leurs activités (Guillaume, 1985b, p. 209) et s'attaque directement à l'autonomie des sections et des fédérations de l'Internationale (Lequien, 1954, p. 392).

En amont du congrès de La Haye en 1872, Engels fit parvenir une lettre au conseil fédéral espagnol l'obligeant à préparer, en vue d'une présentation lors dudit congrès, la liste de toutes les personnes impliquées dans l'Internationale en Espagne qui sont liées à l'Alliance et des fonctions que ces dernières occupent dans cette organisation, en plus de devoir mener une enquête sur les activités de l'Alliance en Espagne. En cas de refus à cet ordre, l'Internationale se verrait contrainte, selon la lettre, de condamner publiquement les sections espagnoles, coupables d'avoir enfreint les Statuts de l'Internationale en protégeant une société secrète lui étant hostile (Guillaume, 1985b, p. 308). Cette lettre, que les Internationaux espagnols comparèrent à une requête policière (Guillaume, 1985b, p. 310), mit la table pour un congrès sous tension. Les Italiens, dont les sections faisaient partie de la frange libertaire de l'Internationale, formèrent une fédération qui décida de ne pas participer au congrès de La Haye en raison des agissements récents du Conseil général, et invitèrent plutôt les sections de l'Internationale partageant

¹¹ Comme le note James Guillaume, cette résolution agit comme la première invocation officielle au sein de l'Internationale soutenant la thèse voulant que la conquête du pouvoir politique via le parti soit la condition préalable de la révolution sociale (Guillaume, 1985b, p. 203).

les idéaux antiautoritaires à se réunir en Suisse, à Neuchâtel, afin d'y mettre en place un Congrès général antiautoritaire.

Le congrès de La Haye, où on présenta divers rapports du Conseil général s'attaquant aux « manigances » anarchistes au sein de l'Internationale, notamment perpétuées par Bakounine, représente le point culminant de la politique anti-anarchiste du Conseil général, qui y proposa l'exclusion complète de Bakounine et James Guillaume, et l'élargissement des pouvoirs du Conseil général. Comme plusieurs sections sympathiques à la cause anarchiste au sein de l'Internationale y furent absentes ou s'y présentèrent sans mandat de vote, l'expulsion des deux anarchistes y fut adoptée et la scission au sein de l'Internationale complétée.

2.2 Étatisme, scientisme et rôle du prolétariat

Bon nombre d'historien·nes ont tenté d'analyser les causes du différend opposant Marx et Bakounine au sein de l'Internationale. S'agissait-il d'un conflit basé sur l'ethnicité, était-ce une querelle interpersonnelle ou était-elle plutôt profondément marquée par des désaccords théoriques ? S'agissait-il plutôt carrément d'une manifestation du fossé organisationnel qui séparait les deux protagonistes ? Dans la présente section de nos recherches, nous désirons mettre l'accent sur la pensée de Bakounine qui se manifeste dans le cadre de son conflit avec Marx au sein de l'Internationale et souligner quoi cela nous permet de développer une analyse critique de la science.

Nous l'avons déjà dit, l'Internationale est traversée par deux tendances, une antiétatiste et une étatiste. Nous devons spécifier que l'opposition à l'État et au parlementarisme de Bakounine ne manifeste pas, comme les communistes étatistes l'ont décrié, d'apolitisme et, prise à la lettre, ne devrait pas non plus y mener. Si Bakounine appelle le mouvement ouvrier à fermer la porte à l'option parlementaire dans le processus révolutionnaire, ce n'est pas parce que son programme est apolitique, mais plutôt parce qu'il s'intéresse à, comme l'a dit Angaut, « *l'effet de retour* de l'État moderne » (Angaut, 2007, p. 125). En rejetant cette idée qu'un changement économique fasse cesser l'aliénation politique, Bakounine rend nécessaire l'investissement individuel et collectif dans la gestion du politique au-delà du parti. L'abstentionnisme n'est donc pas synonyme chez Bakounine de s'abstenir de politique (Bakounine, 1979, p. CVII), mais reflète plutôt une rupture avec un réductionnisme économique et vient complexifier le processus révolutionnaire en y ajoutant une variable supplémentaire et nécessaire à l'émancipation des classes exploitées : un changement politique dont la qualité dépasse la substitution des socialistes aux

bourgeois au sommet de l'appareil étatique. Une des particularités de la pensée de Bakounine, dont la place est majeure dans son conflit au sein de l'Internationale, relève donc de l'importance qu'il alloue à l'État. S'il est vrai pour le révolutionnaire russe que l'origine de l'État moderne reste intrinsèquement liée au développement des forces productives et répond aux exigences de la bourgeoisie naissante, il cherche à démontrer qu'une fois bien installé, l'État développe une certaine autonomie face au mode de production et devient porteur d'une organisation sociale : « Bakounine ne s'oppose pas à une lecture de l'histoire en termes matérialistes, mais cherche à l'affiner en faisant valoir que les effets des causes déterminantes en dernière instance tendent nécessairement à se subordonner leurs conditions d'apparition. [...] Il convient de distinguer les conditions d'apparition de ce mode de production (ses origines historiques) de la manière dont il fonctionne » (Angaut, 2007, p. 124)¹². Pour Donald Clark Hodges, la critique que fait Bakounine de Marx ouvre la porte à une compréhension étendue de l'exploitation des masses en ajoutant à la classe dominante les individus qui, sans qu'ils possèdent les moyens de production, exerce leur pouvoir par leurs capacités bureaucratiques et intellectuelles (Hodges, 1960, p. 263). Bakounine conçoit ainsi que des salarié-es puissent profiter de l'exploitation des masses ce qui, selon Hodges, complexifie l'analyse des classes sociales que fait Marx.

Pour Bakounine, il est faux de dire que l'État incarne un outil neutre en soi, ce qui permettrait aux socialistes de s'en emparer et en faire un organe politique qui servirait les intérêts du prolétariat. En ce sens, plutôt que l'expression fidèle de sa situation économique, Bakounine insiste sur l'importance des institutions politiques, juridiques et religieuses sur l'organisation sociale. Cela se reflète lors de son intervention lors du congrès de Bâle sur le droit d'héritage qui, comme le souligne Lehning, met de l'avant cette idée que si l'économique est à l'origine du juridique, ce dernier impactera à son tour la réalité au-delà de son rôle dans la reproduction de l'économique ; il faudrait donc pour Bakounine abolir le droit d'héritage plutôt que d'espérer qu'un changement économique le fasse par soi-même (Bakounine, 2007, p. LXIII). Pour Bakounine, de la même manière que si Dieu est, l'être humain est esclave, défendre l'État

¹² Il semble important de souligner que l'idée d'associer Bakounine au matérialisme historique ne fait pas l'unanimité. En effet, comme le soutient Lequien : « le matérialisme historique de Bakounine n'est pas du tout celui de Marx. Il est même difficile de retenir l'expression. Pour Karl Marx, les faits politiques ne sont que les "dérivatifs obligés" des faits économiques. L'explication des rapports juridiques et des formes politiques est tout entière dans l'étude des forces productives. [...] Bakounine estime que la transformation de la situation économique n'entraîne pas automatiquement la transformation de la situation politique. [...] [L]oin d'être simplement "superstructure", l'État est en lui-même une source de domination et d'exploitation » (Lequien, 1954, pp. 395-396).

équivalait à défendre « l'esclavage politique », puisque c'en est une *condition*¹³. Et puisque le capitalisme nécessite la mise en place d'un assujettissement politique par les voies étatiques, mais qu'en contrepartie l'État n'a pas besoin du capitalisme pour maintenir l'esclavage politique, l'objectif premier du processus révolutionnaire anarchiste doit être l'abolition de l'État, et non sa conquête (Bakounine, 1967, p. 211). Les conditions de l'État notées par Bakounine, pour ne pas dire de ses *orientations politiques propres et inéluctables*, auxquelles ne peuvent échapper les États socialistes, sont presque systématiquement liées à la critique de la science à laquelle se livre Bakounine lors de son conflit avec Marx.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'articulation État-religion doit être combattue selon Bakounine par une valorisation épistémologique de la science positive, basée notamment sur l'expérience directe et la critique. Or, face à l'articulation État-science, qui s'exprime d'une manière encore plus cohérente sous le socialisme d'État que sous le capitalisme—les contraintes du capitalisme sur la science étant au moins partiellement levées—, Bakounine est au moins aussi sévère. Tel que présenté dans le chapitre 1, pour Bakounine, l'État doit nécessairement s'appuyer sur une base théologique pour asseoir son principe d'autorité. Sous le socialisme, cette base devient intrinsèquement liée à la science, à l'organisation scientifique de la société *pour et*—discursivement—*par le peuple*. En fait, cette organisation scientifique de l'État sous le socialisme incarne sa raison d'être. Si la IXe proposition du Conseil général, formulée par Marx au sein de l'Internationale à la suite de la conférence de Londres, met l'accent sur la nécessité de l'usage de l'appareil étatique par le parti dans le processus révolutionnaire, c'est bel et bien pour combattre la *centralisation du capital par la centralisation du parti*. En d'autres mots, tel que l'a souligné Engels, l'anarchie, comprise comme l'état d'un milieu social sans gouvernement, n'est pas suffisamment scientifiquement planifiée, standardisée et organisée pour pouvoir rivaliser avec les sociétés capitalistes étatisées ou simplement être en mesure de faire fonctionner l'appareil de production à elle seule au lendemain d'une révolution¹⁴ (Marx, Engels et Lénine, 1973, pp. 108-112). Et donc, ce que l'État

¹³ Les comparaisons que fait Bakounine entre la soumission étatique ou religieuse et l'esclavage sont des comparaisons pouvant surprendre au XXIe siècle, voire déranger. D'une part, l'esclavage, en théorie marxiste, fait référence à un mode de production particulier qui ne reflète pas la situation des personnes qui travaillent sous le capitalisme ou des croyant-es sous l'Église. D'autre part, on pourrait considérer qu'une telle comparaison obscurcit et euphémise la violence qu'ont subi-es les esclaves. Néanmoins, Bakounine use des comparaisons avec l'esclavage à maintes reprises dans ses textes dont la langue originale est le français, notamment *L'Empire knouto-germanique*. Nous reprenons ici ces comparaisons pour illustrer les propos de Bakounine de manière fidèle. De plus, éviter ces comparaisons ou les remplacer avec un vocabulaire plus adéquat pourrait contribuer à occulter une facette de la pensée de Bakounine, plutôt que de la critiquer ou la faire voir en tant que telle.

¹⁴ Les raisons de cette incapacité chez Engels sont toutefois étonnantes et résonnent avec nos recherches. Pour Engels, c'est parce que le socialisme hérite des techniques du capitalisme qu'il ne peut abolir l'État et l'autorité

socialiste doit combler comme vide dans le processus révolutionnaire, c'est de la planification, de la standardisation et de l'organisation. Au-delà d'un fétichisme de l'autorité, l'argumentaire des communistes étatistes à la faveur de l'État est donc surtout lié au critère de suffisance. Comme le note Engels, la question n'est pas de savoir si l'autorité est bonne ou mauvaise, si l'État est moral ou non, mais plutôt de déterminer si la force de l'autonomie est suffisante pour assurer le passage au communisme (Lequien, 1954, p. 401). À cette question, la réponse des communistes étatistes est évidente : elle ne l'est pas, et donc la phase transitoire vers le communisme où l'État organise la production est nécessaire¹⁵.

Or, ce que cherche à démontrer Bakounine au sein de l'Internationale—on le voit notamment dans ses textes *L'Empire knouto-germanique* et *Lettre à un Français*—, c'est précisément que cette organisation scientifique, ce despotisme de la science sur les masses gouvernées, *a un coût*. Les sciences, qu'elles soient marxistes ou naturelles, portent des conditions, des nécessités et des méthodes qui, lorsqu'entremêlées avec le gouvernement ou le *pouvoir*, la rendent liberticide, déshumanisante et dévastatrice. Pis encore, s'il est possible sous le capitalisme de condamner l'organisation scientifique de l'État puisqu'elle sert les intérêts des classes bourgeoises, puisqu'elle agit selon les intérêts du peuple sous le socialisme, s'y attaquer reviendrait discursivement à s'attaquer au peuple. La difficulté quant à l'émancipation de la domination de l'État devient donc double sous le socialisme scientifique : d'une part, l'élite socialiste gouvernante, en manipulant le langage de la science, prétend agir objectivement et rationnellement ; d'autre part, elle prétend le faire pour le prolétariat.

Pour Bakounine, il est clair que toute dictature du prolétariat, telle que revendiquée par les communistes étatistes au sein de l'Internationale, ne sera jamais une dictature de tout le prolétariat, mais bien une

immédiatement; la révolution doit ainsi nécessairement passer par des phases de transition. En ce sens nous dit Engels, « [l]e mécanisme automatique d'une grande fabrique est bien plus tyrannique que ne l'ont jamais été les petits capitalistes qui emploient des ouvriers. [...] Si, par la science et son génie inventif, l'homme s'est soumis les forces de la nature, celles-ci se vengent de lui en le soumettant, puisqu'il en use, à un véritable despotisme indépendant de toute organisation sociale. Vouloir abolir l'autorité dans la grande industrie, c'est vouloir abolir l'industrie elle-même, c'est détruire la filature à vapeur pour retourner à la quenouille » (Marx, Engels et Lénine, 1973, pp. 109-110). Nous avons, par cette citation, un témoignage frappant des similitudes entre la pensée de Jacques Ellul et des communistes étatistes, à la différence qu'Ellul, comme Bakounine, ne peut accepter la voie de l'autorité.

¹⁵ La question préoccupe aussi Bakounine. Tel qu'il le mentionne dans *La science et la question vitale de la révolution* : « Ainsi, la question n'est pas de savoir si le peuple est capable de se soulever, mais s'il est apte à former une organisation qui puisse assurer la victoire du soulèvement, une victoire qui soit non pas éphémère, mais durable et définitive. Là précisément est, peut-on même dire exclusivement, tout le fond de notre question vitale » (Bakounine, 1978, p. 294).

dictature de certain·es prolétaires sur le reste de cette classe, ce qui ne supprime pas et n'aspire pas à éliminer le prolétariat. Puisque, comme nous l'avons dit, l'État socialiste se fonde sur la science pour étendre sa domination politique, il doit nécessairement se doter d'une élite scientifique, de savant·es politiques. Le problème, nous dit Bakounine, est que tant la science, qui n'accorde de valeur morale à quoi que ce soit, que l'État, qui gouverne les masses en tant qu'abstractions fondées sur des statistiques, demeurent absolument incompatibles avec la vivacité humaine. En d'autres mots, « Bakounine voit les abstractions scientifiques prendre la suite des abstractions théologiques et métaphysiques. Car la science considère les hommes tout au plus comme « de la chair à développement intellectuel et social », de même que l'État les considère comme de la chair à développement politique » (Lequien, 1954, p. 398). Bakounine s'éloigne ainsi d'une perspective individualisante ; ce n'est pas parce que les individus placés au parlement sont malintentionnés que l'État perpétue la domination politique, mais parce que cela est nécessaire à sa reproduction.

Il n'est donc pas un hasard si l'État prend pour Bakounine la forme d'une machine agissant de manière mécanique dont la qualité *artificielle* demeure incompatible avec l'organisation spontanée de la vie humaine en ceci que « [l]a centralisation politique de l'État tue la vie, la prospérité et la liberté populaire, et n'est favorable qu'aux exploités du travail du prolétariat » (Bakounine, 2007, p. 99). Et cette centralisation doit nécessairement s'appuyer sur une *science gouvernementale*, soit :

[l]'art de détrousser le peuple de telle façon qu'il le sente le moins possible et de ne pas lui laisser le moindre superflu, car tout superflu lui donnerait une force supplémentaire ; c'est aussi l'art de ne pas lui enlever ce qui est strictement nécessaire à sa misérable existence et à la production continue des richesses ; c'est l'art de recruter dans le peuple des soldats et de les organiser au moyen d'une discipline factice et de former une armée, force fondamentale de l'État destinée à servir contre le peuple et à le mater ; c'est l'art, dis-je, de répartir intelligemment et rationnellement quelques dizaines de milliers de soldats sur les points importants du territoire, de maintenir dans la crainte et la soumission des millions d'individus, de couvrir des pays entiers d'un vaste réseau bureaucratique, et comment, parallèlement à ces institutions, à ces réglementations et mesures bureaucratiques, entortiller, dissocier et réduire à l'impuissance les masses populaires de façon qu'elles ne puissent ni se concerter, ni s'unir, ni bouger, qu'elles restent toujours dans une ignorance relative, salutaire pour le gouvernement, pour l'État et les classes privilégiées, ainsi qu'à l'écart de toute idée neuve et de tout homme actif. Tel est l'unique objectif de tout système gouvernemental et du complot permanent du gouvernement contre le peuple (Bakounine, 1978, pp. 284-285).

La science étatique à laquelle réfère Bakounine, cette force de planification centralisée et envahissante, vient renforcer cette vision de l'État en tant qu'appareil technique d'optimisation, dont la vocation, nécessairement oppressive et liberticide, est de réduire sa population à des objets de contrôle dont l'organisation doit servir sa mission : sa conservation et sa toute-puissance (Bakounine, 2007, p. 70). Tel est l'effet de retour de l'État : plus un État s'étend et se complexifie, plus sa domination devient écrasante et plus il devient essentiel pour son administration de s'imperméabiliser de toute gouvernance populaire et de se constituer en une véritable bureaucratie (Bakounine, 1967, p. 244). Laisser naître un État en espérant qu'il s'efface par lui-même est un vœu pieux qui, pour Bakounine, va à l'encontre de la nature de l'État.

En dénonçant la science gouvernementale, Bakounine fait valoir l'importance capitale de l'éthique au sein de l'anarchisme. Si la science gouvernementale doit être dénoncée, c'est donc que non seulement la science n'est pas parfaite et absolue, mais que la raison pour laquelle nous devons la priver de pouvoir dans la mesure du possible réside dans son inconsidération, lui étant fondamentale, à l'éthique. Et donc, si toute science n'est pas nécessairement bonne et souhaitable, le salut des exploités ne peut donc pas se trouver dans la constitution d'une foi absolue autour de la science. En fait, lorsque Bakounine se questionne sur la notion d'absolu, il arrive à la conclusion qu'un absolu universel ne peut exister en soi et que, même s'il existait, il demeurerait voué à rester inconnu aux êtres humains. En effet, étant des êtres profondément déterminés socialement, la tâche de reconstituer des principes absolus—et donc objectifs—représente une quête dont l'humanité ne peut espérer de dénouement. On peut chercher, mais jamais on ne pourra trouver. Cela ne veut pas dire que l'exercice philosophique est inintéressant ; au contraire, Bakounine lui-même formulera une proposition de ce que nous devrions considérer comme absolu, ou plus exactement, comme socialement absolu. En ce sens, pour Bakounine, puisque l'être se limite nécessairement à son *intime*, soit le produit unique de l'ensemble de ses relations sociales, la domination des autres a de profondes répercussions sur l'être, même lorsqu'un individu se trouve dans une position de domination par rapport à un autre. Ainsi, il en vient à formuler sa « vérité sublime », la plus cohérente avec les principes anarchistes et la plus contradictoire avec les principes étatistes : *L'esclavage d'un seul être humain est l'esclavage de tous* (Bakounine, 1979, p. 251). L'État, dont la condition est l'esclavage politique, non seulement entre en contradiction directe avec la « vérité » de Bakounine, mais, plus encore, doit instaurer et répandre des principes moraux nécessaires avec sa reproduction et son principe d'autorité. Ainsi, ces principes moraux incompatibles avec l'absolu bakouninien rendent nécessaire la répression de leur contestation, ce qui n'est pas sans rappeler l'unicité

de la technique de Jacques Ellul, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivant. Sous un État socialiste, le principe d'autorité repose la centralisation, dont la nécessité découle des besoins d'organisation, de planification et de standardisation ; la morale construite par l'État socialiste est donc inévitablement une morale technicienne. L'étatisme, c'est-à-dire ce culte de l'État comme moyen ultime ou transitoire de gérer les sociétés humaines, est donc immanquablement, dans ses tendances socialistes, scientiste ou, mieux encore, *techniciste*. Bakounine, dont l'œuvre de sa vie aura été de valoriser les potentiels de la spontanéité, du mouvement de la vie et de la révolte, perçoit donc, de manière assez prophétique, l'aspect redoutable de l'État technicien.

Nous avons identifié que l'absence de considération éthique dans le processus scientifique mène le gouvernement de la science à organiser sa population sans porter d'égard aux impacts concrets de ses politiques sur les vies subjectives au-delà de ses répercussions statistiques. L'État technique, c'est-à-dire l'État dont l'essentiel des objectifs est d'organiser scientifiquement sa population *en fonction d'impératifs d'efficacité*, a comme seconde conséquence la création d'une classe dont les intérêts entrent en contradiction avec ceux des prolétaires gouverné-es. En effet, les individus qui composeront l'appareil de l'État socialiste, cessent pour le révolutionnaire russe d'être des prolétaires—lorsque cela fut le cas—et constituent plutôt une classe bureaucratique privilégiée qui contrôle à la fois la production industrielle, l'agriculture et l'investissement du capital, sans participer elle-même directement à l'activité de production (Gouldner, 1982, p. 867 ; Lequien, 1954, p. 404). Bien que minoritaire en termes de nombre, cette classe s'approprie une part de la plus-value sous la forme de salaires, dont elle seule en tant que classe décide de la somme. Forcée de se plier aux conditions et aux principes des États, cette classe développera inévitablement des fins s'éloignant de celles l'ayant menée au pouvoir. Bakounine souligne à plusieurs reprises le risque qu'une élite scientifique, une fois chargée de gouverner la société, néglige progressivement son mandat révolutionnaire au profit de la consolidation de son propre pouvoir en se rendant indispensable à l'organisation sociale (Bakounine, 1982, p. 104). En d'autres mots, puisque toute la légitimité de ce « règne de l'intelligence scientifique » découle du fait qu'elle est plus apte à organiser la production que le prolétariat à même les usines, son savoir est son seul gage de pouvoir et donc, pour assurer sa reproduction en tant que classe, l'instruction des masses par la démocratisation de la science incarne une pratique incompatible avec la survie de sa classe. Bakounine, s'il est notoirement influencé par le positivisme de Comte, rompt ici avec le projet politique de ce dernier en refusant de laisser gouverner la science sur la vie ; la science, pour Bakounine, doit être une affaire dont s'occupent les masses et non les gouvernements.

Ce serait un malheur pour l'humanité qu'un jour la pensée devînt la source et l'unique conductrice de la vie, et que la science et l'érudition fussent appelés à gouverner la société. La vie se tarirait et la société se transformerait en un troupeau anonyme et servile. Gouverner la vie par la science n'aurait d'autre résultat que d'abêtir l'humanité. [...] [N]ous prétendons, contrairement aux métaphysiciens, positivistes, savants ou non, prosternés aux pieds de la déesse Science, que la vie naturelle et sociale précède toujours la pensée, qui n'en est qu'une des fonctions, mais jamais le résultat ; que cette vie se développe en partant de ses profondeurs insondables, par une succession de faits différents les uns des autres et non de réflexes abstraits et que ces faits, toujours engendrés par elle sans qu'elle soit jamais engendrée par eux, ne font qu'indiquer, telles des bornes kilométriques, la direction et les différentes phases de sa propre évolution naturelle (Bakounine, 1967, p. 311).

Entre Marx et Bakounine, la question de la science exprime un véritable fossé dont la profondeur est constamment sous-estimée par des théoricien·nes anarchistes contemporain·es pour lesquels Bakounine s'inscrit dans le prolongement de la lignée libérale par son fétichisme pour la science. Pour Marx, puisque les rapports sociaux de production, plutôt que la conscience et les idées, conditionnent l'organisation sociale, il est possible en étudiant ces rapports d'y trouver des lois et des règles nous permettant d'analyser la structure sociale et leur évolution. Dans sa préface à *La Contribution à la critique de l'économie politique*, Marx exprime, sans doute de la manière plus caricaturale à cet égard, que

dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général (Marx, 1972, p. 18).

Bon nombre de théoricien·nes du marxisme ont souligné les complexités et les limites du rapport entre une base et une superstructure, où la première détermine la seconde en dernière instance (Wood, 1995, pp. 49-50). Nous ne voulons pas entrer dans ce débat puisqu'il s'éloigne de nos recherches. Néanmoins, ce que nous devons retenir est que l'étude des rapports sociaux de production, en théorie marxiste, permet d'y déceler des lois scientifiques et objectives. Pour Marx, à partir d'une telle analyse, il est possible de comprendre les lois propres au capitalisme, notamment ses contradictions, telles que la baisse tendancielle du taux de profit et les crises de surproduction, qui doivent mener au dépassement du

capitalisme par la socialisation des moyens de production. Le marxisme, en ce qu'il étudie l'économie et prétend y chercher des lois objectives, ou au moins des lois propres à un système économique donné, est donc fréquemment qualifié de scientifique (*Dictionnaire critique du Marxisme*, 1998, p. 1036). Tel que l'évoque Althusser dans *Socialisme idéologique et socialisme scientifique*, « [l]e principe fondamental qui distingue les partis communistes dans leur théorie et leur pratique est le caractère scientifique de la doctrine marxiste » (Althusser, 2022, p. 57). À l'inverse, les socialismes idéologiques, dont l'anarchisme, se basent sur des éléments idéologiques pour justifier la nécessité d'une révolution sociale. Par exemple, Proudhon, lorsqu'il critique la propriété en ce qu'elle implique le vol, ne sous-entend pas que le vol propre au régime de propriété doit mener au socialisme par des lois économiques, mais plutôt parce qu'il est inacceptable et intolérable que notre régime de propriété soit basé sur le vol (Althusser, 2022, pp. 66-67). Le marxisme est donc à classer dans les socialismes scientifiques, alors que l'anarchisme doit être classé dans les socialismes idéologiques¹⁶.

Or, ce que Bakounine reproche à Marx dans son conflit au sein de l'Internationale, c'est précisément ce qu'on reproche aujourd'hui à Bakounine : vouer un culte à la science et sous-estimer les conséquences néfastes de ce culte sur l'organisation sociale. Pour Bakounine, la science n'est pas un outil neutre dont on peut se servir aveuglément ; constamment réfléchir ses relations avec le pouvoir et la vie est un impératif dont on ne peut sacrifier sans tomber dans des pièges fatals pour la liberté. Évidemment, il ne s'agit pas pour Bakounine de rejeter la science, mais plutôt de dépasser une analyse simpliste et doctrinaire à son égard. La polémique théorique entre Marx et Bakounine a plusieurs faces : d'une part, Bakounine reproche à Marx de vouloir imposer aux masses une organisation scientifique issue d'un gouvernement socialiste, où les masses de prolétaires vivraient au rythme du tambour imposé par un gouvernement patenté ; d'autre part, Bakounine rejette un certain marxisme scientifique mettant de l'avant cette idée que le marxisme en soi constitue une science, dont on pourrait placer les lois qui y sont liées sur le même niveau que les « lois de la nature ». Pour Bakounine, si les sciences naturelles sont elles

¹⁶ Nous ne sommes pas en désaccord avec cette compréhension de l'analyse que fait Proudhon et de l'anarchisme. Toutefois, sans avoir été en mesure de mettre le doigt sur ces paramètres, la théorie anarchiste présuppose elle aussi des lois quasi objectives liées à l'État. En effet, puisque l'État doit nécessairement aboutir à la domination politique, c'est donc qu'il possède des paramètres « objectifs » ; s'il n'en possédait pas, un État compatible avec les principes anarchistes pourrait théoriquement exister. Nous soutenons que pour gagner en cohérence et en force théorique, l'anarchisme doit investiguer ces paramètres de l'État faisant de l'État une institution politique orientée.

aussi d'abord et avant tout sociales et donc non absolues¹⁷, le marxisme, davantage encore que les sciences naturelles, demeure un cadre d'analyse, une théorie politique, pour lequel l'absolu et l'objectivité ne pourront jamais être atteints. Ainsi, en s'attaquant à l'objectivité de toutes les sciences, Bakounine fait d'une pierre deux coups : il réfute l'objectivité du marxisme tout enchérissant quant à son opposition à l'État-science qui, malgré ses prétentions, ne peut gouverner qu'en fonction de critères sociaux et donc par le fait même enfermer le peuple dans un village Potemkine. En ce sens, nous dit Bakounine, « [d]u moment qu'il y aurait une vérité officielle, scientifiquement découverte par le travail isolé de cette grande tête exceptionnellement—et pourquoi pas *providentiellement* aussi ?—garnie de cervelle, une vérité annoncée et imposée à tout le monde du haut du Sinaï marxien, à quoi bon discuter ? Il ne reste plus qu'à apprendre par cœur tous les articles du nouveau Décalogue » (Bakounine, 2007, p. 186).

Il faut tout de même souligner que l'attaque à la prétention absolue d'un certain marxisme ne vise pas à y soutirer de la légitimité ou de l'importance pour comprendre le monde, mais plutôt de prévenir le prolétariat par rapport aux risques d'une telle interprétation. L'objectif de Bakounine relève donc plutôt de la démocratisation de la science plutôt que de son imposition aux masses à coup de décrets. Nous devrions toujours chercher à ce que le prolétariat possède les ressources nécessaires à son émancipation plutôt que de faire reposer cette dernière sur le savoir d'une minorité, ce qui aurait comme conséquence inévitable d'éteindre la flamme révolutionnaire d'un peuple ne se fiant plus qu'à *intelligentsia scientifique* plutôt que de cultiver son agentivité dans le processus révolutionnaire. Lorsqu'elle part du ciel pour s'abattre sur les masses, la science agit tel un vautour en quête des carcasses mortes, vidées de toute leur humanité ; lorsqu'elle part du bas, de la libre association anarchique, elle fleurit et, lorsqu'il s'avère que ses pétales sont empoisonnés, elle peut être contemplée sans qu'on soit forcé-es d'en avaler le poison. Pour Bakounine, ce qui constitue la force de l'Internationale, ce n'est pas la puissance théorique de ses dirigeants ni son organisation autour de centres directeurs, mais la vivacité et l'acharnement libre et spontané des différentes sections internationales du prolétariat prenant conscience de son exploitation et qui décident de s'allier pour mettre fin à l'exploitation économique et la domination politique (Bakounine, 2007, p. 147).

¹⁷ À cet égard, Bakounine dira dans *La science et la question vitale de la révolution* : « Ni la science ni la pensée n'ont une existence à part, dans l'abstrait; elles ne trouvent leur expression que dans l'individu; tout homme actif est un être indivisible qui ne peut à la fois chercher une vérité rigoureuse en théorie et mordre aux fruits du mensonge dans la pratique » (Bakounine, 1978, p. 279).

Sensible à la situation de sa terre d'origine, Bakounine voit bien que la dictature revendiquée par les communistes étatistes au sein de l'Internationale, vu la composition des forces révolutionnaires, sera formée par d'ancien·nes prolétaires provenant en grande majorité des villes. Ainsi, non seulement cette « dictature du prolétariat » prolongera l'exploitation et la domination du prolétariat urbain, mais elle aura des conséquences au moins aussi dévastatrices pour la paysannerie qui, bien qu'ayant un rôle différent dans le mode de production en raison de son accès à la propriété, demeure certes largement composée de paysans pauvres auxquels il est indispensable de tendre la main plutôt que le canon. En ce sens, Bakounine, dans sa *Lettre à « La Liberté »*, appelle à combattre toute tentative de conquête de l'État en tant que prolétaires puisque cela signifie

ni plus ni moins qu'une aristocratie nouvelle, celle des ouvriers des fabriques et des villes, à l'exclusion des millions qui constituent le prolétariat des campagnes et qui, dans les prévisions de Messieurs les démocrates socialistes de l'Allemagne, deviendront proprement les sujets dans leur grand État soi-disant populaire. *Classe, pouvoir, État*, sont trois termes inséparables, dont chacun suppose nécessairement les deux autres, et qui tous ensemble se résument définitivement par ces mots : *l'assujettissement politique et l'exploitation économique des masses* (Bakounine, 2007, p. 161).

La substitution du terme « masse » à celle de « classe » manifeste un désir chez Bakounine de retravailler ce que constitue le sujet révolutionnaire en théorie marxiste et d'y inclure une frange de la paysannerie, mais aussi le *lumpenproletariat*. Nous n'accorderons pas d'importance à la place qu'occupe le *lumpenproletariat* au sein du processus révolutionnaire de Bakounine, puisque, bien que systématiquement surévaluée, la place qu'alloue Bakounine au *lumpenproletariat* reste excessivement marginale¹⁸. Si Bakounine n'aboutit jamais à une définition positive et claire du sujet révolutionnaire, Bakounine s'oppose clairement à la justification de la conquête du pouvoir étatique au nom d'un quelconque sujet révolutionnaire ou d'une quelconque classe, mais refuse aussi de le limiter au prolétariat des villes industrialisées. En fait, l'opposition de Bakounine face à la nécessité du développement scientifique et industriel dans le processus révolutionnaire au profit d'une force sauvage et spontanée contre la civilisation bourgeoise et étatiste rend les écrits de Bakounine intéressants du point de vue russe. Bakounine, contrairement à Marx, a rapidement saisi qu'un haut niveau d'industrialisation n'était pas

¹⁸ À notre connaissance, il n'y fait référence que deux fois dans l'ensemble de son œuvre : une pour déplorer le mépris de Marx par rapport à cette sous-classe du prolétariat, et une autre dans laquelle Bakounine souligne que l'absence totale de propriété au sein de cette classe pourrait la pousser à être favorable à une insurrection socialiste, puisqu'elle n'a absolument rien à perdre.

nécessaire à une révolution sociale en Russie¹⁹ et que la haine de la paysannerie est réactionnaire en ce que cette dernière demeure absolument nécessaire à la survie d'une société socialiste ; elle doit donc soit être incluse dans le processus révolutionnaire, soit terrorisée une fois la bourgeoisie renversée. Mais au-delà d'être incluse ou non dans le processus révolutionnaire, la paysannerie russe, remarque Bakounine, bien que moins savante et moins organisée que le prolétariat allemand, a l'instinct de *révolte*, cette passion de la vie contre l'autorité, hautement plus importante que le degré de développement d'un pays pour toute révolution populaire (Bakounine, 2007, p. 55).

Bakounine préconise une révolution sociale immédiate. Bakounine s'oppose au projet des socialistes étatistes au sein de l'Internationale et argue que leur approche ne vise pas l'émancipation sans intermédiaire du prolétariat, mais plutôt la substitution d'une classe bureaucratique érudite à la bourgeoisie. Cette transition, selon Bakounine, ne modifie pas fondamentalement la condition prolétarienne : les travailleurs et travailleuses demeurent cantonné-es à leur rôle de producteurs et productrices de plus-value, dépossédé-es de celle-ci par une classe dominante, et privé-es de tout pouvoir décisionnel tant sur l'organisation sociétale que sur leurs conditions de travail. Selon Bakounine, si les classes ouvrières se limitent à prendre possession des moyens de production sans en prendre le contrôle et choisissent plutôt de le laisser entre les mains d'un organe étatique, cela ne fera que déployer l'existence d'une autre classe, dont la vocation sera nécessairement d'emprisonner le prolétariat dans une cage de fer étatique face à laquelle il est à la fois impuissant et étranger. Les communistes étatistes, comme nous l'avons déjà vu, ne voient cependant pas l'organisation du politique par l'État comme une fin, mais comme nécessité. Ainsi, ce qui distingue la théorie de Bakounine au sein de l'Internationale, ce n'est donc pas tant qu'elle rejette l'État, mais qu'elle définit l'État comme étant incapable de mener une transition à terme. En d'autres mots, ce que nous dit Bakounine, c'est qu'en aucun cas nous ne pouvons

¹⁹ Marx exprime assez clairement cette idée dans ses fameuses notes de lecture de l'ouvrage de Bakounine *Étatisme et anarchie*, publié après l'expulsion de Bakounine de l'Internationale et *La Guerre civile en France*, en 1873 : « Schoolboy drive! A radical social revolution is connected with certain historical conditions of economic development: the latter are its presuppositions. Therefore it is possible only where the industrial proletariat, together with capitalist production, occupies at least a substantial place in the mass of the people... [...] For [Bakunin], its economic requisities do not exist. Since all hitherto existing formations, developed or underdeveloped, have included the enslavement of the working person (whether in the form of the wage worker, the peasant, etc.), he thinks that a *radical revolution* is possible under all these formations. Not only that ! He wants a European social revolution, resting on the economic foundation of capitalist production, to take place on the level of the Russian or Slavic agricultural or pastoral peoples and not to overstep that level... *Will power* and not economic is the basis of his social revolution » (Gouldner, 1982, p. 873).

espérer que plus d'État aboutisse à moins d'État. Nous verrons dans le troisième chapitre quelques paramètres de l'État nous permettant d'émettre des hypothèses relatives aux causes de cette incapacité.

Bakounine rompt avec la vision libérale de l'émancipation de la nature par la raison. Puisque le salut du peuple se trouve dans son soulèvement spontané et sauvage plutôt que dans l'organisation scientifique du monde par un État composé de savant-es, se détacher du scientisme et instaurer une culture de la révolte doit incarner une priorité pour le mouvement révolutionnaire. Face à la force de l'État, essentiellement mécanique et artificielle, dont la machine gouvernementale en est la suprême représentation, Bakounine souhaite y opposer une force populaire, organique et naturelle, c'est-à-dire point imposée. En ce sens, pour Bakounine, mettre fin à l'exploitation capitaliste n'est pas suffisant, voire simplement un prolongement de l'exploitation, si elle ne s'accompagne pas du dépassement de l'État comme forme de gouvernance. Pour Bakounine, il faut liquider la culture bourgeoise et sa civilisation (Gouldner, 1982, p. 868). Évidemment, Bakounine ne fétichise pas la révolte et demeure conscient de ses limites : seule, elle ne peut réellement aspirer à renverser la civilisation actuelle, bien trop puissante et complexe ; or, sans elle, la révolution n'est point concevable (Bakounine, 1967, p. 223). Le propos de Bakounine vise donc à valoriser la révolte des masses, reconnaître leur légitimité, combattre le dogmatisme scientifique et mettre de l'avant un processus dialectique où l'expérience de la vie et la science se chevauchent et doivent s'influencer mutuellement.

Bien que Bakounine reste finalement bien plus modéré que les anarchistes vert-es, les thèses politiques bakouniniennes se révèlent nettement plus radicales que celles des socialistes étatistes en ce qu'elles font bien moins de compromis sur les moyens. De ce fait, elles ouvrent la voie à l'élaboration de projets politiques tels que ceux ultérieurement développés par les courants anarchistes anticivilisationnels. En effet, le révolutionnaire russe voit le processus de changement social comme une rupture profonde avec l'ordre existant où ce qui est conservé du vieux monde est beaucoup plus restreint qu'au sein du programme étatiste. Le programme étatiste est de son côté plus instinctif : il est plus facile d'imaginer un monde postrévolutionnaire où un État organiserait la production qu'un monde sans État. Toute la complexité des théories de l'anarchisme est de composer avec cette difficulté et de proposer des pistes d'organisation sociales qui limitent l'autorité sans pour autant vouer les populations à des désastres humains sans précédent.

En ce sens, pour Bakounine, le véritable pilier de la révolution s'incarne dans la commune en tant qu'unité politique autonome et positive. C'est à la commune que revient la tâche, de manière indépendante, de légiférer, de gérer sa production, de se fédérer, d'organiser son éducation, etc. Il est primordial pour les communes de résister à la tentation bureaucratique en laissant un maximum de pouvoir politique et économique aux associations ouvrières elles-mêmes. Le fédéralisme de Bakounine, inspiré de celui mis de l'avant par Proudhon permet une rupture avec tant une subordination du politique à l'économique que la fusion politique et économique souhaitée par les communistes étatistes. Comme le souligne Berthier, l'organisation sociale défendue par Bakounine agit telle la synthèse entre ces deux approches et promeut une complémentarité entre le politique et l'économique, où l'autonomie des sections ouvrières agit tel un garde-fou aux tendances centrifuges du pouvoir politique (Berthier, 2012, p. 5), mais où leurs principes de solidarité et de démocratie, ainsi que leur opposition à la propriété privée les distinguent du mode de production capitaliste.

Bakounine a la plus sincère conviction qu'une gestion du politique anarchiste pourrait permettre de cesser de se baser sur la fiction démocratique et son unité abstraite de prédilection—le peuple—pour prendre ancrage dans le réel. Puisque ce sont désormais les individus réels et vivants qui décident des orientations politiques de leur société, le lien au politique cesse d'être un lien essentiellement *artificiel*, c'est-à-dire forcé par un organe politique fondé sur l'autorité plutôt que la liberté, et tend ainsi plutôt à devenir *naturel*. Il ne s'agit pas de dire que les êtres humains, sans État, sont naturellement bons. En effet, tel qu'il le spécifie en abordant la question des campagnes dans sa *Lettre à un Français* (Bakounine, 1979), il serait farfelu de soutenir que tout sera idéal dès le premier jour une fois l'État mis à bas, mais plutôt que le lien qui unira les individus au politique sera fondamentalement différent, et que c'est précisément cette différence qui ouvre la porte à la mise en place d'une société réellement vivante, toujours fondée sur le mouvement et la liberté.

Pour Bakounine, nous l'avons déjà dit, il n'est pas nécessaire d'aller au bout du développement des forces productives d'un mode de production pour qu'un changement de mode de production se produise. Plus encore, Bakounine s'oppose à l'idée qu'en vertu des contradictions internes au capitalisme souligné par les marxistes, une socialisation des moyens de production soit inévitable. En ce sens, si le capitalisme et l'État possèdent la capacité d'absorber leurs crises internes et d'en sortir avec une plus grande puissance, c'est donc que Bakounine se rapproche d'une vision de l'engagement révolutionnaire volontariste. Ainsi, puisque pour Bakounine le développement des forces productives n'est pas nécessaire au processus

révolutionnaire, sa théorie s'éloigne d'un fétichisme du développement industriel (Gouldner, 1982, pp. 869-874), ce qui ouvre la porte à l'insertion d'une critique de la technique au sein des théories révolutionnaires. Cette distinction a une importance notable dans son affrontement théorique et pratique avec Karl Marx au sein de l'Internationale, puisque l'attachement de Marx envers l'État et la bureaucratie est justifié par le potentiel d'accélération du développement des forces productives que permet l'État, notamment lors du passage du féodalisme au capitalisme. Comme le souligne Lequien, « [l']État militaire et bureaucratique moderne a été « l'accompagnement obligé » des transformations progressives de l'économie féodale à l'économie capitaliste. Marx peut donc voir dans le triomphe de l'État despotique et centralisé une marche vers la révolution, et Engels a pu écrire à Caffiero [...] que Bismarck et Victor-Emmanuel ont rendu service à la Révolution en créant la grande centralisation politique de leur pays » (Lequien, 1954, p. 397). Puisque Bakounine perçoit la possibilité d'un changement de mode de production vers le socialisme sans passer par un développement intense du capitalisme, il est plus facile pour le révolutionnaire russe de condamner l'État et d'appeler les forces révolutionnaires socialistes à s'en priver. Il n'est donc pas anodin que les sections de l'Internationale venant de pays moins industrialisés où le prolétariat est encore minoritaire par rapport à la paysannerie et aux travailleurs artisanaux soient celles qui soutiennent le plus fidèlement les idées de Bakounine.

Bakounine comprend bien que l'État soit une force de développement technique qui s'avère d'une efficacité indéniable pour organiser les choses rationnellement. Il sait de la même manière que l'État, particulièrement celui socialiste en tant qu'État technicien par excellence, pourra mener la science à de nouveaux sommets et tirer bénéfice de ses recherches. Cependant, en tant qu'anarchiste, Bakounine se refuse d'ériger la science au rang d'un principe divin et absolu dont les potentiels justifient l'existence d'un État pour se cristalliser et s'amplifier. En fait, Bakounine est même conscient qu'au lendemain d'une insurrection antiétatique réussie, la science pourrait temporairement se voir reculer, retomber à des niveaux plus bas, précisément parce que Bakounine comprend les liens entre État et science. Le révolutionnaire russe prend cependant le pari que ce recul temporaire finirait inévitablement par s'estomper, puis la science, libertaire cette fois, pourrait se reconstruire sur de nouvelles bases, cette fois-ci compatibles avec les principes anarchistes.

Malheureusement, Bakounine ne détaille pas en quoi son modèle de gestion du politique fédéraliste assurerait une relation différente avec la science et le développement technique par rapport avec le modèle État-science. Toutefois, le fédéralisme, en ce qu'il favorise une gestion plus démocratique de la

production et ne se base pas sur une organisation planifiée, organisée puis standardisée par un État central, est difficilement conciliable avec le phénomène technique. De la même manière, les différentes tentatives socialistes du XXe siècle, que ce soit l'URSS de Lénine (Ellul, 2015, pp. 141-142), la Yougoslavie de Tito (Castoriadis, 2015, p. 286) ou la Chine de Mao (Ellul, 2015, pp. 187-188), ont au moins confirmé que l'organisation de la production par le bas, la gestion de l'économie par les soviets, est difficilement conciliable avec l'industrialisation, qui même en terre socialiste a su nourrir une bureaucratie verticale. Selon Ellul, c'est ce qui explique le passage systématique des modes de gestion ouvrière socialistes à l'imposition étatique d'un retour vers un État planificateur (Ellul, 2015, pp. 109-111). La gestion démocratique s'avère souvent incompatible avec le phénomène technique et puisque les puissances socialistes entendent rivaliser avec des puissances techniciennes en fonction des règles de ces dernières, elles doivent nécessairement faire face à deux choix : être vouées à l'échec et à la récupération capitaliste ou bien se verticaliser. Ainsi, sans que Bakounine ait élaboré de manière approfondie les nouvelles relations que le fédéralisme pourrait entretenir avec la science, il nous semble possible d'émettre l'hypothèse qu'un fédéralisme basé sur l'autonomie des communes, dû à ses conditions démocratiques, ne pourrait vraisemblablement pas reproduire un rapport similaire avec la science et la technique. Il reste ensuite à l'anarchisme de montrer que le fédéralisme peut résister aux États capitalistes, se propager, puis être viable sur le long terme.

2.3 Conclusion partielle

Dans ce second chapitre, nous avons tenté de montrer en quoi l'État de transition au communisme, cette fameuse dictature du prolétariat dont Marx et Engels ont par-ci par-là défendu la nécessité dans le processus révolutionnaire, est étroitement lié chez les communistes étatistes à des obligations techniques. Nous avons tenté d'illustrer que c'est notamment en vertu de la qualité scientifique de l'État socialiste que Bakounine s'y oppose. Selon Bakounine, en basant sa légitimité sur l'aspect scientifique de son organisation sociale, l'État socialiste transitoire occulte la domination politique qui découle de son existence. Plus encore, cet État demeure conditionné à donner vie à une classe de bureaucrates qui contrôle les moyens de production sans y participer directement. Cette division de classes ne peut mener chez Bakounine qu'à une organisation mathématique des populations subalternes, ce qui contribue à réduire l'existence humaine à une série de statistiques et d'abstractions. Afin d'approfondir les théories anarchistes de l'État, nous avons tenté de dépasser la critique bakouninienne de l'État-science en y greffant une analyse basée sur la technique. Ainsi, nous soutenons que Bakounine incarne un révolutionnaire antitechnicien et Marx un communiste technicien. Pour Marx, « chaque étape est

stratégiquement planifiée et mesurée ; les coalitions et les organisations sont tricotées avec diligence et utilisées aussi longtemps qu'elles produisent des incréments de pouvoir, puis abandonnées lorsque de meilleures cibles et opportunités apparaissent » [notre traduction] (Gouldner, 1982, p. 875). De l'autre côté, pour Bakounine, cette rationalisation de la révolution reflète la planification bourgeoise de la société, planification impliquant l'existence d'une classe composée de prolétaires. Dès lors, il faudrait plutôt baser le processus révolutionnaire autour de la révolte et de l'autonomie, au détriment d'une centralisation plus efficace à la réalisation de certaines tâches. En d'autres mots, si Marx voulait davantage organiser la production et l'administration en fonction de critères liés à l'efficacité, pour Bakounine, accepter cette prémisse de départ mène nécessairement, en cas de victoire, à un état social hautement dépendant d'une organisation technicisée du politique ne pouvant aboutir à un communisme où le prolétariat est aboli.

Tel que nous l'avons souligné plus tôt, pour Bakounine, puisque les scientifiques sous le mode de production capitaliste sont tendanciellement issues de la bourgeoisie, leur allouer tout le pouvoir de l'État au lendemain d'une révolution prolétarienne ne constitue pas un geste d'émancipation de la classe ouvrière, mais plutôt une substitution de leurs maîtres, où la bourgeoisie léguerait la gestion du social aux technicien·nes ; voilà pourquoi Bakounine évoque le projet politique de Mazzini, mais aussi de Marx, comme une révolution politique plutôt que sociale. Pour le révolutionnaire russe, toute tentative de démocratisation de la gestion politique serait perçue par cette nouvelle élite dirigeante comme une menace à l'efficacité de leur centralisation du pouvoir et aux intérêts spécifiques de leur groupe social. Par le fait même, nous avons soutenu que Bakounine n'entretient pas de foi absolue en la science et rompt avec le positivisme comtien puisqu'il s'oppose fermement à l'idée que la science puisse être appelée à gouverner. Est-ce dire que Bakounine se dresse contre toute organisation rationnelle ou de calcul stratégique dans le processus révolutionnaire ? Certainement pas. Bakounine n'est pas dupe, il sait fort bien qu'il est impensable de mener une révolution contre un État en se privant de stratégie et d'organisation. Toutefois, il cherche, notamment dans *Étatisme et anarchie*, son ouvrage s'adressant aux Russes, à valoriser le rôle de la révolte et de la volonté des masses et minoriser l'importance des cadres savants qui sont, en fin de compte, inutiles sans les passions des masses. De plus, la science vivante et libératrice, celle qui s'aligne aux principes anarchistes en ce qu'elle confronte le principe d'autorité, celle qui tente de comprendre le monde et qui cherche toujours de nouveaux moyens pour étendre la liberté, ne peut naître en la présence d'États qui, conscients de leur incompatibilité avec une telle science, ne cessent de la réprimer et de souffler sur les braises d'une science morte, une science « frelatée dont l'unique objet est d'introduire dans le peuple tout un système de fausses notions et conceptions »

(Bakounine, 1978, p. 266) et qui légitiment l'autorité étatique en insistant sur le principe d'autorité scientifique.

À bien des égards, les craintes qu'éprouve Bakounine vis-à-vis l'État-science sont similaires aux critiques de l'organisation sociale technicienne que l'on retrouve chez Ellul. Toutefois, les conséquences des intérêts de classe au sein de cet État sont beaucoup plus présentes chez Bakounine que chez Ellul. Dans un État fictif dont les logiques seraient entièrement déterminées par des calculs techniques en vue d'une efficacité et d'une rationalisation la plus optimale possible, les intérêts de classe des personnes au sommet de cet État, ou même des technocrates anonymes, seraient contraires aux logiques de subordination à l'organisation technicienne du monde et agiraient tel un frein au plein déploiement du phénomène technique. Par exemple, il serait difficile de laisser décider à une classe de savant-es-politiques quelle part de la plus-value générée par le travail ouvrier elle peut s'approprier en fonction de ses désirs plutôt qu'en fonction d'un calcul strictement axé sur l'efficacité. En ce sens, alors que l'analyse ellulienne met l'accent sur une dépersonnalisation du pouvoir, sur cette idée que les structures techniques du monde restreignent radicalement les horizons en termes de modes de gestion du monde—ce que l'on peut par ailleurs aussi retrouver chez Bakounine dans l'effet de retour de l'État—, Bakounine se focalise davantage autour du caractère corruptible de l'humanité, menant les êtres humains à développer des intérêts en fonction de leur rôle social.

Par le fait même, l'effet de retour, cette idée que les conséquences des éléments structurels d'une société donnée dépassent leurs causes et tendent à développer une certaine part d'autonomie dans leur développement nous apparaît comme un des aspects les plus fondamentaux de la pensée de Bakounine. Tout comme l'agencement social technique chez Ellul, l'organisation étatique entraîne inexorablement des répercussions sociales et porte des conditions indépendantes de l'exploitation économique. Pour Bakounine, l'État ne peut subsister sans une division de classes, puisque son existence même suppose la présence d'une classe tenant pour objet l'activité productive d'une autre et dont le mandat est étroitement lié à l'administration imposée de cette activité. Ainsi, dans une société socialiste étatisée subsistera tout de même un rapport de domination entre gouvernant-es et gouverné-es, dont l'effacement progressif ne peut être envisageable pour Bakounine.

Nous avons tenté de démontrer en quoi les conséquences et les implications sociales de l'État constituent un des fondements à la fois théoriques et pratiques des affrontements entre les communistes étatistes au

sein de l'Internationale et les collectivistes. Nous soutenons et développerons plus en détail dans le prochain chapitre que cette nécessité découle de la complexité grandissante de l'organisation sociale due au développement technique. L'analyse sociale de Jacques Ellul axée sur une détermination du développement technique agit ainsi comme un approfondissement de la théorie bakouninienne en ce sens qu'Ellul prend acte de la place importante de la domination étatique dans les sociétés industrialisées, voire de sa nécessité, puis tente d'y fournir une explication allant au-delà d'une réponse marxiste, qui ne lui semble pas adéquate pour comprendre l'état social d'une société donnée. De ce fait, en posant les bases d'une critique radicale d'un État-science, Bakounine a ouvert la porte à une remise en question de l'autorité scientifique absolue—sans rejeter la science—et à l'analyse des répercussions sociales d'une organisation sociale basée sur un agencement technicien de ses différents éléments. En ce sens, il est possible de soutenir que l'approche bakouninienne porte en elle les germes de celle ellulienne.

CHAPITRE 3

L'anarchisme de Bakounine comme théorie de la science

Dans les deux chapitres précédents, nous avons tenté de brosser le portrait de l'analyse que fait Bakounine de la science. Nous pourrions qualifier cette analyse de dialectique pour autant qu'elle met de l'avant une compréhension de la science comme étant prise dans une tension continue, une profonde contradiction opposant son potentiel d'émancipation et de domination. En effet, on ne peut manquer de remarquer en fréquentant les textes phares de Bakounine à quel point la science incarne un outil fondamental à la liberté et au combat contre l'obscurantisme clérical ou contre toute autre forme d'idéalisme. Mais à mesure que se développe cette science arrive du même pas la tentation d'en faire un moyen d'asservissement social et de renforcement de l'État. Par exemple, peu importe la formation sociale d'une société, jamais cette dernière ne pourra absolument empêcher la méthode scientifique de permettre la production d'armes à la fine pointe de la technologie, offrant ainsi la possibilité d'orchestrer des massacres de masse. Voilà toute la complexité d'un projet d'émancipation basé sur la science, et auquel toute théorie révolutionnaire doit nécessairement réfléchir : vivre avec la contradiction permanente de se libérer par des moyens qui permettent notre extermination. Cependant, nous croyons qu'il est possible d'émettre l'hypothèse que la conscience et l'étude de cette dialectique scientifique puisse contribuer à nous prémunir contre les dérives de la science, tout en allouant la possibilité de profiter des avantages du développement scientifique. Nous croyons que l'anarchisme offre une posture théorique privilégiée pour mener cette tâche, tant la science et les réflexions sur la technique y sont liées, tel que nous avons tenté de l'illustrer dans le cadre des deux premiers chapitres.

En effet, nous avons tenté d'aborder cette tension en prenant l'exemple de la polémique avec Mazzini pour faire la lumière sur les perspectives d'émancipation que met Bakounine dans la science, et le conflit que Bakounine entretient avec Marx et Engels au sein de la première Internationale pour montrer son potentiel de domination. Dans ces deux cas de figure, nous avons constaté que le rapport à l'État ou, plus généralement, au pouvoir, conditionne le rapport à la science chez Bakounine. Or, nous avons formulé l'hypothèse que si Bakounine comprend l'État comme étant un lieu de pouvoir pesant sur le processus scientifique, c'est parce que l'État est étroitement lié à ses caractéristiques techniciennes. Dans le domaine militaire, administratif, policier et juridique, l'État agit comme une machine hautement mathématisée, quadrillant le territoire et surveillant les individus avec l'éternel objectif de se développer, de se reproduire et d'affermir son principe d'autorité.

À l'instar de Jacques Ellul, Bakounine s'éloigne d'une perspective strictement optimiste à l'égard de la technique. Les deux auteurs mettent leur lectorat en garde contre les perspectives individualisantes ou réductrices de la technique en insistant sur les conséquences structurelles de l'application scientifique sur l'action politique. La technique est comprise comme ayant des impacts sur la liberté humaine en ce qu'elle favorise le contrôle et modèle l'organisation politique autour des besoins liés à sa propre reproduction plutôt qu'à ceux des individus de la population dominée par l'État. Contrairement à Jacques Ellul, qui met l'accent sur l'aspect unidirectionnel des impacts de la technique sur la société moderne, Bakounine adopte une posture théorique qui met de l'avant une relation plus dynamique entre la science et la société, où chacune influence et transforme l'autre dans un flux continu de résultantes. Par le fait même, Bakounine rejette l'idée que la science mène nécessairement vers le progrès social et s'éloigne ainsi d'une position simpliste d'enthousiasme sans nuance envers le progrès scientifique et technique. Plus encore, tel que nous l'avons déjà évoqué, Bakounine souligne à maintes reprises qu'il soit possible qu'une révolution socialiste fasse temporairement reculer la science. La révolution ne découle donc pas chez Bakounine d'une chaîne de progrès techniques aboutissant inévitablement au dépassement du mode de production capitaliste. Par cela, la pensée de Bakounine se rapproche de celle d'Ellul, qui critique le mythe du progrès technique comme source automatique d'amélioration sociale.

Bien que Bakounine et Ellul soient fortement influencés par la théorie marxiste, nous avons souligné que les deux auteurs cherchent à s'en éloigner sur certains points, sans jamais en rejeter complètement les apports théoriques. Ce sont ces divergences qui caractérisent l'anarchisme au sein des socialismes. Bakounine et Ellul ont respectivement travaillé cette idée que l'État et la domination politique, sans être indépendants des rapports sociaux de production, puissent développer une autonomie relative par rapport à ces derniers. En effet, plutôt que d'incarner de manière stricte le « comité exécutif de la bourgeoisie », Bakounine met l'accent sur les conséquences de la domination politique de l'État sur le prolétariat au-delà de son rôle dans l'exploitation capitaliste. L'État, comme le soulignait avant lui Proudhon, est nécessairement « ultérieur à l'organisation sociale et dépend des structures de la société économique » (Ansart, 1967, p. 112). Cependant, à mesure que l'État s'installe et se cristallise, il organise le monde en une véritable « civilisation étatique », pour reprendre ses mots dans *La science et la question vitale de la révolution* (Bakounine, 1978, p. 275), de sorte qu'il soit de plus en plus nécessaire à la reproduction sociale. Similairement, chez Ellul le machinisme aliène le travail de l'ouvrier et le rend dépendant d'une organisation technique particulière pour mener à bien ses tâches. On pourrait donc dire que Bakounine va plus loin que Proudhon en réfléchissant la domination politique de l'État en tant que phénomène propre doté de logiques internes. De son côté, Ellul partage les considérations de Bakounine

sur les relations entre les rapports sociaux de production et l'organisation sociale, mais déplace la focale de l'État vers le phénomène technique, auquel il lie l'État. La démarche des deux auteurs reste toutefois relativement similaire en ce qu'ils entendent enrichir les théories socialistes en insistant sur des complexités et des nuances complémentaires au matérialisme historique. Évidemment, la notion d'autonomie relative de l'État chez Bakounine et de la technique chez Ellul n'entre pas en contradiction fondamentale avec le matérialisme marxiste, surtout dans ses interprétations plus nuancées. Elle invite plutôt chez Bakounine à une compréhension multidimensionnelle plus dialectique en ce qu'elle sous-entend une plus grande force de la négation dans l'évolution des rapports sociaux, où l'économie joue un rôle crucial, mais non exclusif. Dans la prochaine section, nous souhaitons développer ces complexités en tissant des liens entre l'analyse que fait Bakounine de la science et de l'État et la caractérologie de la technique de Jacques Ellul.

3.1 Retour sur la caractérologie de la technique

Conformément au cadre théorique qu'Ellul développe dans *La technique ou l'enjeu du siècle*, puis plus tard dans *Le Système technicien*, la technique moderne serait porteuse d'au moins cinq caractéristiques : l'autonomie, l'automatisme, l'autoaccroissement, l'unicité et l'universalisme, en plus des caractéristiques de base, soit la rationalité et l'artificialité. Nous avons pris le temps de détailler cette caractérologie de la technique dans l'introduction ; voyons maintenant si, à la lumière des deux premiers chapitres, il est possible de faire des ponts entre cette dernière et notre lecture des écrits de Bakounine.

3.1.1 Autonomie, automatisme et autoaccroissement

Pour Ellul, la technique est dotée d'une certaine autonomie en ce sens qu'elle incarne un milieu qui : a) possède des règles qui lui sont propres ; b) qui tend à s'autodéterminer ; et c) se présente comme une fin en soi (Ellul, 2012). Il ne s'agit pas de dire qu'elle soit indépendante de tout autre facteur—pensons ici aux rapports entre les nations, aux rapports sociaux capitalistes ou encore, plus généralement, à la production—mais plutôt qu'elle agit comme un organisme, un *système*, dont on perdrait grandement à analyser strictement en fonction de prismes théoriques la réduisant à un produit de rapports sociaux de production. Parmi les règles de cette autonomie technicienne, on trouve son *autoaccroissement* et son *automatisme*. Par automatisme, Ellul désigne la tendance qu'a la technique de balayer l'importance de l'humanité du processus de développement de la technique; il y a donc autoaccroissement en ce sens que la technique, au fur et à mesure qu'elle évolue, amène une série de problèmes, qui devront être réglés par

le développement technique, et de solutions, qui pourront servir dans une pluralité de domaines d'application.

Examinons d'abord l'autonomie de la technique et voyons en quoi elle nous aide à analyser les écrits de Bakounine. Tel qu'Ellul le présente dans *Le Système technicien*, « la technique modifie de façon radicale les objets auxquels elle s'applique en étant elle-même très peu modifiée dans ses caractères » (Ellul, 2012, p. 134). Et puisque plus la technique croît, plus elle tend à se fermer à la participation démocratique de tous, l'être humain se désubjectifie à mesure que croît la technique, pour ultimement devenir objet dans son rapport avec la technique. La technique est ainsi autonome en ce qu'elle retire le choix, la *politique*, de son développement. Par exemple, si le travail est aliénant, si les loisirs sont orientés par rapport à leur compatibilité avec le travail, si tout le monde voit ses besoins de base croître—téléphone cellulaire intelligent, ordinateur individuel, internet haute vitesse, etc.—, il ne faudrait pas réduire ces processus à des nécessités capitalistes ou de mauvaises politiques, mais bien reconnaître qu'ils découlent d'un monde hautement technicisé dont la reproduction quotidienne en dépend. Cela pose de sérieux problèmes aux révolutionnaires : si on en venait à socialiser les moyens de production et vouloir conserver l'édifice technique que l'on s'est approprié, il faudrait en conserver les moyens tels qu'ils le sont, sans quoi on serait incapable de maintenir l'édifice technique en place et devrions retourner à un stade antérieur d'un point de vue technique, ce qui ne serait pas sans conséquence.

L'autonomie de la technique ne signifie pas qu'elle soit étanche à son extérieur—en cela, elle serait indépendante. Il va de soi que lorsque l'économie souffre d'une crise, de la même manière que lorsqu'un État fait face à des secousses populaires, la technique s'en voit impactée. Toutefois, la technique agit comme facteur déterminant, voire envahissant dans le développement de ce qui n'est pas technique. La technique soumet dans la mesure du possible son extérieur à ses propres règles, de sorte que lorsque celui-ci veut *faire mieux*, il ne peut se passer de la technique. Ainsi, pour reprendre la formule ellulienne, « l'État ne peut pas davantage être l'État, sans les techniques » (Ellul, 1990, p. 231). Plus concrètement, pour un État, se renforcer signifie nécessairement plus de contrôle—qui soit disciplinaire ou répressif—, plus de collecte d'information, plus de centralisation, plus d'éducation, plus de militarisation : bref plus de technique. Dans le système technicien, tout comme dans le système moderne de Bakounine, l'État apparaît chez Ellul comme une nécessité pour le développement et l'organisation technique. Il y a donc un rapport d'interdépendance en ce que l'État, « non seulement il a besoin de ces techniques, mais les techniques ont besoin de lui : il n'y a pas de hasard, il n'y a pas de volonté claire, mais une urgence ressentie

qui s'exprime dans l'accroissement de cet appareil autour d'un cerveau bien mince, bien faible » (Ellul, 1990, p. 232).

Si, afin de pallier les « dérives » de la technique, bon nombre espèrent qu'un État réellement socialiste soit en mesure de faire le tri parmi l'ensemble technique et ainsi conserver ce qui nous semble utile de ce qui est strictement aliénant, Ellul nous prévient face aux limites évidentes d'un tel espoir mis dans l'État:

De quoi parle-t-on quand même ? De ce merveilleux organisme idéal, incarnation du Droit et de la Justice, faisant régner une douce égalité sans suppression ni répression, favorisant les plus faibles pour équilibrer les chances, représentant l'intérêt général sans léser les intérêts particuliers, promouvant la liberté de tous par une heureuse harmonie, insensible aux pressions et aux luttes d'intérêt, patient sans être paternaliste, libérant tout en étant socialiste, administrant sans faire de bureaucratie, apte à promouvoir des activités nouvelles de régulation et de concertation, sans prétendre imposer sa loi, de façon à permettre aux acteurs sociaux de maîtriser librement les conséquences du progrès technique. Un État enfin ayant la Toute-Puissance, la Toute-Science, sans le moins du monde en abuser... Devant une pareille bergerie, on croit rêver ! Où a-t-on jamais vu un pareil État ?

[...] Faire appel à l'État (sans considérer l'autonomie de la Technique et ce que devient l'État sous la pression de la technique) c'est obéir à ce réflexe du technicien spécialiste : dans mon secteur, ça va mal, mais le voisin aura sûrement une solution. Ce qui est finalement intéressant, c'est de constater que ce sont les tenants de cette position qui, tout en abominant la Technocratie, l'appellent de tous leurs vœux : car un État apte à dominer la technique ne peut être que composé de Techniciens ! (Ellul, 2012, pp. 141-142).

Les parallèles avec la critique d'un État-science idéal que l'on retrouve dans l'œuvre de Bakounine lorsqu'il s'oppose aux projets socialiste et comtien sont frappants. Comme Ellul et Reclus, Bakounine identifie clairement l'État comme un milieu spécial possédant une structure fertile, mais surtout nécessaire à l'instauration d'un État-science totalitaire. Alors qu'Ellul décrit la technique en tant que système doté d'une autonomie, c'est l'État qui chez Bakounine est compris en tant que système autonome. Mais si l'État est autonome chez Bakounine, c'est donc qu'il considère que l'État est d'abord déterminé par ses propres règles—des règles *étatiques*—plutôt que, comme le soutient Ellul, par la technique. Il n'est donc pas inadéquat de se questionner à savoir en quoi ces deux compréhensions sont-elles réconciliables et, surtout, en quoi est-ce que l'autonomie en tant que caractéristique de la technique nous aide-t-elle à mieux comprendre le rapport à l'État et à la science chez Bakounine. Dans le présent chapitre, nous soutenons l'idée voulant que l'autonomie de l'État décrite par Bakounine soit intimement liée à ses

caractéristiques qui, sans que celles-ci soient soumises à un système technique établi en tant que facteur déterminant l'organisation actuelle du politique, caractérise l'État en tant qu'appareil technique. Ce que nous cherchons à explorer, ce sont les facteurs propres à la structure de l'État qui font de celui-ci, en tant que moyen de gouvernance, un moyen incompatible avec les principes anarchistes. En d'autres mots, notre thèse est que si l'État favorise l'émergence d'une classe de savant-es qui planifient la production sans y prendre part, si l'État ne peut se passer de discipline et de militaires, si l'État gouverne nécessairement les masses en tant qu'abstractions dépourvues de toute vitalité et qu'il les prive de leur initiative, *c'est parce que l'État incarne un véritable appareil technique indispensable et indétachable à un long processus de soumission aux impératifs de l'efficacité de l'ensemble des sphères de la société*. Et donc pour cela, nous considérons l'anarchisme comme une théorie de la science.

L'autonomie est sans doute une des caractéristiques que Bakounine applique à l'État qui distingue le plus son analyse des diverses théories socialistes. Tel que nous l'avons vu dans les deux derniers chapitres, Bakounine met une bonne part de son espoir dans les mains de la science pour, d'une part, se détacher d'une analyse idéaliste de la politique au profit d'un matérialisme et, d'autre part, valoriser l'expérience et l'initiative populaire directe et démocratique. Or, puisque l'État, par sa structure d'appareil technique, possède une autonomie relative qui dépasse le strict déterminisme des rapports de production, justifier un État post-capitaliste sous prétexte qu'il se base sur la science plutôt que sur la religion ou sur une « essence » capitaliste reflète une compréhension simpliste et dangereuse pour les anarchistes. En d'autres mots, si Bakounine craint l'autonomisation d'une élite scientifique dont les politiques seraient dévastatrices pour la population d'un État-science, c'est bien parce que l'État possède structurellement une autonomie qui, selon ce dernier, supplante celle de la science et qui tend à la soumettre à ses impératifs. Si c'en était le contraire, cela signifierait que placer des scientifiques qui entendent gérer le politique en tant que scientifiques à la tête du gouvernement permettrait la mise en place d'un État réellement démocratique. En effet, puisque la science, bien qu'aristocratique dans sa forme actuelle, est porteuse en absolu d'un potentiel démocratique émancipateur en ce qu'elle se nourrit de la critique et de l'expérience tant collective qu'individuelle, la domination qui en émerge une fois liée au pouvoir nous indique qu'elle est prompte à une influence relative au milieu dans lequel elle se développe. En ce sens Bakounine écrivait dans *L'Empire knouto-germanique* :

Un corps scientifique, auquel on aurait confié le gouvernement de la société, finirait bientôt par ne plus s'occuper du tout de la science, mais d'une tout autre affaire ; et cette affaire, l'affaire de tous les pouvoirs établis, serait de s'éterniser *en rendant la société confiée à ses soins toujours plus stupide et*

par conséquent plus nécessaire de son gouvernement et de sa direction (Bakounine, 1982, p. 104)
[nous soulignons].

Nous avons dans cette citation un bel exemple illustrant comment l'autonomie étatique vient influencer, pour ne pas dire corrompre quiconque agit au sein de l'État—même des scientifiques. On voit bien que, comme pour l'autonomie technique d'Ellul, l'État impose une organisation sociale qui, à mesure qu'elle s'installe, transforme le sujet humain en un objet dépendant de l'État. En soi, cette citation demeure toutefois insuffisante parce qu'elle n'identifie pas les causes du déterminisme étatique, se limitant à le souligner. À cet égard, l'automatisme et l'autoaccroissement nous aident à cerner de manière plus précise les causes des déterminations politiques de l'État. Comme un système technique, l'État a comme conséquence *d'automatiser la politique*. En effet, en s'érigeant en organe politique *artificiel* en ce qu'il s'impose aux masses et les sépare du politique, l'État automatise la politique ou, en d'autres mots, il relaie la gestion des choses politiques à un organe extérieur au peuple lui-même agissant en dehors la volonté immédiate de ce dernier. Inévitablement, cet État se doit d'être composé de classes étatiques, dont certaines agissent consciemment pour affirmer leur pouvoir—ce que Bakounine nomme la « haute classe gouvernementale »—et d'autres, qui constituent la majorité des fonctionnaires de l'État, agissent en tant que « masse semi-instinctive, voire étatiquement organisée, mais qui n'a pas réalisé son union et n'agit ni ne va de l'avant de façon consciente ; si bien que face à la masse des travailleurs nullement organisée, elle continue à jouer son rôle d'exploiteur, mais elle exploite le peuple non plus selon un plan de classe préétabli ou en fonction d'un accord, mais selon la coutume et le droit traditionnel et juridique croyant en majeure partie à la légitimité et à la sainteté de ce droit » (Bakounine, 1978, p. 281). Ainsi, pour Bakounine, l'État amenuise l'agentivité des individus qui le composent dans la gestion du politique et soumet la vitalité du politique à une série de protocoles et de coutumes, de sorte que les fonctionnaires et les juges qui appliquent les règles de l'État ne sont pas significativement différent·es des prolétaires industriel·les qui font fonctionner les machines.

Toutefois, de la même manière que chez Ellul la technique amène avec son développement une série de problèmes, qu'ils soient liés à l'aliénation, à l'effritement des conditions écologiques nécessaires à la survie de l'espèce humaine ou à l'exploitation, qui devront nécessairement être réglés par l'élargissement de la technique, chez Bakounine, l'État crée lui aussi une foulée de problèmes, qui sont à coup sûr gérés par l'État de sorte à proposer toujours *plus d'État*. Il y a donc autoaccroissement de l'État, puisque l'État crée des problèmes qui doivent être résolus par lui-même. Il y a évolution et transformation sociale dont les causes, les conséquences et les ajustements reflètent différentes phases d'un seul et même processus

d'étatisation. Il est donc vain pour Bakounine d'espérer qu'un gouvernement, même socialiste, puisse s'engager dans une opération de rapetissement de son champ d'intervention, puisque son existence même crée des problèmes que seul son développement lui semble pouvoir régler. Pour Bakounine, en accaparant la gestion du politique, l'État tend nécessairement à se présenter comme de plus en plus essentiel à la reproduction de la « civilisation étatique ». Cet autoaccroissement de l'État demeure immanquablement lié au sein des écrits de Bakounine à son automatisme, dans la mesure où puisque l'État automatise le politique en le relayant à un appareil technique extérieur au peuple, il cultive l'ignorance et l'incapacité des masses à l'autogestion démocratique, et peut ainsi logiquement se présenter comme le seul acteur politique doté de la capacité à répondre aux problèmes et besoins de sa population.

3.1.2 Unicité et universalisme²⁰

Pour Ellul, le développement de la technique a la caractéristique d'imposer une certaine *unicité*, c'est-à-dire qu'il comprend la technique en tant que phénomène unique plutôt que pluriel, incompatible avec une hétérogénéité qui rendrait sa coordination plus difficile. Cette unicité réfère aussi aux liens étroits unissant les différents éléments du système technique. Pour Ellul, les parties qui, assemblées ensemble, forment un tout, possèdent chacune une fonction essentielle au système. Il nous serait donc impossible, si on suit l'analyse ellulienne de la technique, d'espérer conserver l'édifice technique tout en le découpant au scalpel afin de purger les éléments desquels découle l'aliénation. Cette approche diverge du système moderne que développe Bakounine, soit l'ensemble des institutions matérielles et discursives émergeant de la naissance des premiers États modernes (Bakounine, 1982, p. 157). En effet, pour Bakounine, ce système, comme tous les États, ne sont jamais réellement en mesure de complètement freiner ce « mouvement de la vie », cette dialectique négative percevant la force de la contradiction comme un facteur ayant un rôle clé dans la transformation sociale. Il y a donc d'un côté l'analyse ellulienne de la technique en tant que système qui considère l'étalement de la technique comme une tendance historique et sociale relativement linéaire et, de l'autre, l'analyse bakouninienne mettant l'accent sur la force de l'extériorité et le rôle de la contradiction dans le développement historique. Toutefois, à l'instar d'Ellul, Bakounine remarque que l'État puise toute sa puissance dans sa capacité à imposer ses règles, à unifier la population en un tout cohérent avec les conditions de sa reproduction. Ce processus étatique d'unicité a comme résultat de

²⁰ Dans *Le Système technique*, Ellul utilise plutôt le terme « universalité ».

filtrer les éléments discursifs, idéologiques ou matériels qui sont contraires aux siens. Ainsi, en remplaçant la monarchie par le système moderne, nous dit Bakounine :

Les professeurs patentés de l'État prennent la place des prêtres, et l'Université devient en quelque sorte l'Église du public éclairé. Mais [l'État] professe en même temps un respect éclairé pour toutes les Églises traditionnellement établies, les reconnaissant comme utiles et même indispensables, à cause de l'ignorance des masses populaires. Respectant la liberté des consciences, le système protège également tous les cultes anciens, à condition toutefois que leurs principes, leur morale et leur pratique ne soient pas en contradiction avec les principes, la morale et la pratique de l'État (Bakounine, 1982, p. 157).

Selon Bakounine, on ne retrouverait donc pas au sein du projet politique de la modernité une opposition principielle à la religion, mais plus précisément une opposition à la monarchie en ce qu'elle possède le pouvoir, mais qui peut fournir toutefois des outils moraux pouvant être utiles aux libéraux pour prolonger un principe d'autorité sur les masses gouvernées.

Cette idée voulant que chaque partie du système lui soit essentielle est cruciale pour les théories de l'anarchisme. En effet, Bakounine considère que l'État incarne un pilier indispensable dans le système moderne. Lorsqu'il s'oppose aux socialistes étatistes au sein de l'Internationale, Bakounine met de l'avant l'idée que puisque l'État est un appareil sans lequel les rapports de production capitalistes ne peuvent se cristalliser, en se dotant de l'objectif immédiat de mettre à bas l'État, non seulement on coupe l'herbe sous le pied du capitalisme qui ne peut survivre sans l'État, mais on se protège du même geste contre toute tentative de reprise de l'État par des forces révolutionnaires, ce qui aurait la conséquence de prolonger la domination et l'exploitation. Bakounine a donc la conviction que, d'une part, l'État constitue un élément dont le système moderne ne peut se priver et, d'autre part, que la fonction de l'État est précisément une fonction technique, c'est-à-dire une fonction de coordination, d'organisation et de légifération au sein de ce système.

Toutefois, la science, puisqu'elle dépasse largement en complexité les généralités métaphysiques en ce qu'elle a pour objet l'infinité se logeant dans les détails plutôt que dans les généralisations simplifiantes, ne peut être complètement saisie par un seul individu. La science nécessite donc inévitablement un *organe politique de coordination* (Bakounine, 1982, p. 245), dont la vocation serait de rassembler les dernières découvertes, vérifier les faits, élaborer certains standards de recherche, etc.. Sans doute, l'État moderne en tant qu'appareil technique s'est présenté comme un acteur en mesure de remplir cette tâche. Or, coupler l'État à la science n'est pas sans conséquence puisqu'une combinaison avec la science lui permet

de découpler sa force, la science étant l'outil de développement technique par excellence, et la technique la force de l'État. Le pari que prend Bakounine est donc de se battre pour le parti de la science contre celui de la religion, tout en rejetant l'idée de confier la coordination de celle-ci à l'État.

Pour Ellul, par son unicité, la technique ne peut prendre une forme différente et entraîner des conséquences différentes en fonction d'où elle se déploie (Ellul, 2012, p. 164). Ce processus s'explique selon Ellul par le fait que la technique possède des conditions d'émergence—notamment l'industrialisation—et implique des modifications au sein des organes politiques et économiques pour se déployer pleinement ; la technique en tant que système ne pourrait donc pas, par exemple, se déployer sous un féodalisme où la gestion du politique est faite de manière relativement souple plutôt que mathématisée. Le phénomène technique n'a ainsi pas de règle qui s'adapte à un contexte culturel donné ; au contraire, il tend à annihiler toute particularité qui lui est incohérente et à uniformiser les modes de vies où il s'infiltré. Plus le système technicien tend à s'imposer comme un système monde, plus le rapport à la technique—c'est-à-dire à l'ensemble de la vie en ce que la technique devient le seul moyen par lequel nous entretenons un rapport avec les choses—se confond aux quatre coins de la planète. Évidemment, les coutumes propres aux différentes populations peuvent subsister, mais elles ne peuvent subsister uniquement dans la mesure où elles ne nuisent pas à l'ordre technique, ou qu'une remise en cause de ces traditions pousse la population donnée à rejeter le développement technique. Pour Bakounine, qui voit en l'État un phénomène similaire se produire, cela pose plusieurs problèmes. Par exemple, lorsque s'est érigée la Commune de Paris en 1871, une volonté de ne pas reproduire la structure étatique de la gestion du politique s'est manifestée chez les communard-es, ce qui a amené une série d'enjeux : la commune, à elle seule, n'est jamais capable de résister indéfiniment face à la force technique de l'État ; elle devait donc soit rapidement engendrer la naissance d'autres communes qui accentueraient la force des communard-es contre l'État et elle-même faire des choix techniques, soit s'étatiser comme le souhaitaient les socialistes étatistes dans l'Internationale—et ainsi se soumettre à un appareil technique—, ou bien être vouée à périr contre l'État entourant la commune. Pour l'État, la commune incarne un exemple parfait de ce qui pourrait être un élément en contradiction avec son unicité et qui, par le fait même, remet en cause son bon fonctionnement et sa légitimité. C'est entre autres sur ce plan que Bakounine s'oppose, tel que nous l'avons vu, au projet politique de Mazzini qui valorisait à la fois l'autonomie communale et la présence d'un État central pour fédérer les communes. Nous pouvons émettre à peu près la même critique à propos des tentatives communautaires prétendument subversives au sein d'un État, auxquelles Bakounine tente de remettre en perspective leur potentiel révolutionnaire dans *La théologie politique de Mazzini*. La

coopérative de travail est toujours, à l'instar de la commune, moins puissante, moins efficace que l'État mécaniquement et savamment organisé.

L'unicité propre à l'État, qui apparaît dans sa propension s'instaurer en système dont les parties doivent être cohérentes sur le plan moral, idéologique et pratique, constitue un point d'incompatibilité majeur avec les théories et pratiques anarchistes. Puisque l'État a besoin d'un certain ordre et ne tolère pas la diversité en tant qu'elle implique de la contestation, l'humanité se trouve en quelque sorte figée, prise dans un cadre qui ne lui permet point de s'émanciper, alors que, comme nous l'avons vu, le propre de l'être humain, mais plus généralement de la nature, dans sa définition bakouninienne, est d'être en perpétuel mouvement, en transformation constante. Cette compréhension de la nature est incompatible avec l'État administré, ne pouvant accepter l'initiative puisque « [l]e technicien est un homme qui analyse et prévoit. Il ne peut supporter l'indéterminé. Il ne peut supporter l'initiative qui bouleverse la rigueur » (Ellul, 1990, p. 270). Or, le geste politique anarchiste par excellence est celui qui valorise l'initiative, qu'elle soit collective ou individuelle, à l'ordre. Puisque l'initiative est profondément incompatible avec la technique—qu'elle se manifeste sous la forme d'un État (Bakounine) ou d'un phénomène global (Ellul)—qui doit prévoir, planifier et organiser, et donc ainsi réduire au maximum le taux d'initiative populaire qui pourrait truquer sa planification, l'unicité d'un système constitue une caractéristique irréconciliable avec un système organisationnel anarchiste.

C'est donc au moins en partie en raison de son unicité que l'État n'est pas en mesure de penser autrement que par des catégories dans lesquelles les individus sont compressés en ce « [qu']il ne peut y avoir devant la technique de cas individuels: pas d'acceptation de personnes. [...] Il n'y a plus aucune forme où puisse s'incarner le particulier, car la forme est devenue le domaine de la technique » (Ellul, 1990, pp. 260-261). Il y a donc désubjectivation de l'individu et insertion de ce dernier au sein d'abstractions, permettant à la technique d'organiser le monde en fonction de catégories homogénéisante favorisant son déploiement et sa reproduction. L'anarchisme, en tant que modèle démocratique radical, rompt avec cette désubjectivation de l'individu en le posant au centre de l'organisation sociale, sans médiation dans son rapport au politique.

De son caractère d'unicité découle directement l'universalisme de la technique. Orienté cette fois au-delà des frontières étatiques plutôt que vers l'intérieur comme dans le cas de l'unicité, l'universalisme se révèle comme la propension de la technique, une fois cohérente et renforcée par son unicité, à influencer son extérieur, de sorte que celui-ci calque ses propres règles. Cela se manifeste dans un premier temps au sein des sphères de la production : si une méthode de production prouve son efficacité à un endroit donné et

qu'elle semble pouvoir être appliquée de la même manière à un autre sans en changer le coût social, il n'y a aucune raison de ne pas l'utiliser ailleurs. Par exemple, lorsque les rapports sociaux capitalistes ont démontré une capacité de production inégalée en comparaison aux rapports sociaux précapitalistes, nul caractère culturel n'a pu freiner la tendance, avec un rythme certes différent ici et là, de transition vers le capitalisme au sein des sociétés précapitalistes.

Pour Bakounine, il en est de même pour l'État et l'organisation politique. L'État, puisqu'il interagit constamment avec d'autres États, que ce soit pour compétitionner ou coopérer, se doit d'ajuster sa structure de la manière la plus optimale pour ne pas être avalé par ces autres États, ne serait-ce que par l'affrontement militaire. Un État ne peut pas se permettre de se complaire dans de vieilles manières de faire. Les méthodes de gouvernance tendent donc inévitablement à se calquer les unes sur les autres et, ultimement, à favoriser les techniques étatiques les plus efficaces (Bakounine, 1967, pp. 234-235). En ce sens, il est possible de saisir les relations interétatiques chez Bakounine comme un facteur de bureaucratisation. En effet, puisque l'État n'agit pas dans un système international passif, mais plutôt dans un état de constante tension, les États ne peuvent se permettre de développer un retard croissant par rapport à la puissance (technique) des autres États, ce qui mène directement, pour Bakounine, à un affermissement constant des techniques étatiques pour assurer la survie de l'État sur la scène internationale. Bakounine s'opposait donc à la vision idéaliste de l'État-nation en tant qu'entité politique autonome et servant les intérêts du peuple chez Mazzini ou de ceux des Slaves en Europe. En effet, Bakounine insistait plutôt sur les facteurs internes et externes d'influence que subissent les États qui tendent à les transformer en des outils politiques administratifs détachés des besoins de leur population au profit de leurs besoins propres. Et, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, pour Bakounine, ce qui permet à l'État de gagner en force tant sur la scène internationale que locale, c'est la technique, qu'elle soit mécanique ou sociale. Ainsi, l'État doit donc nécessairement investir dans le développement technique, qui bien qu'assurant à l'État un pouvoir croissant, vient avec des conséquences incompatibles avec les principes anarchistes en ce que, comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, les machines transforment le monde du travail et aliènent les ouvriers en les assommant dans un mouvement répétitif au rythme de leur moyen de production.

Si les États, par leurs relations interétatiques, s'influencent mutuellement à développer leur administration respective, à parfaire leurs techniques militaires, à accumuler toujours plus d'information sur leur propre population comme sur celles des autres États, la chute de l'URSS nous montre que l'État, lorsqu'il gouverne l'économie à lui seul, n'est pas, contrairement à ce qu'Ellul pensait, nécessairement plus

efficace pour organiser la production et en faire augmenter la productivité. On retrouve cette idée chez Ellul que la technique, lorsqu'elle aura atteint un certain seuil de développement, verra son potentiel freiné par l'anarchie du marché capitaliste et, par le fait même, l'État se verra « naturellement » appelé à prendre plus de place dans l'organisation de la production et tendra vers un modèle socialiste. Or, il s'est avéré que, lors de la Guerre froide, le bloc de l'Est, bien qu'ayant rattrapé le retard industriel qui le séparait du bloc de l'Ouest dans des délais étonnamment courts, n'a pas été en mesure de faire pencher les économies capitalistes développées et leurs États vers le socialisme. À cet égard, il est possible de formuler deux hypothèses relatives à l'universalisme de la technique : a) Ellul s'est trompé et le phénomène technique ne peut être qualifié d'universalisant, puisque les États ayant une forte emprise technique sur l'économie et leur population n'ont pas su sortir triomphants de la Guerre froide ; b) les régimes capitalistes, bien que dotés d'États moins présents dans l'organisation sociale, restaient, au final, des entités techniques plus avancées que celles socialistes—le marché capitaliste serait plus efficace qu'un « socialisme d'État ». Répondre à cette question n'est pas l'objet du présent mémoire. Toutefois, cela nous permet au moins deux choses : premièrement, tempérer les discours voulant que l'État soit fondamentalement mieux à même de gérer la production que tout autre acteur politique et économique, et donc cesser de voir les États socialistes comme des fatalités dans un monde technique ; deuxièmement : remettre les pendules à l'heure des révolutionnaires voulant que « tout soit possible » une fois le capitalisme dépassé—si un État, ou un territoire ayant dépassé le capitalisme n'est pas en mesure de rivaliser avec les autres États, il se verra nécessairement aspiré, que ce soit militairement ou hégémoniquement par ceux-ci, ou bien devra en calquer les règles.

En confrontant la pensée de Bakounine sur l'État et la science à la caractérologie de la technique d'Ellul, nous avons tenté de défendre qu'il est possible, tout en restant fidèle à la lecture que fait Bakounine de l'État, de constater en quoi les aspects techniques font partie prenante de l'appareil étatique. Nous avons tenté de présenter en quoi chez Bakounine l'autonomie relative de l'État, tout comme sa tendance à l'automatisation du politique et à l'autoaccroissement rappelle les caractéristiques de la technique chez Ellul. De la même manière, l'unicité et l'universalisme de l'État bakouninien font écho à la propension du système technicien à imposer une cohérence interne matérielle et discursive, et éventuellement à s'étendre au-delà des frontières. Cette intersection entre les écrits de Bakounine et d'Ellul nous aide à mieux saisir l'essence de la critique anarchiste de l'État, quelque socialiste et scientifique qu'il puisse être. En ce sens, la nature technique de l'État le rend intrinsèquement aliénant et liberticide, peu importe l'idéologie qui le sous-tend. Toutefois, cette analyse soulève des questions cruciales sur les rapports entre anarchisme, science et technique : si l'État est essentiellement un appareil technique, et si la technique

possède les caractéristiques décrites par Ellul, comment l'anarchisme peut-il envisager un rapport à la science qui ne reproduirait pas les mêmes logiques de domination ? Comment concevoir une organisation sociale valorisant l'initiative, la spontanéité et la diversité, tout en tirant profit des apports de la science ? Dans la prochaine section de ce chapitre, afin de contribuer à développer les théories de l'anarchisme de sorte qu'elles soient plus à même de répondre à ces questions, nous tentons de brosser le portrait de ce que pourrait représenter une théorie de la science anarchiste. Par notre démarche, nous cherchons à montrer que l'anarchisme, à travers sa critique de l'État et sa vision singulière de la science, met de l'avant non seulement une théorie politique de l'État, mais aussi une véritable théorie de la connaissance.

3.2 L'anarchisme comme théorie de la science

Nous avons jusqu'ici présenté de manière prépondérante la face négative de la compréhension de la science que propose Bakounine dans ses ouvrages. Cela nous a permis de proposer des pistes de réponses à notre question de recherche, soit *en quoi est-il possible de soutenir que les réflexions sur la technique traversent l'œuvre de Bakounine et nous permettent de mieux saisir son rapport à la science, mais aussi son rapport à l'État ?* En effet, nous avons illustré en quoi une lecture des écrits de Bakounine avec comme cadre théorique la caractérologie de la technique de Jacques Ellul nous offre la possibilité de tisser des liens entre la compréhension de la technique d'Ellul et celle de l'État chez Bakounine. Comme nous l'avons déjà dit, l'objectif n'est pas de soutenir que les deux auteurs ont une compréhension commune de l'organisation et l'évolution sociale, mais plutôt de voir en quoi l'une peut nous aider à raffiner notre analyse de l'autre. Toutefois, tel que nous l'avons présenté dans le chapitre 1, l'analyse que fait Bakounine de la science et son développement ne se limite pas à cette face négative, dont nous avons évalué les contours théoriques avec les outils d'Ellul. Bakounine demeure, finalement, forcé d'admettre qu'aucun autre mode de développement des connaissances ne semble préférable à celui scientifique, malgré tous les risques qui viennent avec la science et le pouvoir qu'elle peut offrir.

Bakounine reste donc, malgré lui, lié au moins en partie au projet politique des Lumières en ce qu'il entend conserver leurs catégories discursives, soit notamment la science, la justice, l'égalité et la démocratie, tout en critiquant vigoureusement les limites de leur projet d'émancipation souvent lié à l'État et reconduisant la domination sous de nouveaux visages. Pour reprendre l'expression de Renaud Garcia dans son ouvrage polémique *Le Désert de la critique*, il s'agit donc pour Bakounine de « penser les Lumières contre les Lumières » (Garcia, 2015, p. 58), plutôt que de soutenir le rejet des éléments discursifs des Lumières sous le prétexte qu'ils émergent d'une société de classes et donc qu'ils ne pourraient pas être repris pour abolir les classes. On pourrait donc simplifier les intentions politiques de Bakounine à une radicalisation du projet

des Lumières, Bakounine voulant une science réellement démocratique, une justice qui ne sert pas uniquement les classes dominantes, une égalité dans les faits et une démocratie sans État. S'il n'est pas possible selon Bakounine d'aboutir à la liberté lorsque les connaissances nous sont imposées par une quelconque religion, c'est que la science est nécessaire ; mais cette science nécessaire n'émerge cependant pas du néant, son développement reste en fin de compte étroitement lié à son contexte sociohistorique et hérite donc des legs qui lui laissent les religions et les sociétés de classes : le principe d'autorité. L'anarchisme de Bakounine se présente ainsi comme une théorie de la science en ce qu'il aspire à longer cette étroite ligne de crête entre d'un côté le fossé d'un dogmatisme religieux oppressif et de l'autre le fossé de la foi absolue envers la science et ses zéloteurs. Pour la suite de ce troisième chapitre, nous souhaitons brosser le portrait de ce que pourraient être les lignes directrices d'un anarchisme entendu comme théorie de la science, qui pourront être développées dans des travaux subséquents.

3.2.1 L'anarchisme en tant qu'épistémologie critique

À la lumière des écrits de Bakounine, il semble possible de soutenir que l'anarchisme se présente comme une théorie de la science en ce que, d'un point de vue épistémologique, il remet en cause la propension qu'a la science à prétendre pouvoir saisir chaque aspect de la réalité dans sa totalité. Pour Bakounine, nous l'avons vu,

[l']individualité humaine, aussi bien que celles des choses les plus inertes, est également insaisissable et pour ainsi dire non existante pour la science. Aussi les individus vivants doivent-ils bien se prémunir et se sauvegarder contre elle, pour ne point être par elle immolés, comme le lapin²¹, au profit d'une abstraction quelconque; comme ils doivent se prémunir en même temps contre la théologie, contre la politique et contre la jurisprudence, qui toutes, *participant également à ce caractère abstraitif de la science, ont la tendance fatale de sacrifier les individus à l'avantage de la même abstraction*, appelée seulement par chacune de noms différents, la première s'appelant vérité divine, la seconde bien public, et la troisième justice (Bakounine, 1982, p. 280) [nous soulignons].

Bakounine est sans doute plus modéré que ne le laisse sous-entendre cette citation à elle seule, en ce sens qu'il n'y a pas d'équivalence entre la théologie et la science pour le révolutionnaire russe, puisque l'une doit disparaître et l'autre demeurer. Il nous indique toutefois que la science, en soi, est profondément *limitée*, tant sur le plan de sa méthode que de ses résultats. Même lorsque Bakounine évoque l'idée d'une

²¹ Bakounine fait référence ici à un passage précédent où il présentait la science comme une approche s'intéressant aux lapins non pas en tant qu'individus vivants, mais en tant qu'objets que l'on peut disséquer, analyser et dont on peut en généraliser les résultats.

science absolue, il est limpide sur le fait que celle-ci demeure inaccessible aux êtres, puisque même une méthode absolue doit nécessairement se manifester par l'entremise d'individus qui, eux, ne peuvent être absolus, mais plutôt le produit de rapports *sociaux* en constante évolution et transformation. Cette prise de position épistémologique mène directement, d'un point de vue pratique, à rejeter toute autorité à tendance universalisante des experts, des scientifiques et des technocrates, mais aussi à remettre en question l'application de la science de la part des États sous prétexte qu'ils appliquent la *vérité*. L'anarchisme propose donc un développement scientifique reconnaissant les profondes limites de ses résultats, et donc les risques de leur application à grande échelle. Plutôt que d'être axée sur la nécessité de résultats, un anarchisme comme théorie de la science valorise des *résultantes*, pour reprendre l'expression de Bakounine, préférant considérer les débouchés de la science comme étant pris dans un éternel processus où chaque développement ouvre la porte à de nouvelles critiques et de nouvelles pistes de recherches.

3.2.2 Démocratiser le processus scientifique

Mettre en application cette remise en question de la science en tant que mode de développement des connaissances absolu où on confère le pouvoir d'organiser la civilisation aux savant-es au nom de l'objectivité scientifique nécessite une réorganisation du processus scientifique. En effet, il semble inévitable d'en découdre avec la division actuelle de la société en classes et la spécialisation du travail afin de permettre une réelle démocratisation du processus scientifique et de le détacher de son caractère de classe. Cet objectif anarchiste de revoir radicalement le monde du travail, même en amont de la révolution, n'a rien de nouveau et a longtemps été un point de rupture avec certains marxistes et syndicalistes tenant à valoriser le travail industriel, plutôt que d'en critiquer l'organisation. Kropotkine, dans *Champs, usines et ateliers* (2015), défendait déjà au tout début du XXe siècle l'intégration du travail, c'est-à-dire la fin de la division entre travail intellectuel et manuel, où le travail dans différentes sphères de la société est valorisé. Cela permettrait, d'une part, d'éviter à ce que le travail scientifique soit réservé à une classe de savant-es organisant la production, mais n'y participant pas directement et, d'autre part, stimulerait l'innovation à même le lieu de travail, mettant ainsi de l'avant une approche où les processus scientifiques et de production sont intimement liés et répondent aux besoins émanant des personnes à la base de la production.

Évidemment, comme nous l'avons déjà mentionné, une telle rupture avec la division scientifique du travail à laquelle nous sommes aujourd'hui habitué-es n'est pas sans conséquence et risque de faire baisser la productivité. Ainsi, si l'intégration du travail apparaît comme un moyen de lutte contre le phénomène

technique en mettant la technique et l'organisation sociale au service des communautés plutôt que de l'efficacité, une rupture trop immédiate avec l'organisation du travail héritée du capitalisme plongerait des populations entières dans des crises dignes de celles du XXe siècle que les anarchistes tentent d'éviter. Et puisque, comme l'a souligné Bakounine, nous ne serons jamais à l'abri de la résurgence de modèles de développement de connaissances basés sur des dogmes plutôt que sur l'expérience tant que la misère matérielle n'aura pas été enrayerée, limiter au maximum ce genre de crises devrait être un objectif primordial pour les anarchistes.

3.2.3 Faire voir la tension entre progrès technique et liberté

Si l'anarchisme en tant que théorie de la science valorise la démocratisation du processus scientifique, il doit donc nécessairement avoir comme mandat de faire voir la tension entre progrès technique et liberté. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, les avancées techniques ne sont pas nécessairement des vecteurs de libération, même lorsqu'elles semblent venir alléger le travail ou automatiser des tâches qui nous sont désagréables. Étant donné les implications sociales de la technique, la mission d'une théorie de la science anarchiste doit donc être de faire la lumière sur ce coût social afin de permettre aux communautés démocratiquement organisées d'être réellement en mesure de prendre des positions éclairées sur la technique, plutôt que d'opter pour la technique la plus optimale, simplement parce qu'elle semble être plus immédiatement efficace. Même dans un monde où la technique et sa rationalité peuvent sembler omniprésentes, le simple geste d'écrire sur la technique constitue une manière d'y faire face. En conceptualisant l'organisation technicienne des sociétés, l'anarchisme contribue à mettre des mots sur des processus et des éléments politiques propres à une communauté, lui permettant ainsi d'y réfléchir et d'adresser les problèmes en découlant ; espérer régler un problème dont on ignore l'existence étant vraisemblablement difficile à imaginer.

3.2.4 L'anarchisme comme proposition politique positive

L'anarchisme comprend la science et la technique comme remplissant un certain rôle social dans le système moderne. Pour Bakounine, sous le capitalisme étatisé, la science apparaît comme un *être moral existant à l'extérieur de la vie sociale de tout le monde* (Bakounine, 1982, p. 283), permettant à l'administration étatique d'imposer sa domination bureaucratique, cette *science de l'État*, par l'appel à cette entité vénérée et par son application sur les masses. Une théorie de la science anarchiste vise à rompre avec cette conception de la science comme étant détachée de la société pour la remettre au centre d'un processus réellement démocratique. Or, ce geste politique d'une envergure colossale et incompatible

avec l'agencement actuel de la politique nécessite une reconfiguration radicale de l'organisation sociale ; la science et la technique ne pouvant réellement se démocratiser sous le capitalisme et l'État. Une théorie anarchiste de la science transcende donc la simple analyse de la technique ou de la science, pour embrasser une réflexion sur les formes d'organisation, tant dans le domaine de la production que de l'administration, qui pourraient favoriser le déploiement d'une science réellement anarchiste.

3.2.5 La théorie de la science anarchiste et la diversité épistémologique

En tant qu'épistémologie critique de la science, il semble essentiel d'examiner comment une théorie de la science anarchiste pourrait accorder de l'espace à la diversité épistémologique dans son processus. En d'autres mots, en quoi une théorie de la science anarchiste est-elle compatible avec les épistémologies critiques de la science qui s'éloignent d'un rationalisme positiviste tel que défendu par Bakounine ? Sans doute, ce rapport avec la pluralité des méthodes doit être constamment discuté et négocié, particulièrement avec la montée en popularité des épistémologies non occidentales critiques du rationalisme tant dans les sphères académiques que militantes. Nous croyons toutefois qu'il n'est pas souhaitable d'insister sur les points de convergence entre toutes les épistémologies critiques du rationalisme et une théorie de la science anarchiste. En ce sens, nous tenons à nous éloigner d'un anarchisme strictement négatif ; l'anarchisme n'est pas réductible à sa critique épistémologique, il implique une part de positivité qui peut être incompatible avec d'autres épistémologies critiques. Ainsi, une théorie de la science anarchiste doit nécessairement s'éloigner d'un relativisme radical tel que l'anarchisme épistémologique de Feyerabend en ce que l'anarchisme *possède des principes* au-delà de sa reconnaissance des limitations de la science. Nous croyons qu'en tant que théorie de la science, l'anarchisme doit valoriser positivement—et non-exclusivement—les processus d'expérimentation directs, la critique, l'initiative collective et individuelle, le refus des dogmes et la transparence dans la méthode. Toutes les épistémologies idéalistes, qu'elles soient religieuses ou métaphysiques, ne peuvent être comprises dans l'écologie des méthodes de développement des connaissances anarchistes.

Cette part de notre esquisse des contours théoriques de l'anarchisme en tant que théorie de la science confronte directement bon nombre d'anarchistes ayant tenté de rallier une certaine lecture de textes sacrés avec les principes de l'anarchisme. Nous pensons ici par exemple à Léon Tolstoï et Jacques Ellul qui ont affirmé les liens entre leur héritage chrétien et leur anarchisme, mais aussi Mohamed Abdou qui fit plus récemment un travail similaire, mais avec l'Islam. Nous ne cherchons pas à démontrer qu'une relecture des textes sacrés d'une religion donnée sous les prismes théoriques de l'anarchisme ne puisse aboutir à des résultats illustrant des similitudes entre des principes religieux et les principes anarchistes. Il

est évident que de tels liens peuvent être faits. Toutefois, si l'objectif est de brosser le portrait d'une épistémologie anarchiste, nous soutenons que cette épistémologie ne peut être qu'athée.

3.3 Conclusion partielle

L'anarchisme est généralement compris comme une théorie de l'État en ce que l'anarchisme, nous l'avons illustré, met l'accent sur la domination politique dans son analyse de l'organisation sociale, parfois au détriment d'une fine compréhension des mécanismes économiques liés à un mode de production. Dans ce troisième chapitre, nous avons souhaité mettre de l'avant cette idée que pour saisir les paramètres de l'État le rendant incompatible avec les principes anarchistes, la relation qu'entretient l'anarchisme avec l'organisation scientifique des choses politiques s'avère éclairante. Nous avons proposé une analyse des écrits de Bakounine montrant comment les caractéristiques d'autonomie, d'automatisme, d'autoaccroissement, d'unicité et d'universalisme qu'Ellul associe à la technique peuvent être aussi associées à l'État chez Bakounine. De ce fait, nous soutenons que puisque la critique anarchiste de la domination politique de l'État peut passer par une critique de la science, non seulement le rapport à la science de l'anarchisme devient un objet d'étude dont on ne doit pas sous-estimer l'importance, mais il est possible de formuler une véritable théorie de la science anarchiste. Nous avons tenté de contribuer au développement des bases théoriques d'une telle théorie de la science en esquissant quelques-unes de ses caractéristiques. Nous croyons qu'une telle compréhension de l'anarchisme est profondément originale et ouvre des horizons de recherche intéressants pour les théories de l'anarchisme. Cet anarchisme nous rappelle que la science, loin d'être un mode de développement des connaissances neutre et extérieur à la société dans laquelle elle se développe, demeure profondément imbriquée aux rapports sociaux et politiques. Dès lors, toute tentative d'émancipation sincère doit nécessairement inclure une réflexion critique sur la production et l'usage des connaissances. C'est peut-être là que réside l'une des contributions les plus précieuses que l'anarchisme peut offrir à la pensée contemporaine : nous rappeler que la liberté ne peut se réaliser pleinement sans une transformation profonde de notre rapport à la technique et au savoir.

CONCLUSION

Dans le cadre de nos recherches, nous avons tenté de contribuer aux théories de l'anarchisme relatives à l'État en montrant en quoi celles-ci se croisent avec une critique de la science et de l'organisation technique. Nous voulions illustrer que Bakounine, sans aborder en profondeur le rôle des machines au sein de la société, met tout de même un accent théorique sur ce que nous avons défini comme la technique pour s'attaquer à l'État. Ainsi, la caractérologie de la technique de Jacques Ellul s'est révélée pertinente pour approfondir notre analyse, parce qu'elle permet un élargissement de la technique au-delà des simples outils matériels et s'inscrit dans une perspective anarchiste. Les critiques de la science chez Bakounine ont laissé une trace indélébile sur les théories de l'anarchisme. Comme le mentionne Daniel Colson dans son *Petit lexique philosophique de l'anarchisme* : « c'est sans doute Bakounine qui expose avec le plus de force la critique anarchiste de la science telle que celle-ci s'est constituée depuis trois siècles. C'est lui qui dénonce le plus nettement son rôle réducteur et oppressif » (Colson, 2011, pp. 293-294). Nous avons tenté d'enrichir cette compréhension de l'œuvre de Bakounine en soulignant, par son conflit avec Mazzini, que Bakounine ne rejette pas pour autant la science en tant que mode de développement des connaissances, et développe plutôt une compréhension nuancée et prudente qui considère à la fois son potentiel d'aliénation et d'émancipation. Nous avons soutenu que la science est profondément imbriquée avec le projet anarchiste et qu'il est même possible de comprendre l'anarchisme en tant que théorie de la science. C'est ainsi que nous avons tenté d'offrir des pistes de réponse à notre question de recherche, à savoir : *en quoi les réflexions sur la technique traversent l'œuvre de Bakounine et nous permettent de mieux saisir son rapport à la science, mais aussi le rapport qu'entretient l'anarchisme avec l'État?*

Bien que peu de théoricien·nes de l'anarchisme aient mis l'accent sur une analyse de la science et de la technique pour comprendre le rapport qu'entretient l'anarchisme avec l'État et le capitalisme, il n'est pas rare d'en trouver des traces dans la littérature anarchiste, souvent sous le couvert d'un vocabulaire différent du nôtre. Nous pouvons penser en ce sens à l'œuvre de Gustav Landauer, qui n'a jamais caché l'influence qu'a eue Bakounine sur sa pensée, et qui soulignait en quoi « ce que Marx a pris pour une approximation du socialisme, pour l'étape qui préparait immédiatement au socialisme, n'était rien d'autre que l'organisation de l'entreprise de production induite par les exigences techniques de la machine à vapeur au sein du capitalisme » (Landauer, 2019, p. 77). Fidèle à la pensée de Bakounine et d'Ellul, Landauer sépare le processus révolutionnaire du développement technique par sa conviction que toutes les sociétés, peu importe leur niveau de développement, peuvent accéder au communisme, et insiste sur

le rôle déterminant de la technique sur l'organisation sociale. Ces deux thèses ne sont pas mutuellement exclusives. De manière encore plus étonnante, dès 1911, Landauer affirme :

Il nous faut donc compléter l'affirmation selon laquelle la technique se trouve de nos jours sous l'emprise capitaliste : d'un autre côté, le capitalisme est aussi l'esclave de la technique qui s'auto-engendre. Il en va comme de l'Apprenti-sorcier : « Les esprits que j'ai invoqués, je ne peux plus m'en débarrasser ! »²² Celui qui, en période de prospérité, de bonnes ventes, a assigné à son entreprise un certain niveau d'activité, celui-là n'est plus en mesure de choisir combien il veut produire. Lui aussi est prisonnier de ses machines ; et souvent il est broyé par elles en même temps que ses ouvriers (Landauer, 2019, p. 123).

Ces passages de son *Appel au socialisme* montrent de manière limpide la volonté de théoriser l'effet de retour de la technique et de l'État, tel que nous l'avons défini dans le chapitre 2. En s'intéressant aux conséquences du développement technique au-delà de l'économique, les écrits de Landauer agissent comme un pont entre l'œuvre de Bakounine et celle d'Ellul. Déjà en 1911, Landauer insistait sur cette idée que la technique, comme l'État chez Bakounine, puisse s'auto-engendrer, et ce, indépendamment du mode de production. Il semble ainsi possible de souligner qu'à la lumière de notre définition de l'anarchisme comme théorie de la science, les travaux de Landauer, inspirés de Bakounine, s'inscrivent dans une perspective de théorisation du coût social de la technique.

De manière plus contemporaine, James C. Scott est sans doute l'auteur dont l'analyse se rapproche le plus fidèlement des conclusions auxquelles ont mené nos recherches. Dans son monument de la théorie anarchiste actuelle, *L'œil de l'État*, Scott soutient que l'État est voué à gérer ses populations par un ensemble de procédés de simplification difficilement réconciliables avec la complexité humaine. Les systèmes de simplifications sociales sur lesquels se base l'État reflètent pour Scott un ensemble de pratiques visant à faciliter l'intervention de l'État en rendant une population et un territoire plus lisibles à ses yeux. Le travail de Scott reprend directement l'idée mise de l'avant par Proudhon puis Bakounine voulant que les gouvernements soient inévitablement liés à un mode de gouvernance fondé sur un ensemble d'abstractions, réduisant la complexité humaine et individuelle à des catégories et des ensembles statistiques (Scott, 2021, p. 125). Toutefois, Scott développe plus longuement ces processus de

²² Citation du poème de Goethe, *L'Apprenti-sorcier*, rédigé en 1797.

simplification propres à l'État et soutient que ceux-ci sont intimement liés à une lunette technicienne du monde :

[L]'État moderne, à travers ses agents, tente avec plus ou moins de succès de façonner un terrain et une population qui présenteront précisément les caractères standardisés qui seront plus faciles à surveiller, à compter, à évaluer et à gérer. L'objectif utopique, immanent et perpétuellement contrarié de l'État moderne consiste ainsi à transformer la réalité sociale turbulente, chaotique et constamment changeante au-dessous de lui en la réduisant à quelque chose qui s'apparentera davantage à la grille de lecture administrative de ses observations (Scott, 2021, p. 132).

Les parallèles avec l'unicité technicienne et étatique que nous avons explorée dans le chapitre 3 sont manifestes. Pour Scott, les ambitions de l'État moderne sont donc nécessairement imbriquées avec ce qu'il nomme le « haut-modernisme », soit cette espèce de fétichisme pour le développement technique, en ce qu'un État qui n'entretient pas ce désir d'expansion technique est voué à demeurer un appareil fondé sur des estimations approximatives, et donc plus sujettes aux imprévisibilités (Scott, 2021, p. 126). Or, ce que tente d'illustrer Scott, ce sont les conséquences du haut-modernisme sur les sociétés humaines et les individus, qui tend à exiger un espace social statique, standardisé et uniforme, c'est-à-dire un terrain fertile pour la technique étatique (Scott, 2021, p. 133).

En plus de sa critique féroce de la science et de son potentiel de domination, ce qui a grandement contribué à la pérennité de l'importance théorique des écrits de Bakounine sont les expériences socialistes du XXe siècle. En effet, ne serait-ce qu'en s'intéressant à l'évolution de l'URSS, il est possible de souligner l'aspect prophétique des mises en garde qu'avait formulées Bakounine face à l'utilisation de l'État dans une phase transitoire vers le communisme que nous avons explicitées dans le chapitre 2. Force est de constater que si Marx appuyait son analyse de l'organisation sociale sur un cadre théorique détaillé et rigoureux, relevant tantôt de ce qu'on pourrait appeler la science économique, tantôt de la philosophie, Bakounine, sous des allures de fou du roi, s'est souvent contenté de l'utilisation de métaphores, de comparaisons et autres procédés stylistiques, pour la plupart basés sur des intuitions, pour faire voir les incohérences du cadre d'analyse marxiste. Cela constitue toute la force et la faiblesse de l'anarchisme : d'une part, puisqu'il reste théoriquement fondé sur un ensemble de présupposés difficilement démontrables autrement que par l'exemple, l'anarchisme peine à développer un cadre d'analyse pouvant être systématisé et permettant de comprendre finement l'organisation sociale. En contrepartie, puisqu'il s'est avéré que les intuitions de l'anarchisme face à l'État ont été en quelque sorte confirmées par la prise

du pouvoir des grands partis marxistes-léninistes, l'anarchisme a toujours pu conserver une certaine part de crédibilité et de pertinence. En effet, comme le suggèrent les travaux de Cornelius Castoriadis, qui ne s'identifie pas à l'anarchisme, l'avènement des États socialistes du bloc de l'Est s'est systématiquement accompagné de la création d'une classe de bureaucrates qui, sans posséder la production, l'ont contrôlée sans y prendre activement part et ont développé des intérêts de classe différents de ceux du prolétariat (Castoriadis, 2015). Tel que nous l'avons vu dans nos recherches, l'existence d'une telle classe chez Bakounine mène nécessairement à un effacement progressif de la flamme révolutionnaire, ce qui favorise l'accentuation de la répression étatique.

Le legs théorique de Bakounine nous laisse ainsi une série de problèmes et d'enjeux auxquels les anarchistes contemporains doivent impérativement réfléchir pour faire avancer les théories et pratiques de l'anarchisme. Nous avons cherché dans nos travaux à ouvrir la voie à de nouvelles pistes de compréhension de l'État, mais sommes restés pris avec un fâcheux problème : si l'État peut être critiqué en fonction de sa qualité technicienne, que faire de la technique en soi ? L'organisation technicienne, et donc l'État, n'est-elle pas nécessaire dans un monde technicisé ? Tel que le souligne habilement le collectif Endnotes, le développement technique

était bien souvent trop complexe pour être réalisé par les capitalistes, et pas uniquement en raison de l'ampleur des investissements nécessaires. Il faut une armée de planificateurs pour construire une infrastructure massive : pour travailler à grande échelle, éviter tout doublon inutile ou encore définir des standards industriels. Tout ceci suppose un rôle croissant de l'État, en tant que seule partie de la société adéquate à cette tâche : la planification d'ensemble de cette société (Endnotes, 2024, p. 74).

Par ailleurs, force est de constater que la survie de milliards d'individus dépend des fruits de l'industrialisation (médecine moderne, production de nourriture industrielle, techniques d'adaptation aux climats hostiles, etc.) et que, conformément aux écrits d'Ellul, il est difficilement imaginable et souhaitable de « revenir en arrière ». Les projets et groupes anarchistes verts qui s'opposent à tout procédé industriel semblent souvent soit ne pas saisir l'ampleur catastrophique de l'essence de leurs propositions, soit réfléchir en toute connaissance de cause à un avenir politique qui implique le déplacement, voire la mort de populations entières. Tel est l'effet de retour de la technique : en ayant permis une croissance démographique sans précédent dans l'histoire humaine (passant de 1 milliard d'individus en 1800 à plus de 8 milliards aujourd'hui (Ritchie et al., 2024)), elle nous a en quelque sorte lié-es à certaines formes d'organisation sociale. L'idée n'est pas de faire renaître un malthusianisme répugnant, mais plutôt de faire

voir l'importance qu'a l'ampleur des civilisations humaines dans leurs orientations politiques et l'horizon de leurs possibles. L'anarchisme qui se borne à appeler constamment à un retour à l'arbre à palabre est voué à l'échec par son incapacité à penser une société aussi complexe et développée que les nôtres. Toute l'autorité qui découle de la technique s'expose dans son incompatibilité avec les formes les plus radicales de démocratie : comment espérer que l'ensemble des individus participant à la gigantesque chaîne de production puisse, à toutes les étapes de cette dernière, se prononcer en assemblée générale pour y lancer leurs avis sans que cela n'ait d'impact sur la productivité ? L'activité technique est peu soucieuse des autres facteurs que l'efficacité et si l'on veut conserver une part de cette efficacité nous devons conserver une part de l'autorité imprégnée dans l'agencement social que nous tentons de nous réapproprier. La technique dont les révolutionnaires hériteront n'est pas issue de nulle part. Réfléchir à la signification de l'auto-gestion, par exemple dans une usine ou un hôpital où y travaille une importante quantité d'individus, incarne ainsi un chantier théorique essentiel à l'anarchisme contemporain afin d'éviter de systématiquement cultiver le désir de revenir à un passé plus « petit » et idéalisé.

L'anarchisme du XIXe siècle agissait dans un cadre social bien différent du nôtre, parce que l'effet de retour de la technique ne s'était pas encore pleinement développé. Il était dès lors bien plus aisé de réfléchir à une saisie des moyens de production et à une orientation de ceux-ci en fonction de choix politiques qu'une fois la société soumise à un ensemble de contraintes techniques. Les balbutiements de l'industrialisation ont mis de l'avant une multiplicité de nouvelles techniques qui ne composait pas encore un ensemble uni sous la forme de ce qu'Ellul a défini comme le « système technicien ». Pour adapter à nos travaux le vocabulaire d'Endnotes dans *Histoire de la séparation* (Endnotes, 2024, pp. 38-39), nous pourrions dire qu'il s'agissait d'un processus de subsumption formelle de la technique ; alors que c'est plutôt le cheminement en parallèle d'une subsumption réelle, c'est-à-dire le processus d'intégration à un nouvel ensemble de rapports sociaux découlant du développement des forces productives, qui marque un changement qualitatif de l'organisation sociale et qui vient complexifier le changement social libérateur.

Ainsi, à la lumière de ce processus, comment penser un avenir anarchiste qui, sans être inévitable, *doit* advenir. Si l'État a « naturellement » accompagné l'industrialisation, comment penser une industrialisation sans État ? De la même manière, comment penser une industrialisation sans prolétariat ? Si plusieurs ont constaté une baisse tendancielle de la part de la main-d'œuvre travaillant dans les secteurs industriels (Benanav, 2022, pp. 35-37; Endnotes, 2024, p. 21), il n'est pas pour autant évident d'associer l'automatisation induite par le progrès technique à cette baisse (Benanav, 2022, p. 58), et encore moins

d'envisager un scénario dépassant le capitalisme à partir de cette prémisse, surtout sans la présence d'un puissant mouvement de masse révolutionnaire (Benanav, 2022, p. 143). Nous devons rester critiques de toute analyse qui appelle au développement scientifique et technique comme seule porte de sortie face aux maux sociétaux actuels en ce que de telles lectures sous-estiment les implications sociales du fonctionnement d'une société technicisée. Nous pensons ici au polémique *Manifeste pour une politique accélérationniste* de Srnicek et Williams, qui tout en exprimant un évident mépris pour toute horizontalité et la gauche en général, défend une saisie des plateformes matérielles néolibérales, puis une réorientation de ces dernières à des fins de dépassement du capitalisme (Sutter, 2016, p. 37). Une théorie de la science anarchiste telle que nous l'avons définie dans le chapitre 3 cultive au contraire un regard critique et prudent vis-à-vis du progrès technique, le considérant à la fois comme un possible vecteur d'aliénation et d'émancipation; détacher les avancées techniques du progrès en général doit demeurer un de ses objectifs. Évidemment, nous croyons qu'un tel détachement ne signifie pas un abandon de toute forme de technique.

Si la formule popularisée par Mark Fisher voulant qu'il soit visiblement *plus facile d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme* (Fisher, 2018, p. 7) semble refléter une pensée largement partagée, nous pourrions y ajouter qu'il est plus facile d'imaginer la fin du capitalisme que celle de l'État, ou même du système technicien, illustrant ainsi toute la complexité d'une théorie révolutionnaire actuelle. Cependant, toutes ces réflexions ne mènent pas nécessairement et ne doivent pas mener à l'apathie politique. Tel qu'évoqué dans le chapitre 3, le simple geste de théoriser la technique au sein d'un système technicien est en soi un acte contre son déploiement aveugle et ingouvernable. Jacques Ellul lui-même, malgré ses analyses de la technique aux allures parfois fatalistes, n'a cessé de lutter toute sa vie. Ellul voulut rejoindre les organisations situationnistes et en formula la demande à Guy Debord, avec qui il entretenait des rapports cordiaux. Sa demande fut cependant refusée sur la base qu'Ellul était chrétien (Ellul, 2018, p. 9). Tel qu'Ellul le formule sans détour dans *Changer de révolution* :

La révolution n'est ni un jeu, ni une série de réformettes mettant en cause des aspects secondaires de la société, ni une réponse à des problèmes forclos depuis longtemps. Il faut revenir à cette certitude que la révolution est une affaire sérieuse, difficile, radicale, fondamentale, concernant tous et chacun, les individus et les structures et qui ne laissera *rien* d'intact (Ellul, 2015, p. 360).

Le lecteur aujourd'hui ne peut pas se contenter d'être soulagé d'apprendre qu'enfin une révolution, une reprise en mains sont possibles : il doit d'abord mesurer la profondeur et la radicalité d'une telle opération. Et il y a beaucoup de chances pour qu'alors il recule effrayé en disant que c'est décidément

irréalisable. Et je répondrai : « très difficilement réalisable, mais en tout cas la seule voie non utopique et pleinement humaine » (Ellul, 2015, pp. 417-418).

BIBLIOGRAPHIE

- Althusser, Louis. (2022). *Socialisme idéologique et socialisme scientifique*. Presses universitaires de France.
- Angaut, Jean-Christophe. (2007). Le conflit Marx-Bakounine dans l'internationale : une confrontation des pratiques politiques. *Actuel Marx*, 41(1), 112-129. <https://doi.org/10.3917/amx.041.0112>
- Angaut, Jean-Christophe. (2013). *Le Catéchisme révolutionnaire ou le premier anarchisme de Bakounine*. <https://shs.hal.science/halshs-00876055>
- Angaut, Jean-Christophe. (2014a). Bakounine. Les Éditions de l'Atelier - Les Éditions ouvrières. <https://shs.hal.science/halshs-00991443>
- Angaut, Jean-Christophe. (2014b). Bakounine contre Dieu. Enjeux contemporains de l'antithéologisme. Dans *Actualité de Bakounine 1814-2014* (p. 109-128). Éditions du Monde Libertaire. <https://shs.hal.science/halshs-00991435>
- Ansart, Pierre. (1967). *Sociologie de Proudhon*. Presses universitaires de France.
- Bakounine, Michel. (1967). *Archives Bakounine : Étatisme et anarchie* (vol. 3). E. J. Brill. 8 vol.
- Bakounine, Michel. (1973). *Oeuvres complètes : L'Italie 1871-1872* (vol. 1). Champ libre. 8 vol.
- Bakounine, Michel. (1974). *Oeuvres complètes : L'Italie 1871-1872* (vol. 2). Champ libre. 8 vol.
- Bakounine, Michel. (1978). *Oeuvres complètes : Relations slaves 1870-1875* (vol. 6). Champ libre. 8 vol.
- Bakounine, Michel. (1979). *Oeuvres complètes : La Guerre franco-allemande et la révolution sociale en France 1870-1871* (vol. 7). Champ libre. 8 vol.
- Bakounine, Michel. (1982). *Oeuvres complètes : L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale en France 1870-1871* (vol. 8). Champ libre. 8 vol.
- Bakounine, Michel. (2007). *Les conflits dans l'Internationale (1872)*. Tops / H. Trinquier.
- Bakounine, Michel. (2019). *Principe et organisation de la Société internationale révolutionnaire*. L'Escalier.
- Benanav, Aaron. (2022). *L'automatisation et le futur du travail*. Divergences.
- Bensussan, Gérard et Labica, George. (1998). *Dictionnaire critique du marxisme*. Quadrige / PUF.

- Berthier, René. (2012). Bakounine : une théorie de l'organisation. *Monde Nouveau*, 12.
- Castoriadis, Cornelius. (2015). *La société bureaucratique*. Éditions du Sandre.
- Clark, John P. (1996). *La pensée sociale d'Élisée Reclus*. Atelier de création libertaire.
- Colson, Daniel. (2011). *Petit lexique philosophique de l'anarchisme : De Proudhon à Deleuze*. Le livre de poche.
- Colson, Daniel. (2022). *L'anarchisme ouvrier et la philosophie*. Atelier de création libertaire.
- Corrêa, Felipe. (2024). *Freedom or Death : The Theory and Practice of Mikhail Bakunin*. Black Rose Books.
- De Sutter, Laurent. (2016). *Accélération !* Presses universitaires de France.
- Desbiens-Després, Étienne. (2015). *Le postanarchisme : une réécriture philosophique de l'anarchisme* [Université du Québec à Montréal].
- Dolgoff, Sam. (2002). *Bakunin : On Anarchism*. Black Rose Books.
- Duane Rousselle. (2012). *After Post-Anarchism*. Creative Commons.
http://archive.org/details/RousselleAfterPostAnarchism_201610
- Ellul, Jacques. (1990). *La technique ou L'enjeu du siècle*. Économica.
- Ellul, Jacques. (2008). *Autopsie de la révolution*. La Table Ronde.
- Ellul, Jacques. (2011). *De la révolution aux révoltes*. La Table Ronde.
- Ellul, Jacques. (2012). *Le Système technicien*. Cherche midi.
- Ellul, Jacques. (2014). *Théologie et Technique : Pour une éthique de la non-puissance*. Labor et Fides.
- Ellul, Jacques. (2015). *Changer de révolution : L'inéluctable prolétariat*. La Table Ronde.
- Ellul, Jacques. (2018). *Anarchie et christianisme*. La Table Ronde.
- Endnotes. (2024). *Histoire de la séparation : Vie et mort du mouvement ouvrier*. Sans soleil.
- Ferretti, Federico. (2011). The correspondence between Élisée Reclus and Pëtr Kropotkin as a source for the history of geography. *Journal of Historical Geography*, 37(2), 216.

- Ferretti, Federico. (2013). Un regard hétérodoxe sur le nouveau monde: La géographie d'Élisée Reclus et l'extermination des amérindiens (1861-1905). *Journal de la Société des américanistes*, 99(1), 141-164.
- Ferretti, Federico et Pelletier, Philippe. (2013). Sciences impériales et discours hétérodoxes : Élisée Reclus et le colonialisme français. *L'Espace géographique*, 42(1), 1-14. <https://doi.org/10.3917/eg.421.0001>
- fire. (2012). Reclus : An egoist Green Anarchist Perspective on Élisée Reclus. *The best of Green Anarchy*, 386-391.
- Garcia, Renaud. (2015). *Le Désert de la critique : Déconstruction et politique*. L'Échappée.
- García, Vivien. (2007). *L'anarchisme aujourd'hui*. L'Harmattan.
- Gordon, Uri. (2009). Anarchism and the Politics of Technology. *WorkingUSA*, 12(3), 489-503. <https://doi.org/10.1111/j.1743-4580.2009.00250.x>
- Gordon, Uri. (2012). *Anarchy alive ! Les politiques antiautoritaires, de la pratique à la théorie*. Atelier de Création Libertaire.
- Gouldner, Alvin W. (1982). Marx's Last Battle: Bakunin and the First International. *Theory and Society*, 11(6), 853-884.
- Guerber, Arthur. (2022). *La fabrique du progrès*. Atelier de Création Libertaire.
- Guillaume, James. (1985a). *L'Internationale : Documents et souvenirs* (vol. 1). Gérard Lebovici. 4 vol.
- Guillaume, James. (1985b). *L'Internationale : Documents et souvenirs* (vol. 2). Gérard Lebovici. 4 vol.
- Guillaume, James. (1985c). *L'Internationale : Documents et souvenirs* (vol. 3). Gérard Lebovici. 4 vol.
- Guillaume, James. (1985d). *L'Internationale : Documents et souvenirs* (vol. 4). Gérard Lebovici. 4 vol.
- Hodges, Donald Clark. (1960). Bakunin's Controversy with Marx: An Analysis of the Tensions within Modern Socialism. *The American Journal of Economics and Sociology*, 19(3), 259-274.
- Hostetter, Richard. (1958). *The Italian Socialist movement*. D. Van Nostrand Company.
- Kropotkine, Pierre. (2001). *L'entraide: Un facteur de l'évolution*. Écosociété.
- Kropotkine, Pierre. (2015). *Champs, usines et ateliers*. Tops/Trinquier.
- Landauer, Gustav. (2019). *Appel au socialisme*. La lenteur.

- Lequien, Edmond. (1954). Bakounine Et Le Marxisme. *Revue d'histoire économique et sociale*, 32(4), 389-412.
- les nuits rouges. (2022). *Bakounine/Marx : La Grande Discorde*. les nuits rouges.
- Marx, Karl. (1925). *La Guerre civile en France*. Skilled Books.
- Marx, Karl. (1972). *Contribution à la critique de l'économie politique*. Éditions sociales.
- Marx, Karl et Engels, Friedrich. (1972). *Critiques des programmes de Gotha et d'Erfurt (1875)*. Éditions sociales.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich et Lénine, Vladimir Ilitch. (1973). *Sur l'anarchisme et l'anarcho-syndicalisme*. Éditions du Progrès Moscou.
- Newman, Saul. (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lexington Books.
- Pernicone, Nunzio. (1993). Bakunin and the Italians, 1864–1870. Dans *Italian Anarchism, 1864-1892* (p. 11-32). Princeton University Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt7zvf80.7>
- Reclus, Élisée. (2019). *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*. Lux Éditeur.
- Reclus, Élisée. (2021). *L'Anarchie*. Nada.
- Rhei, Panta. (2022). Against Speciesism, Against Leviathan! *No Path*, (1), 6-29.
- Ritchie, Hannah, Rodés-Guirao, Lucas, Mathieu, Edouard, Gerber, Marcel, Ortiz-Ospina, Esteban, Hasell, Joe et Roser, Max. (2024). Population Growth. *Our World in Data*. <https://ourworldindata.org/population-growth>
- Rousselle, Duane et Evren, Süreyya. (2011). *Post-Anarchism: A Reader*. Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt183pb1v>
- Rowley, David G. (2012). Giuseppe Mazzini and the democratic logic of nationalism. *Nations and Nationalism*, 18(1), 39-56. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2011.00501.x>
- Scott, James C. (2021). *L'œil de l'État : Moderniser, uniformiser, détruire*. La Découverte.
- Smith, Mick. (2007). Wild-life: anarchy, ecology, and ethics. *Environmental Politics*, 16(3), 470-487. <https://doi.org/10.1080/09644010701251714>
- The Green Anarchy Collective. (2012). *Uncivilized : the best of Green Anarchy*. Green Anarchy Press.

Thorpe, Charles et Welsh, Ian. (2008). Beyond Primitivism: Toward a Twenty-First Century Anarchist Theory and Praxis for Science. *Anarchists Studies*, 16(1). <https://theanarchistlibrary.org/library/charles-thorpe-and-ian-welsh-beyond-primitivism-toward-a-twenty-first-century-anarchist-theory>

Tolstoï, Léon. (2017). *Le refus d'obéissance : Écrits sur la révolution*. L'Échappée.

Wood, Ellen Meiksins. (1995). *Democracy Against Capitalism : Renewing historical materialism*. Cambridge University Press.