

## Liberté et déterminisme

(8e séance, 28 mars 2018)

### Chapitre VI : Le rapport entre liberté ontologique et liberté politique

Michel Bakounine (1814-1876) est un théoricien et révolutionnaire anarchiste russe, qui s'éloigna de son milieu aristocratique et partit étudier la philosophie à Berlin, où il se lia avec les « jeunes hégéliens ». Il s'engagea dans la révolution de 1848 et fut arrêté lors de l'insurrection de Dresde en 1849. Condamné, livré à la Russie, il emprisonné jusqu'en 1857 puis déporté en Sibérie d'où il parvient à s'évader par le Japon. Interdit de séjour dans plusieurs pays d'Europe, il vécut ensuite en Suisse et en Italie, cherchant inlassablement à fonder ou à rejoindre des associations destinées à fomenter la révolution. C'est ainsi qu'à la fin des années 60 il rejoint l'Association Internationale des Travailleurs (ou Ière Internationale) en même temps que plusieurs fédérations anti-autoritaires qui partagent sa conception de l'indépendance des délégations vis-à-vis du comité central et le refus de toute constitution en parti pour prendre le pouvoir étatique. Ces principes entrent en forte opposition avec la tendance marxiste de l'Internationale, qui aboutit à la scission de 1872 et à la décadence progressive des deux branches de l'AIT, jusqu'à la refondation d'une Internationale ouvrière (dite IIe Internationale) en 1889. Pendant toutes ces années, Bakounine écrit surtout des textes de circonstance destinés à analyser la situation socio-politique, à exposer les principes de l'organisation sociale pour laquelle il lutte et à rassembler les moyens d'accomplir la révolution sociale.

Son projet politique, qu'il appelle « socialiste révolutionnaire » et dans ses dernières années « anarchiste », est un projet de société sans gouvernement ni État, fondée sur l'auto-organisation des populations librement associées pour accomplir les différentes tâches et activités de la société. La liberté politique et sociale est au cœur de ce projet, ainsi que l'égalité politique et économique qui en est une condition indispensable. En revanche, dans ses écrits philosophiques, il se montre plutôt déterministe, y compris quant à l'avènement historique de la liberté politique. Mais nous allons voir qu'il propose finalement un fondement ontologique à la liberté tant philosophique que politique.

Quels sont ces écrits philosophiques ? En 1870, il doit fuir de Lyon où il a participé à la Commune, il est tourmenté par la défaite de la France devant la Prusse et un peu plus tard par l'écrasement de la Commune de Paris ; dans une immobilisation forcée à Locarno, il commence la rédaction de son œuvre théorique principale : *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, dont le but est de montrer, analyses historiques à l'appui, que le seul moyen d'échapper à l'impérialisme allemand est de réaliser la révolution sociale. Une première partie est publiée à Genève en 1871. La suite de la rédaction consiste en deux longues digressions philosophiques, qu'il n'a jamais eu le temps d'achever et qui seront publiées en 1907 seulement dans un recueil de ses œuvres en six tomes<sup>1</sup>. L'une des digressions appartient à la première rédaction, qu'il a conservée pour la publier en guise

---

<sup>1</sup> *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, publié par James Guillaume en 1907-1908 aux éditions Stock (tomes II et III des *Œuvres*, dont les 6 tomes sont disponibles en ligne sur Wikisource). Il est réédité par Champ Libre au 8<sup>e</sup> vol. des *Œuvres complètes* (1982) puis chez Tops Trinquier en 2003. La structure de l'ouvrage est compliquée, en raison de son inachèvement, des deux rédactions successives et de la publication de parties indépendantes sous d'autres titres par des amis après la mort de Bakounine. Ces parties publiées à part sont :

- *Dieu et l'Etat*, édité par C. Cafiero et E. Reclus en 1882, réédité en 2000 aux éditions Mille et une nuits. Reprend une grande partie de la section « Sophismes historiques de l'École doctrinaire des communistes allemands » (2<sup>e</sup> rédaction, feuillets 138-286).

- *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et l'homme* (feuillets 105-256 de la première rédaction, laissés de côté lors de la publication partielle), publié à part aux éditions Entremonde en 2011.

qu'appendice de l'ouvrage sous le titre de « Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et l'homme ». L'autre digression appartient à la deuxième rédaction et s'intitule « Sophismes historiques de l'École doctrinaire des communistes allemands ». Son contenu ne correspond pas à ce qu'indique son titre parce que Bakounine, qui souhaite se situer par rapport au déterminisme économique de Marx, dévie très rapidement vers la réfutation de l'idéalisme et la défense du matérialisme déterministe. Malheureusement pour nous, la section restant inachevée, il ne revient jamais sur l'examen de Marx qui aurait pu nous éclairer sur sa conception de la marche de l'histoire. Il commençait, en effet, par admettre le principe marxien que les faits économiques sont les fondements de tous les autres faits de société, mais à condition que l'on prenne ce principe de façon relative et non absolue — nous ne saurons jamais ce qu'il entendait exactement par là. Dans les deux digressions, sa cible principale est la religion chrétienne et l'idéalisme philosophique qui n'en est qu'un masque d'apparence rationnelle.

Il montre que l'idéalisme, en rejetant dans une faculté supranaturelle tout ce qui est beau et grand en l'homme, rabaisse en fait la nature humaine, tandis que le matérialisme, en acceptant les tendances naturelles de l'homme sans les déprécier, peut développer à partir d'elles les activités les plus dignes d'hommes libres, comme la pensée et la politique<sup>2</sup>. Bakounine refuse le libre arbitre, en tant que doctrine chrétienne inséparable de l'immortalité de l'âme, ainsi que la liberté idéaliste sous la forme kantienne d'une morale absolue surmontant toutes les tendances naturelles et sociales.

En raison de cette opposition à un mode de penser encore largement dominant, Bakounine appuie peut-être exagérément le déterminisme, au point d'avoir du mal à y intégrer la liberté dont il se dit pourtant un « amant fanatique »<sup>3</sup> ! On pourrait, par conséquent, et sur la foi de certains passages, être tenté de ne voir dans cette liberté que l'absence de contrainte au niveau social, compatible avec une organisation d'individus dressés pour agir de la manière la plus adéquate, comme une société de fourmis. D'autres passages, cependant, rendent une telle interprétation impossible et manifestent la recherche d'une liberté véritablement ontologique.

### **Le déterminisme naturel et social mène à l'avènement de la liberté comme réalisation de l'être de l'homme**

Dans l'appendice « Considérations philosophiques... », Bakounine commence par décrire un « Système du monde » régi par une causalité universelle qui n'est que « la combinaison universelle, naturelle, nécessaire et réelle, mais nullement prédéterminée, ni préconçue, ni prévue, de cette infinité d'actions et de réactions particulières que toutes les choses réellement existantes exercent incessamment les unes sur les autres. » (f. 106). L'infinie diversité de ces interactions est rassemblée, par l'abstraction de notre esprit, dans des règles générales qu'on appelle des « lois de la nature ». C'est le même mouvement d'évolution qui est à l'œuvre dans les productions naturelles minérales, dans l'évolution du vivant et dans le monde historique et social. Bakounine décrit longuement l'influence déterminante des conditions physiques, biologiques et culturelles qui forment

---

- Un autre *Dieu et l'Etat*, dans le Tome I des *Œuvres* chez Stock, publié par Max Nettlau en 1895, reprend les feuillets 286-340 de la 2<sup>e</sup> rédaction (ils constituent une note inachevée à la dernière ligne des « Sophismes historiques... », non intégrée par Cafiero et Reclus dans leur *Dieu et l'État*). Je m'y référerai sous l'expression « Sophismes historiques... », note 41.

<sup>2</sup> « Sophismes historiques... », f. 187-196.

<sup>3</sup> Préambule pour la 2<sup>e</sup> livraison de *L'Empire knouto-germanique*, publié par E. Reclus sous le titre « La Commune de Paris et la notion de l'État », dans *Le Travailleur* de Genève en 1878.

l'individu humain, d'une façon très clairement inspirée par les matérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle auxquels il fait d'ailleurs référence avec admiration<sup>4</sup>.

Il est particulièrement déterministe quand il parle de l'éducation et qu'il plaide pour une instruction intégrale égale pour tous les enfants des deux sexes. Il lui semble, en effet, que les individus humains naissent non pas identiques mais équivalents au sens où leurs dispositions et qualités, sans être les mêmes, s'équilibrent à peu près. Les grandes différences de développement que l'on constate sont uniquement dues au milieu social et au dramatique défaut d'instruction des masses populaires. Pour que chacun puisse développer au mieux ses facultés, il faut que tous reçoivent une instruction à la fois scientifique, technique et manuelle, avec une solide base générale et un aperçu de chaque domaine particulier, de manière à ce qu'ils puissent choisir en connaissance de cause la profession qui leur plaira le plus<sup>5</sup>. Il en va de même pour l'éducation morale : la maîtrise de soi, la volonté, les aspirations élevées sont des effets de ce qu'on a inculqué et stimulé chez les enfants et les jeunes, et il est totalement erroné de les en rendre responsables.

Cependant, se plier aux nécessités naturelles n'a rien d'un esclavage et ne s'oppose pas à la liberté ; en effet, elles définissent notre propre nature et c'est seulement dans le cadre de cette nature que nous pouvons nous réaliser. Nous sommes soumis aux mêmes exigences que les autres êtres vivants, mais nous disposons, grâce à l'évolution naturelle, de moyens particuliers pour les satisfaire. Nous pouvons dès lors favoriser, parmi nos facultés naturelles, celles qui vont dans le sens de l'humanisation, et cette possibilité nous est de plus en plus offerte grâce aux progrès historiques de la civilisation<sup>6</sup>. Il faut comprendre ce processus comme une relation dialectique au sens hégélien : l'animalité est un premier moment qui doit être nié de l'intérieur, tout en étant conservé, par l'élément proprement humain qui va le surmonter. Ce processus dialectique est naturel et nécessaire, et c'est pourquoi il y a une continuité entre l'évolution naturelle et l'histoire sociale.

Bakounine ne conçoit pas pour autant l'histoire comme un progrès constant et linéaire ; il voit notamment dans le christianisme une immense régression de la raison par rapport au monde grec, ainsi qu'un renoncement à toute amélioration de la vie réelle au profit d'une promesse de vie éternelle. Il lui accorde seulement d'avoir égalisé l'humanité jusque là divisée entre maîtres et esclaves, mais d'une façon qui a plutôt étendu l'esclavage à tous les hommes par rapport à la toute-puissance de Dieu. Je ne vais pas m'étendre sur ce point mais c'est un thème qui revient souvent sous la plume de Bakounine, que si Dieu existe l'homme ne peut qu'être esclave. Par ailleurs, pour tout ce qui concerne l'étendue de la science et la méthode scientifique, Bakounine s'inspire de la « Philosophie positive » d'Auguste Comte, dont il cite de larges extraits. Cependant, il critique vertement le positivisme pour son refus de se dire franchement athée et pour son maintien, à côté du champ de la science, d'un champ de la foi religieuse, à destination surtout des masses populaires qui sont ainsi maintenues dans l'ignorance et l'obéissance.

Les deux facultés qui sont apparues au cours de l'évolution des espèces animales et qui permettent l'émancipation humaine sont la pensée et la révolte<sup>7</sup>. Tous les animaux, d'après Bakounine, possèdent une certaine intelligence et une certaine volonté ; il en donne pour preuves le fait qu'ils comprennent ce qui dans leur

---

<sup>4</sup> Il leur emprunte même le mauvais argument du vent qui, s'il pouvait prendre conscience de ses effets, les attribuerait à sa volonté libre au lieu de comprendre qu'ils sont dus à des forces physiques (« Considérations philosophiques... », chap. 3 : Animalité, humanité, f. 158-159). Nous avons déjà vu que, pour que la comparaison soit valide, il faudrait que le vent puisse aussi décider de *cesser ses effets* dès qu'il en a pris conscience — ce qui le ferait d'ailleurs s'annihiler en tant que vent.

<sup>5</sup> On en trouve la description détaillée dans « L'instruction intégrale », article publié en quatre parties dans le journal genevois *L'Égalité*, juillet-août 1869.

<sup>6</sup> Voir « Sophismes historiques... », f. 174-176 et « Considérations philosophiques... », f. 160-161.

<sup>7</sup> « Sophismes historiques... », f. 153.

environnement est important pour leur survie et le fait qu'ils éduquent leurs petits, développant ainsi chez eux la capacité de contenir des mouvements instinctifs<sup>8</sup>. Il pose comme un axiome que tout ce qui se trouve dans l'homme doit déjà se trouver en germe chez les autres animaux (en vertu de la continuité causaliste universelle) ; il voit entre eux seulement une différence de degré, mais de grande importance puisque c'est ce qui permet à l'homme de connaître *scientifiquement* le monde, y compris lui-même qui en fait partie, de le *transformer* en utilisant ses puissances à son propre avantage<sup>9</sup>, et de *sélectionner* aussi dans sa propre nature ce qui lui convient le mieux. La condition évolutive de cette différence est d'abord l'intensification de la puissance d'abstraction, qui développe la conscience réflexive, celle-ci ouvrant plusieurs possibles à la réalisation de soi :

1. Grâce à cette puissance d'abstraction, l'homme, en s'élevant au-dessus de la pression immédiate que les objets extérieurs exercent sur l'individu, peut les comparer les uns avec les autres et observer leurs rapports mutuels : voilà le commencement de l'analyse et de la science expérimentale. Grâce à cette même faculté, l'homme se dédouble pour ainsi dire, et, se séparant de lui-même en lui-même, il s'élève en quelque sorte au-dessus de ses propres mouvements intérieurs, au-dessus des sensations qu'il éprouve, des instincts, des appétits, des désirs qui s'éveillent en lui, aussi bien que des tendances affectives qu'il ressent ; ce qui lui donne la possibilité de les comparer entre eux, de même qu'il compare les objets et les mouvements extérieurs, et de *prendre parti* pour les uns contre les autres, selon l'idéal de justice et de bien, ou selon la passion dominante, que l'influence de la société et des circonstances particulières ont développés et fortifiés en lui. Cette puissance de prendre parti en faveur d'un ou de plusieurs moteurs, qui agissent en lui dans un sens déterminé, contre d'autres moteurs également intérieurs et déterminés, s'appelle la *volonté*. (« Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et l'homme », f. 125).

Ce texte donne l'impression d'accorder une libération par rapport au déterminisme biologique uniquement pour tomber dans le déterminisme social. D'une part, en effet, la faculté d'abstraction et la conscience de soi réflexive garantissent que chaque individu, en tant qu'être humain, possède la capacité de devenir libre si la société développe en lui cette disposition. Mais, d'autre part, le choix entre différents possibles qui est ouvert par cette capacité réflexive est immédiatement orienté par les influences sociales. Nous verrons plus loin que c'est précisément le rôle de la deuxième faculté émancipatrice, la faculté de révolte, qui achèvera le mouvement par une libération aussi par rapport aux conditionnements sociaux.

Mais examinons d'abord plus en détail ce long développement de *l'avènement historico-social* de la liberté :

2. Parti de l'état de gorille, l'homme n'arrive que très difficilement à la conscience de son humanité et à la réalisation de sa liberté. D'abord il ne peut avoir ni cette conscience, ni cette liberté ; il naît bête féroce et esclave, et il ne s'humanise et ne s'émancipe progressivement qu'au sein de la société qui est nécessairement antérieure à la naissance de sa pensée, de sa parole et de sa volonté ; et il ne peut le faire

---

<sup>8</sup> « Considérations philosophiques... », f. 128-130.

<sup>9</sup> Il faut se garder d'une tendance récente à voir le germe de la destruction écologique dans toute volonté d'utiliser rationnellement les ressources de la nature ; il est bien clair que, lorsque Bakounine prône une « domination sur les choses extérieures, fondée sur l'observation respectueuse des lois de la nature », il entend bien qu'aucune action destructrice ne respecte ces lois et que par conséquent un équilibre doit être trouvé entre les besoins humains et la préservation du reste de la nature. Une certaine révolte joue aussi un rôle dans la pensée, par le refus de toute limite et l'insatiabilité du désir de connaissance : « Armé de sa formidable puissance d'abstraction, il ne reconnaît et ne reconnaîtra jamais aucune limite pour sa curiosité impérieuse, passionnée, avide de tout savoir et de tout embrasser. Il suffit de lui dire : « Tu n'iras pas au-delà » pour que, de toute la puissance de cette curiosité irritée par l'obstacle, il tende à s'élancer au-delà. » (« Considérations philosophiques... », chap. V : la philosophie, la science, f. 190-191).

que par les efforts collectifs de tous les membres passés et présents de cette société qui est par conséquent la base et le point de départ naturel de son humaine existence. Il en résulte que l'homme ne réalise sa liberté individuelle ou bien sa personnalité qu'en se complétant de tous les individus qui l'entourent, et seulement grâce au travail et à la puissance collective de la société, en dehors de laquelle, de toutes les bêtes féroces qui existent sur la terre, il resterait, sans doute toujours la plus stupide et la plus misérable. Dans le système des matérialistes qui est le seul naturel et logique, la société loin d'amoinrir et de limiter, crée au contraire la liberté des individus humains. Elle est la racine, l'arbre, et la liberté est son fruit. Par conséquent, à chaque époque, l'homme doit chercher sa liberté non au début, mais à la fin de l'histoire, et l'on peut dire que l'émancipation réelle et complète de chaque individu humain est le vrai, le grand but, la fin suprême de l'histoire. (« Sophismes historiques... », note 41 f. 286-340 ; dans *Œuvres*, t. I, sous le titre *Dieu et l'État*, p. 276).

La suite du texte présente le contraste entre ce développement progressif de la liberté et la conception libérale idéaliste, qui accorde d'emblée la liberté à l'individu isolé comme une propriété naturelle ou divine, à laquelle l'individu est contraint de renoncer partiellement pour entrer dans la société, ce mal nécessaire. Bakounine renvoie bien sûr à Rousseau pour cette déchéance de l'homme par son entrée en société (c'est le Rousseau du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, non celui du *Contrat social* ; pas davantage Bakounine n'aurait pu renvoyer au contractualisme de Hobbes, qui suppose également des individus isolés entrant dans un contrat social, car pour Hobbes les individus sans le contrat social sont des bêtes destructrices qui menacent leur propre espèce de disparition). Il lui semble par conséquent que l'adage libéral « la liberté de chacun s'arrête où commence celle des autres » est le germe du despotisme puisque la société exige le sacrifice de la liberté individuelle.

Une première raison de refuser ce principe libéral réside dans la pauvreté des ambitions qui en résulte, puisque le champ dans lequel chacun peut exercer sa liberté est conçu d'emblée comme limité par le champ des autres et non ouvert par eux. Contre cette conception, Bakounine insiste sur le fait que le plein développement de tous les potentiels de chacun ne peut être atteint que dans une société très avancée sur les plans matériel, intellectuel et moral, de telle sorte que la liberté positive augmente *grâce* à la société et non *contre* elle. Il ne suffit pas de dire qu'un individu est libre si on le laisse tranquille ; si cette tranquillité est inaction, ignorance, stagnation au niveau d'une survie biologique faute de relations sociales, il n'y a là aucune liberté, car la liberté est dans l'action, dans la réalisation.

Mais il y a une deuxième raison, plus importante, de refuser l'adage libéral, qui nous permet de découvrir l'ancrage ontologique de la liberté : c'est que chacun ne peut être convaincu qu'il est ontologiquement libre que s'il est reconnu comme tel par tous les autres êtres libres :

**3.** Être libre, pour l'homme, signifie être reconnu et considéré et traité comme tel par un autre homme, par tous les hommes qui l'entourent. (...) Je ne puis me dire et me sentir libre seulement qu'en présence et vis-à-vis d'autres hommes. En présence d'un animal d'une espèce inférieure, je ne suis ni libre, ni homme, parce que cet animal est incapable de concevoir et par conséquent aussi de reconnaître mon humanité. Je ne suis humain et libre moi-même qu'autant que je reconnais la liberté et l'humanité de tous les hommes qui m'entourent. Ce n'est qu'en respectant leur caractère humain que je respecte le mien propre. (...)

Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les êtres humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres. La liberté d'autrui, loin d'être une limite ou la négation de ma liberté, en est au contraire la condition nécessaire et la confirmation. Je ne deviens libre vraiment que par la liberté d'autres, de sorte que plus nombreux sont les hommes libres qui m'entourent et plus profonde et plus large est leur liberté, et plus étendue, plus profonde et plus large devient ma liberté. C'est au contraire l'esclavage des hommes qui pose une barrière à ma liberté, ou ce qui revient au même, c'est leur bestialité qui est une négation de

mon humanité parce que encore une fois, je ne puis me dire libre vraiment, que lorsque ma liberté, ou ce qui veut dire la même chose, lorsque ma dignité d'homme, mon droit humain, qui consiste à n'obéir à aucun autre homme et à ne déterminer mes actes que conformément à mes convictions propres, réfléchis par la conscience également libre de tous, me reviennent confirmés par l'assentiment de tout le monde. Ma liberté personnelle ainsi confirmée par la liberté de tout le monde s'étend à l'infini. (« Sophismes historiques... », note 41, dans *Œuvres*, t. I, p. 279 ; 281).

Reconnaître et être reconnu sont inséparablement nécessaires pour assurer la liberté des individus. Pour que l'individu puisse se sentir libre ontologiquement, pour qu'il ait conscience de pouvoir s'affranchir des conditionnements biologiques et sociaux, fût-ce de manière minimale, il faut qu'il inscrive cette faculté dans sa nature d'être humain. La liberté ontologique est nécessairement générale à l'espèce : ou tous les humains sont libres ou aucun ne l'est. Si on peut la contester chez certains d'entre eux, qu'est-ce qui la garantira chez les autres ? Seule la reconnaissance généralisée à toute l'espèce peut assurer à chacun qu'il est bien un être libre en tant qu'il appartient à cette espèce.

Cette recherche de la reconnaissance s'inscrit dans l'héritage hégélien de la reconnaissance mutuelle des consciences, mais avec d'importantes différences. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel décrit l'apparition de la conscience de soi réflexive lorsqu'une conscience a éprouvé le besoin d'acquiescer la certitude objective d'être plus qu'une vie animale. Pour atteindre cette certitude objective, elle a cherché à être reconnue comme telle par une autre conscience, et cette reconnaissance est passée par une lutte à mort dans laquelle chacune a dû montrer qu'elle était prête à sacrifier sa vie pour s'affirmer comme un pour-soi. Bakounine adopte l'idée que la reconnaissance mutuelle est une condition de certitude du statut ontologique : tant que je ne suis pas reconnu comme libre par un autre être libre, je peux douter de l'être<sup>10</sup>. La grande différence avec Hegel tient dans le type d'épreuve qui mène à la certitude : la vérification ne réside plus dans l'acceptation de perdre sa vie biologique ; elle se trouve dans le refus du statut d'esclave (au sens large d'homme opprimé, utilisé comme une chose par d'autres hommes, comme le sont aussi les prolétaires du XIXe siècle).

### **Le rapport entre liberté ontologique et liberté politique**

Une fois établi que la liberté inhérente à l'être humain ne peut se réaliser effectivement que dans et par la société, Bakounine peut la définir par la conjonction de trois éléments. L'un, positif, est « le plein développement et la pleine jouissance de toutes les facultés et puissances humaines pour chacun par l'éducation, par l'instruction scientifique et par la prospérité matérielle »<sup>11</sup>. L'autre, négatif, est double : c'est la double révolte « contre toute autorité divine et humaine collective et individuelle ». La révolte, qui, nous l'avons vu, est une faculté inhérente à la nature humaine, complète l'émancipation en l'étendant aussi à l'héritage social de l'individu. On rappelle ainsi qu'il y a bien un triple joug à secouer : celui de la nature extérieure, celui de la nature intérieure individuelle, et celui de la société<sup>12</sup>. Et nous allons voir que ce n'est pas seulement d'une société oppressive qu'il faut se délivrer mais de toute influence sociale en général en tant qu'elle inhibe la création individuelle. C'est pourquoi la clé de voûte de l'édifice de la liberté se trouve dans l'émancipation proprement individuelle, contre l'homogénéité et le mimétisme social :

---

<sup>10</sup> Certains interprètes de Bakounine ont constaté aussi une proximité d'expression entre ce texte et la conférence de Fichte sur *La destination du savant*. Cependant, la liberté fichtéenne est encore kantienne, fondée sur un Moi pur et idéal vers lequel tend le moi empirique sans jamais pouvoir l'atteindre. C'est aussi en visant ce Moi pur chez autrui qu'il faut le reconnaître comme libre. Fichte est à l'évidence l'un des principaux représentants de l'idéalisme que combat Bakounine.

<sup>11</sup> « Sophismes historiques... », note 41, dans *Œuvres*, t. I, p. 282.

<sup>12</sup> « Considérations philosophiques... », f. 164-165.

4. Le plus grand nombre des hommes, pas seulement dans les masses populaires, mais dans les classes privilégiées et éclairées aussi bien et souvent même plus que dans les masses, ne se sentent tranquilles et en paix avec eux-mêmes que lorsque dans leurs pensées et dans tous les actes de leur vie ils suivent fidèlement, aveuglément la tradition et la routine : « Nos pères ont pensé et fait ainsi, nous devons penser et faire comme eux ; tout le monde autour de nous pense et agit ainsi, pourquoi penserions et agirions-nous autrement que tout le monde ? » Ces mots expriment la philosophie, la conviction et la pratique des quatre-vingt-dix-neuf centièmes parties de l'humanité, prise indifféremment dans toutes les classes de la société. Et comme je l'ai déjà observé, c'est là le plus grand empêchement au progrès et à l'émancipation plus rapide de l'espèce humaine.(...)

Il est beaucoup plus difficile de lutter contre l'imprégnation de la société que contre le pouvoir de l'État, dont l'extériorité par rapport à nous est évidente tandis que les normes sociales nous constituent de l'intérieur :

[La société] enveloppe l'homme dès sa naissance, le transperce, le pénètre, et forme la base même de sa propre existence individuelle ; de sorte que chacun en est en quelque sorte le complice contre lui-même, plus ou moins, et le plus souvent sans s'en douter lui-même. Il en résulte, que pour se révolter contre cette influence que la société exerce naturellement sur lui, l'homme doit au moins en partie se révolter contre lui-même, car avec toutes ses tendances et aspirations matérielles, intellectuelles et morales, il n'est lui-même rien que le produit de la société. De là cette puissance immense exercée par la société sur les hommes. (...)

Ce dont il faut s'étonner, ce n'est donc pas de l'action toute-puissante que ces idées, qui expriment la conscience collective de la société, exercent sur la masse des hommes ; mais bien au contraire, qu'il se trouve, dans cette masse, des individus qui ont la pensée, la volonté et le courage de les combattre. Car la pression de la société sur l'individu est immense, et il n'y a point de caractère assez fort, ni d'intelligence assez puissante qui puissent se dire à l'abri des atteintes de cette influence aussi despotique qu'irrésistible. (« Sophismes historiques... », note 41, dans *Œuvres*, t. I, p. 285 ; 295).

Les conditions de cette critique sont une instruction et une éducation orientées vers la liberté. Il est possible de les mener de manière à ne pas imprimer seulement des automatismes mais à rendre l'individu « jusqu'à un certain point son propre éducateur, son propre instructeur, et comme le créateur de soi-même », et ce par la « force intérieure de penser et de vouloir qui, après s'être formée et consolidée en lui par l'action passée de causes extérieures, devient à son tour un moteur plus ou moins actif et puissant, un producteur en quelque sorte indépendant des choses, des idées, des volontés, des actions qui l'entourent immédiatement »<sup>13</sup>.

De tous ces textes il apparaît que Bakounine conçoit la condition ontologique de la liberté comme ce que nous appellerions à l'heure actuelle une « propriété émergente », qui résulte d'une évolution immanente au déterminisme naturel et ce à deux niveaux : au niveau de la phylogénèse (développement de l'espèce), l'apparition chez certains hominidés de la conscience réflexive qui, alliée à la connaissance par abstraction, devient capable de comprendre d'où elle vient et ce à quoi elle aspire ; ensuite, au niveau de l'ontogénèse (développement de chaque individu), l'actualisation de ce potentiel inné à la fois *grâce* au contact avec les autres et *contre* les oppressions qui viennent des autres. Il semble bien que la faculté de révolte, condition de la liberté politique, soit également un effet de la conscience réflexive. Par conséquent, le déterminisme historique n'est pas total puisque, dès lors que l'on reconnaît une causalité au moins relativement libre des individus, l'histoire n'est pas un processus strictement nécessaire. Sa progression est orientée par la poussée naturelle des consciences réflexives, mais il n'y a aucune nécessité qu'elle aille vers le mieux si les individus ne décident pas de diriger leurs actions dans le bon sens.

---

<sup>13</sup> « Considérations philosophiques... », f. 132.

\*

\*       \*

En guise de conclusion plus générale, nous pouvons rapprocher Sartre, Castoriadis et Bakounine pour avoir fondé la liberté dans l'être de l'humain, avec ces caractéristiques communes :

— il n'est pas nécessaire de poser une transcendance pour qu'apparaisse dans une certaine espèce la capacité de rompre avec les enchaînements causaux déterminants ;

—les deux conditions nécessaires et semble-t-il suffisantes de la liberté sont la conscience de soi réflexive (qui permet la prise de distance par rapport à ce qui nous constitue ou la négation de l'en-soi et du passé) et la capacité de créer quelque chose de nouveau, non réductible à ce qui existait avant, capacité appelée « imagination radicale » chez Castoriadis et « projection néantisante » chez Sartre. Cette capacité est plus implicite chez Bakounine, mais c'est évidemment elle qui est à l'œuvre dans la projection imaginaire d'un autre type de société qui n'a encore été réalisé nulle part.