

« Anarchisme, Sciences sociales et Autonomie du social »

Jules Vignet, Novembre 2018



**VIVE LA
SOCIALE!**



RÉSISTANCE71 & JBL1960

Novembre 2021



*« Encore combien de temps avant que mes yeux admirent une fois de plus les
merveilles de l'univers toujours changeant...
Encore combien de temps avant la fin de mon exil...et que je puisse de nouveau me
tenir sur la terre qui m'a vu naître ??
Même encore maintenant, je me rappelle de ces jours primordiaux... de ces années
de jeunesse... sur la planète ANARCHIE ! »
~ Le Surfer d'Argent ~*

Retour aux fondamentaux !...
Nous avons déniché cette perle de texte :
« Anarchisme, sciences sociales et
autonomie du social »
de Julien Vignet

Résistance 71 - 8 novembre 2021



Source : <http://www.journaldumauss.net/?Anarchisme-sciences-sociales-et-autonomie-du-social>

Tout le pouvoir aux ronds-points !... Vice la Commune Universelle !...
Nous avons récemment déniché ce texte... Une véritable perle, qui peut servir de base à une compréhension à la fois a minima mais aussi profonde de l'anarchie. Difficile de mieux résumer la pensée et l'action anarchiste depuis ses origines. Ce texte est une excellente base pour ceux qui désirent creuser plus avant et débroussailler le chemin de notre humanité réalisée.

*À lire et diffuser sans modération
~ Résistance 71 ~*

« Anarchisme, sciences sociales et autonomie du social »

Novembre 2018

L'anarchie des anarchistes n'est pas le chaos, le désordre, ni le laissez-faire poussé jusqu'au bout des libéraux. Ils promeuvent en réalité une constitution sociale de la société, plutôt qu'une constitution politique ou religieuse. **Ce sont les individus ordinaires, à la base, qui décident de se regrouper librement et dans les formes qui leur conviennent. Cette autonomie du social est aussi à la base des sciences sociales, qui émergent en même temps que l'anarchisme.** Proudhon et Bakounine sont deux figures de l'anarchisme historique permettant de dévoiler les passerelles entre anarchisme et sciences sociales à partir de cette autonomie du social. En même temps, les anarchistes participent à remettre la science à sa place, mettant en garde contre le gouvernement des savants et développant des pratiques populaires pour entraver la spécialisation et l'émergence d'une élite séparée de scientifiques.

Anarchy of anarchists is not chaos, disorder, or laissez-faire pushed to the end of the liberals. They actually promote a social constitution of society, rather than a political or religious constitution. It is the ordinary individuals, at the base, who decide to group themselves freely and in the forms that suit them. This autonomy of the social is also at the base of social sciences, which emerge at the same time as anarchism. Proudhon and Bakunin are two figures of historical anarchism that unravel the links between anarchism and social sciences from this social autonomy. At the same time, anarchists are helping to put science back in its place, warning against the government of scientists and developing popular practices to impede the specialization and emergence of a separate elite of scientists.

Julien Vignet est sociologue, CERReV, Université de Caen Normandie.

Les anarchistes portent une conception particulière de la vie sociale. En révolte aussi bien contre les structures hiérarchiques anciennes, comme la religion, que face à l'ordre capitaliste se mettant alors en place, ils et elles ont une détestation de la politique. C'est comme si la vie sociale était entravée par l'État, le capital et la religion.

Cependant, les anarchistes [1] ne promeuvent pas le laissez-faire à la manière des économistes libéraux. Ils et elles en sont de farouches opposants. L'anarchie est, à certains égards, une sorte de constitution sociale, par les gens eux-mêmes et leurs activités, plutôt qu'une constitution à partir de l'hétéronomie de la politique, de l'économie capitaliste ou de la religion. Or, cette autonomie du social n'est-elle pas aussi à la base des sciences sociales, qui émergent en même temps que l'anarchisme ?

Nous nous intéresserons à cette autonomie du social chez deux figures de l'anarchisme historique, à savoir Proudhon et Bakounine, qui ont par ailleurs appuyé leurs propositions révolutionnaires sur des analyses empruntant à la science de l'époque. Nous essaierons ensuite de creuser la question de savoir sur quel fondement les anarchistes font reposer cette sorte d'intelligence intrinsèque du social, avant d'évoquer les formes d'organisation sociale imaginées pour incarner l'anarchie. Enfin, nous verrons quel lien peut être tissé entre cette conception anarchiste et les sciences sociales, au-delà de la concordance de temps. En effet, de telles sciences ne reposent-elles pas elles aussi sur l'affirmation d'une irréductibilité, voire d'une autosuffisance du social ? En même temps, les anarchistes participent à remettre la science à sa place, mettant en garde contre le gouvernement des savants et développant des pratiques populaires pour entraver la spécialisation et l'émergence d'une élite séparée de scientifiques.

L'autonomie du social chez Proudhon

Le social contre la religion et la politique

Pierre-Joseph Proudhon est le premier à se définir anarchiste positivement en 1840. Il s'oppose à la propriété privée, à l'Église, au parlementarisme et au gouvernement en général. Il fait un lien étroit entre domination politique, domination économique et domination religieuse, considérées toutes comme des entraves à l'épanouissement de la justice.

Proudhon confiait ainsi dans ses *Carnets* de 1852 : « Je fais de la politique pour la TUER. EN FINIR AVEC LA POLITIQUE » [2]. Ce n'est alors pas seulement l'abolition de tous les gouvernements qui est visé, c'est aussi l'idée que la société peut se constituer d'elle-même, par la libre organisation des forces économiques et sociales. Il est encore plus clair dans *Les confessions d'un révolutionnaire*, où il distingue la constitution politique de la constitution sociale de la société. La seconde repose sur la libre association, l'égalité et la réciprocité et vise à affaiblir et écarter la première, fondée sur l'autorité et la hiérarchie.

« Je distingue en toute société deux espèces de constitutions : l'une que j'appelle la constitution SOCIALE, l'autre qui est la constitution POLITIQUE ; la première, intime à l'humanité, libérée, nécessaire, et dont le développement consiste surtout à affaiblir et écarter peu à peu la seconde, essentiellement factice, restrictive et transitoire. La constitution sociale n'est autre chose que l'équilibre des intérêts fondé sur le libre contrat et l'organisation des forces économiques qui sont, en général : le Travail, la Division du travail, la Force collective, la Concurrence, le Commerce, la Monnaie, le Crédit, la Propriété, l'Égalité dans les transactions, la Réciprocité des garanties, etc. La constitution politique a pour principe l'AUTORITE, ses formes sont : la Distinction des classes, la Séparation des pouvoirs, la Centralisation administrative, la Hiérarchie (...) » [3].

L'anarchisme de Proudhon vise explicitement à sortir de l'aliénation politique. Comme l'affirme Pierre Ansart, il « tend à libérer les force sociales des pouvoirs aliénants » [4],

permettant ainsi d'instituer une société qui ne serait plus divisée en fractions ennemies et prise par un ensemble d'illusions.

Proudhon ne considère pas seulement l'exploitation capitaliste ou la domination étatique. Il est conscient qu'il existe des sacralisations qui empêchent la société de prendre conscience d'elle-même et de ses capacités. La refondation des rapports sociaux sans autorité révélée ou transcendante passe par la critique de la religion. C'est pourquoi Proudhon s'en prendra aussi à l'Église.

Il va plus loin en affirmant que politique et religion sont indissociables. Non seulement il fait alors de la religion un pouvoir politique, ne pouvant exister « qu'en s'appropriant la politique profane et les lois civiles » [5], mais il atteste du caractère sacré que prennent les institutions politiques pour se légitimer. État et Église, deux formes d'autorité instituées, utilisent les mêmes fondements pour justifier leur existence, et produisent les mêmes effets.

« Quoi qu'il en soit, il importe, pour la conviction des esprits, de mettre en parallèle, dans leurs idées fondamentales, d'un côté, le système politico-religieux, – la philosophie, qui a distingué si longtemps le spirituel du temporel, n'a plus droit de les séparer ; – d'autre part, le système économique.

Le Gouvernement donc, soit l'Église et l'État indivisiblement unis, a pour dogmes :

1. La perversité originelle de la nature humaine ;
2. L'inégalité essentielle des conditions ;
3. La perpétuité de l'antagonisme et de la guerre ;
4. La fatalité de la misère. D'où se déduit :
5. La nécessité du gouvernement, de l'obéissance, de la résignation et de la foi.

Ces principes admis, ils le sont encore presque partout, les formes de l'autorité se définissent elles-mêmes. Ce sont :

- a) La division du Peuple par classes, ou castes, subordonnées l'une à l'autre, échelonnées et formant une pyramide, au sommet de laquelle apparaît, comme la Divinité sur son autel, comme le roi sur son trône, l'autorité ;
- b) La centralisation administrative ;
- c) La hiérarchie judiciaire ;
- d) La police ;
- e) Le culte » [6].

Il n'est pas étonnant que ce philosophe de l'immanence s'attache à critiquer les formes de transcendance productrices d'illusions, et dont l'Église est une incarnation de l'époque. L'antithéisme de Proudhon est pourtant peu rappelé, et parfois même mis en doute.

Proudhon se réfère régulièrement à Jésus, et ne cache pas son admiration pour la morale égalitaire et communautaire des évangiles [7]. Cela facilite probablement qu'il soit parfois assimilé à un spirituel finalement hanté par son enfance religieuse. Il y a certes pour Proudhon un mystère de l'existence et une inquiétude du sens. C'est pourquoi il ne balaie pas d'un revers de la main la question de la foi, si présente dans l'histoire de l'humanité. Cette sensibilité le fait respecter le questionnement religieux, associé dans le même temps à une critique virulente des institutions religieuses de son époque. Il n'en est pas moins clair sur ses positions contre l'Église et sur la nécessité de purger le socialisme de son arrière-fond religieux, présent notamment chez Fourier, Saint-Simon ou Leroux. C'est pourquoi il peut affirmer « je n'adore rien, pas même ce que je crois : voilà mon antithéisme » [8].

Probablement l'expérience sociale et politique de son époque, dans laquelle l'Église joue le rôle d'appui de la répression des révoltes populaires, influence-t-il son anticléricalisme.

Il est difficile de ne pas malmener celui qui vous calomnie et attise les condamnations à votre égard.



Une science proudhonienne de la société à visée normative

Pour Proudhon, la société est immanente, traversée d'antagonismes, et faite par des forces collectives, toujours en mouvement. Il cherche donc une science de la société se promettant d'instaurer le meilleur état social par rapport à ce qu'est la société : une science à visée normative capable d'instaurer l'égalité et la justice. La société se fait en vertu de forces inconscientes, et les individus obéissent sans en avoir

l'intelligence. La science ainsi promue doit permettre la compréhension de ses forces, et permettre à l'humanité en quelque sorte de prendre conscience d'elle-même [9].

Proudhon, ancien ouvrier typographe, se méfie de la métaphysique. Il rejette l'idée de savoir absolu. De la même manière, l'action est première par rapport aux idées : il met ainsi l'accent sur l'effort collectif, en opposition au déterminisme et à la providence ; la révolution est la manifestation la plus forte de cet effort collectif créateur. C'est en cela que la société est immanente : c'est l'action humaine qui produit non seulement le monde matériel, mais aussi les idées, les valeurs et les mentalités [10]. De fait, pour Proudhon, « la philosophie doit être essentiellement pratique » [11]. Elle n'a pas une fonction spéculative, et s'inscrit dans la vie quotidienne. De la même manière, elle n'est pas une pratique élitiste d'oisifs, mais a une finalité d'action à visée émancipatrice par les prolétaires. La science ne se perd pas dans les limbes de la théorie, elle reste ancrée dans la réalité ordinaire et liée à la recherche de l'amélioration des conditions humaines.

Conformément à cette position, la science promue par Proudhon ne peut être qu'empirique. Elle part de l'observation. Proudhon l'incarnera en étant attentif aux expérimentations sociales des classes populaires qui jaillissent à son époque : mutuelles,

coopératives et sociétés secrètes. C'est probablement lors de son passage à Lyon, avec son effervescence portée par les canuts, que mûrira chez lui son mutuellisme. Il y restera entre 1843 et 1847, à la veille de la révolution associationniste de 1848, et y côtoie le socialisme le plus agité.

Dans *La capacité politique des classes ouvrières* [12], testament politique de Proudhon, il évoque et justifie les efforts des prolétaires pour affirmer leur autonomie politique et matérielle à travers des mutuelles, des coopératives et des syndicats. Il enjoint les ouvriers à l'abstention lors des élections. Leur capacité politique réelle réside dans l'organisation d'un mouvement social autonome. Un temps méfiant vis-à-vis de l'association, il devient l'un de ses plus ardents défenseurs. Pour lui, les gens de bras ne sont pas dépourvus de capacité politique, bien au contraire. Ils n'ont pas à être guidés par une avant-garde, mais créent ici et maintenant des expérimentations sociales sur le terrain économique, permettant d'affirmer immédiatement l'autogestion généralisée future. C'est ce que les socialistes « partageux » sont alors en train de faire. C'est en cela que l'analyse du social par Proudhon est profondément anarchiste : la société, qui est toujours autoproduite, peut se faire consciemment elle-même. Elle résulte de l'association de forces sociales, et non d'un principe organisateur transcendant, que ce soit la religion ou l'État. Or, l'anarchie est impossible si ce n'est pas le cas : s'il n'y a pas d'autonomie du social, il n'y a pas d'anarchie possible. L'anarchisme ne vise en ce sens rien d'autre que de favoriser l'autonomisation du social, notamment par rapport au politique dont il se défie.

La prédominance du social chez Proudhon repose sur le fait qu'il est une condition de l'humanité de l'être humain : « l'homme le plus libre est celui qui a le plus de relation avec ses semblables » [13]. L'être humain est un être sociable parce qu'il a besoin des autres, et ce non seulement pour assurer sa survie ou perpétuer l'espèce, mais surtout parce qu'il ne peut s'épanouir sans autrui ni culture partagée. La liberté ne trouve pas sa limite chez les autres. Elle n'est pas non plus un vide investi d'un pouvoir infini, qui fait que l'expérience radicale de l'existence humaine est d'abord angoisse absolue. La liberté est dans la relation. ***La plus grande liberté se développe à travers des formes d'activités mutuelles entre égaux. La politique, la religion, l'économie capitaliste empêchent ce développement, et c'est pourquoi il faut selon Proudhon les combattre en leur substituant graduellement d'autres pratiques sociales qui finiront inmanquablement à créer d'autres formes de vie au sein d'une autre société.*** Ce ne sera pas pour autant un point d'arrivée ou une fin de l'histoire. La société est un mouvement de forces diverses, et l'anarchie n'est qu'une sorte d'équilibre en gestation continue, appuyé sur le plan politique par le confédéralisme, et sur le plan économique par le mutuellisme.

Précisons que Proudhon pose deux problèmes de principe aux anarchistes : il est antisémite et misogynne. L'antisémitisme de Proudhon est lié au fait qu'il considère que les Juifs sont à l'origine du capitalisme [14]. Cet antisémitisme, sous une forme différente et plus nuancée, on le retrouvera chez Bakounine à la fin de sa vie, suite à ses polémiques avec Karl Marx. Il ne faut pas les taire, comme il est souvent fait. Cependant, l'antisémitisme de Proudhon n'apparaît pas dans ses constructions théoriques. En

revanche, il en est différemment de sa misogynie. Il fait du mariage un pivot de la société, et de la famille l'unité sociale de base.

Joseph Déjacque, l'inventeur du terme libertaire, publie un pamphlet en réponse à et en rupture avec Proudhon : *De l'Être humain mâle et femelle. Lettre à P.-J. PROUDHON*. Exilé depuis la révolution manquée de juin 1848, il est sans doute le plus virulent contre Proudhon, ce « vieux sanglier qui n'est qu'un porc » [15]. Il y défend l'égalité homme-femme : « dites à l'homme et dites à la femme qu'ils n'ont qu'un seul et même nom comme ils ne font qu'un seul et même être, l'être-humain ». De même, il défendra l'émancipation de tous les êtres, quels que soient leur sexe, leur couleur de peau, leur âge. La révolution consiste en un combat dans les rues et dans les foyers contre un modèle social fondé sur la propriété et la famille. Depuis New-York et la Nouvelle-Orléans, il dénonce le massacre et le pillage des indiens d'Amérique ainsi que l'esclavage des noirs dans plantations. Joseph Déjacque est en ce sens bien plus anarchiste que Proudhon, qui aura pourtant été l'un de ses maîtres à penser.

L'autonomie du social chez Bakounine

Bakounine était un lecteur de Proudhon. Après 50 ans, il s'est lui-même déclaré anarchiste, et est devenu l'un des principaux théoriciens de l'anarchisme révolutionnaire. Il est alors somme toute logique de retrouver cette autonomie du social chez lui. Elle est clairement affirmée dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, dont il termine la rédaction en 1868 :

« La société, c'est le mode naturel d'existence de la collectivité humaine indépendamment de tout contrat. Elle se gouverne par les mœurs ou par des habitudes traditionnelles, mais jamais par des lois. Elle progresse lentement par l'impulsion que lui donnent les initiatives individuelles et non par la pensée, ni par la volonté du législateur. Il y a bien des lois qui la gouvernent à son insu, mais ce sont des lois naturelles, inhérentes au corps social, comme les lois physiques sont inhérentes aux corps matériels » [16].

Bakounine l'antipolitique

Pour Bakounine, formé à l'hégélianisme, l'humanité a une nature sociale. Le social, régi par ses propres lois, préexiste même à l'individu et à la constitution politique. Il peut néanmoins se transformer par des efforts individuels. On retrouve ici à la fois la position antipolitique de Bakounine, sa conception fondée sur une philosophie de la nature de l'autonomie du social, et sa considération de l'action humaine comme productrice de la société. Ces trois éléments, que Bakounine peine parfois à concilier, constituent la base de sa pensée anarchiste, nourrie perpétuellement par son activité révolutionnaire. Si Bakounine appelle lui aussi, comme Proudhon, à s'appuyer sur la science, il considère toutefois que la connaissance rationnelle du monde – naturel et social – est insuffisante à l'émancipation. Il n'appelle pas au sentiment de révolte contre la science. Il n'associe pas non plus science et émancipation. Mais la science peut bien permettre de favoriser la conscience des individus des lois naturelles et des prescriptions sociales. Si les premières

ne sont pas modifiables, les secondes peuvent être transgressées, et même bouleversées en vue de l'émancipation individuelle et collective. C'est le but de la révolution sociale. On retrouve donc chez Bakounine la même idée que chez Proudhon, celle de la possibilité d'une constitution de la société par le social lui-même, débarrassée du capitalisme, de la politique et de la religion.

Bakounine est célèbre pour sa polémique avec Marx, qui entraînera une rupture au sein de la Première Internationale, celle de l'Association Internationale des Travailleurs. Il a à la fin de sa vie une défiance absolue envers le pouvoir, qu'il soit bourgeois ou populaire : la lutte n'est pas politique, dans les couloirs des palais et les délégations parlementaires, mais strictement sociale. C'est pourquoi il refuse d'utiliser l'appareil d'État et la mise en place d'une dictature du prolétariat, contrairement aux communistes – qu'il nomme « autoritaires ».

Bakounine prophétise d'ailleurs ce que deviendra le bolchévisme. Dès le 19 juillet 1866, dans une lettre à Alexandre Herzen et Nicolaï Ogarev [17], Bakounine écrivait : *« Toi qui es un socialiste sincère et dévoué, assurément, tu serais prêt à sacrifier ton bien-être, toute ta fortune, ta vie même, pour contribuer à la destruction de cet État, dont l'existence n'est compatible ni avec la liberté ni avec le bien-être du peuple. Ou alors, tu fais du socialisme d'État et tu es capable de te réconcilier avec ce mensonge le plus vil et le plus redoutable qu'ait engendré notre siècle : le démocratisme officiel et la bureaucratie rouge »*. Il annonce les dérives que contiennent les positions sur la participation au jeu politique et sur la prise de l'appareil d'État dans une phase transitoire. Il pressent que la mise en place d'un État populaire s'accompagnera inévitablement de l'émergence d'une nouvelle classe privilégiée, celle des directeurs et des fonctionnaires, c'est-à-dire de la bureaucratie.

Suite à l'éclatement de la Première Internationale [18], il participe à la fondation de l'Internationale antiautoritaire à Saint-Imier en 1872, avec entre autres Carlo Cafiero, Errico Malatesta et James Guillaume. Celle-ci regroupe les sections espagnoles, italiennes, françaises, jurassiennes et américaines, et est alors l'organisation révolutionnaire la plus nombreuse. Son orientation, influencée par les idées de Bakounine, est clairement antipolitique. Elle déclare que **« la destruction de tout pouvoir politique est le premier devoir du prolétariat »** dans sa troisième résolution. Conformément à l'orientation anarchiste des carnets proudhoniens de 1852, il s'agit de faire de la politique pour détruire la politique.

Bakounine a bien conscience que son activité révolutionnaire comporte une composante politique. Il critique d'ailleurs l'indifférence à la question politique. Contrairement à ce que déclareront ces détracteurs à l'époque, il ne s'agit pas d'apolitisme, mais d'une position antipolitique – donc d'une affirmation de l'autonomie du social.

Le conflit avec Marx sur la question politique ne se situe pas seulement sur la prise de l'appareil d'État en vue de sa décomposition future – option de Marx – ou la lutte

immédiate pour le dépérissement de l'État – option de Bakounine. Il y a chez Bakounine l'intuition d'une part maudite du pouvoir.

*« Je ne craindrai pas d'exprimer cette conviction, que si demain on établissait un gouvernement et un conseil législatif, un parlement, exclusivement composé d'ouvriers, ces ouvriers, qui sont aujourd'hui de fermes démocrates socialistes, deviendraient après-demain des aristocrates déterminés, des adorateurs hardis ou timides du principe d'autorité, des oppresseurs et des exploités. Ma conclusion est celle-ci : **il faut abolir complètement, dans le principe et dans les faits, tout ce qui s'appelle pouvoir politique ; parce que tant que le pouvoir politique existera, il y aura des dominants et des dominés, des maîtres et des esclaves, des exploités et des exploités** » [19].*

La question n'est pas de savoir si tel ou tel dirigeant est corrompu, manipulateur, violent. Le pouvoir en lui-même pervertit. Le fait de se retrouver en position de pouvoir transforme l'individu et le place en situation où il ne peut qu'exercer une domination sur les autres.

Cette position antipolitique se confirme dans la *Lettre à un français* [20], au moment de la guerre franco-prussienne, où il déclare que l'émancipation sociale et économique du prolétariat entraînera son émancipation politique, ou plutôt son émancipation de la politique. Ce n'est pas pour autant qu'il n'y aurait pas de décisions collectives à prendre, bien au contraire. Bakounine considère que c'est une nécessité. ***Ce qui est rejeté, c'est la séparation d'une instance décisionnelle du corps social, et son institutionnalisation qui finit par la consacrer théologiquement.***

Suffrage universel ou censitaire, là n'est pas la question pour Bakounine. L'élargissement du suffrage ne supprime en rien le mensonge qu'est la représentation. **Le pouvoir corrompt, et se trouver en position de représentant ne peut que couper des aspirations populaires. Les assemblées centralisatrices favorisent le passage des « palpitations vivantes de l'âme populaire » vers des abstractions** [21]. Ce n'est pas pour cela que Bakounine n'admet pas la représentation des sections au sein de l'A.I.T., via des mandats impératifs. Mais cette représentation n'intervient alors pas au sein d'un petit État en gestation – c'est du moins le sens de son engagement et de ses polémiques avec les tenants du centralisme – mais dans une fédération qui préfigure celle qu'il appelle de ses vœux.

Cette critique du pouvoir, il va jusqu'à la formuler à destination des organisations ouvrières risquant de se bureaucratiser. De son expérience au sein de l'A.I.T., entre 1868 et son éviction en 1872, il en tire plusieurs leçons. Il note d'abord la tendance à la constitution d'une élite militante, qui se considère indispensable. Mécaniquement, elle s'habitue à décider à la place des autres, et les délégués se coupent de leur base. L'autonomie des sections et des individus doit justement venir empêcher cette dégénérescence, de même que les assemblées générales des membres.

Antithéologisme et philosophie de la nature chez Bakounine

L'anarchisme a, on l'a vu, dès son origine mis en avant une critique radicale tant du capitalisme et de l'État, que de l'Église. La domination n'est pas seulement matérielle, elle est aussi idéologique, et la religion vient couvrir la conscience d'un voile tout en légitimant les dominations existantes. Bakounine ne déroge pas à la règle. Il a très bien synthétisé cette pensée dans *Dieu et l'État*, ouvrage posthume recomposé par son ami Elisée Reclus en 1882. Il y proclame que « si Dieu existait, il n'y aurait pour lui qu'un seul moyen de servir la liberté humaine, ce serait de cesser d'exister » [22].

Pour Bakounine, une religion, et particulièrement l'Église catholique, se constitue comme pouvoir politique et économique. L'idéalité divine s'appuie sur l'exploitation économique et l'oppression politique des masses, richesse et puissance s'autoalimentant l'un l'autre [23]. Les religions instituées transforment la spiritualité en s'accaparant le fruit du travail des autres, et tombent dans un matérialisme étroit de privilégiés. Bakounine peut ainsi renvoyer dos à dos idéalisme et matérialisme : l'idéalisme religieux se concrétise sur terre en servant les forces matérielles, tandis que le matérialisme scientifique appuie l'idéalisme pratiques des classes populaires et des laissés-pour-compte.

Il met aussi à jour le fétichisme contenu dans l'idée de dieu, qui vient écraser l'humanité. « Dieu est tout, donc l'homme et tout le monde réel avec lui, l'univers, ne sont rien » [24]. Ce qui est ordinaire et passager est ainsi traité avec dédain, alors que « toute la vie des hommes réels, des hommes en chair et en os, n'est composée que de choses passagères » [25]. Il faut ainsi rendre à l'humanité et la nature ce dont elles ont été dépouillées en s'opposant à la religion. Cette dernière est l'incarnation idéale de ce dépouillement, celui de la capacité à produire le monde. Bakounine fait alors de son antithéologisme l'un de ses trois piliers fondamentaux de son anarchisme, avec le fédéralisme et le socialisme.

Bakounine s'oppose donc à l'hétéronomie de la politique et de la religion. D'où vient pour lui l'autonomie du social ? Bakounine est matérialiste. Il considère donc que l'esprit n'est pas séparé du corps, et que l'individu, qui est d'abord un corps, est le produit de la nature, puis de la société. De la nature d'abord, règne de la nécessité. Il n'y a aucune échappatoire, et aucun projet bakouninien de la sortie des forces naturelles. Il faut au contraire les reconnaître et les faire siennes. Il les distingue des forces sociales, qui elles ne sont pas inhérentes à notre être, mais viennent de l'extérieur de soi-même [26]. Il n'en reste pas moins qu'elle constitue l'individu, être irrémédiablement social pour Bakounine.

L'être humain « naît dans la société comme la fourmi dans la fourmilière et comme l'abeille dans la ruche ; il ne la choisit pas, il en est au contraire le produit, et il est aussi fatalement soumis aux lois naturelles qui président à ses développements nécessaires, qu'il obéit à toutes autres lois naturelles » [27]. La société précède l'individu, et l'imprègne, tant « 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 puisse se dire à l'abri des attaques

de cette influence aussi despotique qu'irrésistible » [28]. C'est d'ailleurs cela qui prouve le caractère social de l'être humain, tant la culture propre à un individu donné se reflète jusque dans les détails de sa vie.

L'individu est comme happé par le social, en même temps qu'il permet la création de liens avec les autres, par la confiance, la routine et les habitudes. À tel point que l'humanité se fonde d'abord sur la sociabilité : il n'y a pas d'êtres humains qui à un moment se mettent d'accord afin de créer volontairement la société, comme chez Rousseau. L'individu ne la crée pas, il en hérite. Il ne peut donc qu'être façonné intimement par la situation sociale-historique dans laquelle il naît.

Les prescriptions sociales prennent presque la consistance des nécessités biologiques. D'ailleurs, Bakounine considère l'espèce humaine comme une continuité des espèces animales : « ce qui n'existe pas dans le monde animal au moins à l'état de germe, n'existe et ne se produira jamais dans le monde humain » [29]. Bakounine distingue le milieu naturel, celui des biologistes, du milieu social, celui des sciences sociales et de l'activité révolutionnaire, mais les pense en continuité. En dernière instance, c'est la nature qui fixe le devenir humain. Si Bakounine en restait là, ce serait une autonomie du social en réalité dépendante des lois naturelles de l'univers ; une autonomie qui n'en serait alors pas une. Dans tous les cas, il y aurait un déterminisme incapable de penser le changement social.

Mais il n'en est rien chez Bakounine, révolutionnaire bien avant d'être philosophe. La continuité chez lui ne veut pas dire qu'il n'y a pas une différence qualitative nette entre l'animalité et l'humanité. L'être humain a pleinement accès à l'abstraction. Il peut penser et parler – et donc transmettre. S'il concède que certains animaux ont des capacités troublantes, ce ne sont que des bribes de ce que l'humanité possède en termes de faculté. De cette capacité de penser, il en fait le second de ces trois fondements du développement humain, avec lesquels s'ouvre le *Dieu et l'État* reconstitué en 1882 par Elisée Reclus [30].

Bakounine et la liberté

L'individu est capable de s'élever à la conscience, et par là de se déterminer lui-même au sein du milieu qui lui préexiste. Il sait reconnaître le monde qui l'enveloppe et les forces qui le déterminent, étape nécessaire avant de pouvoir agir dessus.

« Grâce à cette faculté d'abstraction, l'homme en s'élevant au-dessus de la pression immédiate que tous les objets extérieurs ne manquent jamais d'exercer sur chaque individu, peut les comparer les uns avec les autres, observer leurs rapports. Voilà le commencement de l'analyse et de la science expérimentale » [31].

L'être humain est un individu parlant et pensant. C'est pour cela qu'il peut échapper à la fatalité et s'ouvrir au règne de la liberté. La connaissance, que la science



doit développer, est ainsi un maillon essentiel chez Bakounine : c'est par elle qu'il est doué de volonté et peut s'affirmer.

Pour autant, l'être humain ne saurait s'ouvrir à la liberté sans dépasser ce moment de la pensée. L'être humain humanise la nature, à partir de ses idées, par ses activités. C'est bien par l'action dans ce monde qu'il peut réaliser sa liberté : **la science ne permet que la conscience de la liberté, qui demande à se réaliser par des actes.**

S'il n'y a qu'à faire siennes les lois naturelles, sommes-nous condamnés à toujours nous incliner face aux prescriptions sociales ? Une telle affirmation serait contradictoire avec la vie que Bakounine a menée. Issu d'une famille de l'aristocratie russe, son père l'envoie faire ses classes dans l'armée à 14 ans. Il supporte mal la discipline militaire, et en opposition avec sa famille quitte l'armée quelques années plus tard pour s'inscrire à l'université à Moscou, où il fréquente un cercle révolutionnaire. Il voyage en Allemagne et en France, où il rencontre des socialistes. En 1848, il prend une part active à la révolution qui se déroule alors en France. Il tente de la propager en Allemagne, puis en Pologne où il est l'un des meneurs de l'insurrection populaire de Dresde. Il est finalement arrêté par les prussiens et condamné à mort. Sa sentence est commuée en travaux forcés à perpétuité, avant d'être livré à la Russie. Incarcéré dans des conditions difficiles, il est finalement déporté en Russie en 1857. Il réussit à s'enfuir en 1861, à 47 ans, via le Japon et les États-Unis, avant de gagner l'Europe. Il renoue avec les milieux révolutionnaires et adhère en 1868 à l'A.I.T. En 1870, il participe à une insurrection à Lyon, qui proclame la Commune, préfigurant celle de Paris quelques mois plus tard. Le soulèvement échoue, et Bakounine se réfugie à Marseille, puis en Suisse. Après le massacre des communards en 1871, les tensions sont vives au sein de l'A.I.T. Bakounine en est exclu en 1872 avec d'autres membres, et participe à la fondation de l'Internationale antiautoritaire. En 1873, épuisé, il décide d'arrêter le militantisme. Malade, il prend part aux préparatifs d'une insurrection à Bologne, espérant mourir sur les barricades. L'insurrection tourne court, et il meurt en 1876. Toute sa vie, il n'a cessé de braver les déterminismes de la société, depuis sa rupture familiale jusqu'à ses engagements révolutionnaires, debout sur les barricades et armes à la main. Son existence ne colle pas avec l'idée d'une action humaine entièrement engluée dans le milieu social.

Sa théorie n'est pas non plus une théorie du déterminisme. Elle fait la part belle à la liberté, et donc à la capacité humaine de transformer la société. Pour Bakounine, il est possible d'extirper les mauvaises habitudes pour les remplacer par des bonnes. La société est ainsi en partie productrice d'elle-même.

Chaque chose et chaque être possèdent une individualité propre, certes née de circonstances antérieures et issue du milieu social au sens large, mais qui permet des capacités autonomes d'action. C'est une parcelle d'autonomie minuscule devant l'infini du monde et des forces qui façonnent l'univers. C'est néanmoins un pouvoir créatif et imaginatif qui permet à l'individu, au moins de manière abstraite ou en tous cas incomplète, de s'élever au-dessus de la pression immédiate des choses qui l'entourent comme de ses mouvements propres et de ses appétits.

S'il n'y a pas de libre-arbitre, il y a la liberté au prix d'efforts et d'une révolte en partie dirigée contre soi-même – la partie façonnée par le milieu social. L'individu est pourvu de volonté. Sinon, l'individu serait réduit à une machine ou à des instincts. **L'individu, par ses expériences et ses actions, modifie non seulement le monde dans lequel il s'insère, c'est-à-dire la société actuelle comme l'humanité et les choses dans leur ensemble, mais aussi sa psychologie.** Cette volonté n'est pas un mystère de la vie, elle est fondée dans la chair et le sang, et possède sa propre dynamique. Elle peut ainsi grandir par les efforts de l'individu, la pensée ou les conditions sociales favorables. Ce que Bakounine nomme un ruisseau dans le courant universel de la vie, peut se transformer en torrent. Jusqu'à un certain point, l'individu qui s'émancipe peut alors devenir son propre éducateur et le créateur de soi-même et de son milieu social. Cette auto-détermination reste relative, enchaînée au monde naturel et social comme tout être vivant, mais elle existe et participe à façonner le monde. Donc l'individu n'acquiert pas cette petite partie d'autonomie de manière isolée, en s'arrachant au milieu social, mais en agissant dessus, et donc en s'y mêlant encore plus. Même l'action individuelle est immédiatement sociale.

L'individu chez Bakounine n'est donc pas constitué entièrement par les rapports sociaux, comme chez Marx ; ou plutôt, s'il est constitué par ses relations sociales, il y a aussi une part de subjectivité, qui permet notamment les ruptures non seulement personnelles mais aussi collectives, et les arrachements à la voie tracée par ses conditions, y compris les révoltes. Il n'y a pas de sujet révolutionnaire, tel le prolétariat chez Marx, voué à transformer de manière mécanique et nécessaire la société. Pour Bakounine, il existe bien des classes sociales, mais pas de classe révolutionnaire en soi. Certaines classes sociales peuvent jouer un rôle temporairement révolutionnaire, mais elles sont toutes en rivalité pour le pouvoir. Or, il s'agit pour lui d'en finir par la volonté avec la domination, et donc avec la division en classes sociales, mais aussi avec l'État, la religion, la famille patriarcale, avec les mœurs qui ont pénétré profondément l'individu, « de sorte que chacun en est en quelque sorte le complice contre lui-même » [32]. **Il n'y a pas de mécanique révolutionnaire chez Bakounine, mais des voies expérimentales et des tentatives créant des ruptures et des chocs modifiant non seulement le milieu social général, mais aussi les structures psychologiques des individus.**

Ces ruptures sont d'autant plus possibles que l'une des manifestations de cette part de liberté chez l'humain est le sentiment de révolte. **Si la pensée est la facette positive de la liberté, la révolte en est la composante négative. Mais cette dernière est puissante, et le véritable moteur du développement de la liberté – c'est-à-dire de la capacité des êtres humains à développer leurs facultés leur permettant d'intervenir sur le monde.** Elle est inscrite dans la condition humaine, et même si elle est toujours située dans un contexte historique et culturel particulier, elle est en ce sens universelle. **La révolte, que Bakounine considère comme instinctive, fonde des traditions et des capacités d'organisation contre l'autorité, qui se transmettent à travers les âges.** Immédiatement, elle est socialisée et participe à une sédimentation historique, faisant de l'histoire (sociale) de l'humanité ce qu'elle est. Cet « instinct de révolte », déjà très social, est à encourager face à bien d'autres dispositions humaines moins reluisantes, pour

devenir un élan révolutionnaire. De négative, la révolte dans toute son ambiguïté, à la fois violence ravageuse et destruction créatrice, devient positive et émancipatrice, une force matérielle capable de triompher. La révolution sociale, avec les destructions qu'elle suppose, est évidemment le choc par excellence, la rupture qui transforme non seulement le monde et les rapports sociaux (l'union libre plutôt que la famille patriarcale par exemple) mais suscite aussi un autre type d'humain, plus libre.

Bakounine tire de tout cela une définition sociale de la liberté. La liberté d'autrui n'est pas une limite, au contraire elle confirme et étend la mienne à l'infini.

« 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 » [33].

Ce n'est donc pas une liberté du libre arbitre, avec un individu abstrait et atomisé. Il n'y a pas de liberté spontanée et isolée, indépendante du monde extérieur. Bakounine fournit ainsi des armes aux sciences sociales, dans les débats qui les animent avec les économistes étroits, tenants du libéralisme et de la liberté exclusive de l'individu contre la société. L'individu n'en est pas moins l'élément de base de l'anarchie, et donc de la société. Dans sa complétude, il est irréductible, singulier, vivant, bien plus qu'une simple incarnation du système institutionnel et social, et il convient de respecter absolument sa dignité.

L'anarchie et le fondement de l'intelligence intrinsèque du social

Sur quel fondement se constitue le lien social pour les anarchistes ? Si l'équilibre ne repose ni sur la constitution politique, ni sur la nature humaine – égoïste pour les utilitaristes, altruiste pour Kropotkine – sur quoi d'autre peut-il reposer ? L'anarchisme semble parfois reposer sur une conception presque vitaliste de la société, où le mouvement de la vie aurait ses propres finalités qu'il conviendrait de ne pas entraver. C'est quelque chose que l'on retrouve en filigrane dans la pensée des anarchistes Bakounine ou Libertad, par exemple, et surtout chez Kropotkine.

Reprenant à son compte la morale sans obligation ni sanction de Guyau [34], **Kropotkine considère quant à lui que la vie contient en elle-même le mobile de l'activité et de la morale. Le géographe russe va plus loin, et finit par fonder la morale sur une solidarité inscrite dans la nature – donc biologique [35].**

Celui-ci fonde l'autonomie sur la biologie, ce qui est donc en réalité une négation de l'autonomie du social. Il publie en effet en 1902 *L'entraide, un facteur d'évolution* [36]. Il s'agit non seulement de montrer que la solidarité est un principe moteur tant de l'évolution animale que du changement humain, mais aussi de prendre le contrepied du darwinisme social mettant en avant la lutte concurrentielle pour la survie. L'entraide prime sur la lutte pour la survie des plus aptes. **Kropotkine partage tout de même avec**

les socio-darwinistes l'idée qu'il y a une continuité absolue entre le naturel et le social. Cependant, contrairement à eux, il estime que l'entraide n'est pas simplement un comportement hérité, mais qu'il peut et doit se cultiver. Pour Kropotkine, il n'y a pas de principe biologique prédéterminant de l'entraide, mais des habitudes qui s'acquièrent et se modifient en fonction des situations et des milieux. **C'est en fait une force réelle et importante dans le monde vivant, capable de contrebalancer la loi du plus fort.** Il cède toutefois au même postulat consistant à reposer les comportements humains sur la biologie. Les sciences sociales comme l'activité révolutionnaire doivent se fondre dans une science de la nature. Qu'il y ait de l'altruisme dans la nature, et profondément ancré dans les sociétés humaines encore aujourd'hui [37], ne vient pas expliquer la socialisation et la transmission des pratiques les plus libertaires de la vie sociale.

L'évolutionnisme, qui considère que le changement est continu, sans césures, intrinsèquement positif, est en réalité une négation du caractère immédiatement et intégralement social de l'humanité, et surtout des possibilités d'une action humaine libre, donc aussi transgressive et contestataire à l'issue incertaine. Le temps social n'est ni le temps biologique, ni le temps physico-cosmique [38]. Salvador Juan en élabore une critique systématique et précise dans son ouvrage *Critique de la déraison évolutionniste* (2006), dans lequel un chapitre est consacré au naturalisme anarchiste [39]. Un glissement des sciences de la nature vers les sciences sociales est à l'œuvre depuis la constitution de ces sciences, et les anarchistes s'essayant à la théorie reflètent aussi les travers de cette époque. Aujourd'hui, les prétentions de la biologie à expliquer le social s'appuient sur les nouveaux développements des technosciences, comme la génétique. **Comme l'affirme Salvador Juan, la constitution des sciences sociales passe pourtant par son dégagement d'un certain impérialisme de la biologie. A l'autonomie de la discipline – qui n'empêche aucunement des collaborations fructueuses [40] – correspond l'autonomie du social.**

La recherche des continuités (au demeurant réelles [41]) entre humanité et le reste du vivant se fait par une négation des caractères distinctifs, et animalise du même coup l'humanité, donnant la part belle aux idéologies les plus réactionnaires et conservatrices, dont la génétique se fait aujourd'hui largement le relai. Il y a, rappelle Salvador Juan, bel et bien une distinction entre humanité et animalité – distinction ne veut pas dire meilleur, justifiant du même coup une domination possessive et ravageuse de la nature. Dès qu'il y a humanité, il y a immédiatement culture, c'est-à-dire symbole, outil, transmission. L'humanité est en ce sens beaucoup plus ancienne qu'on ne le considère habituellement [42].

Il est aisé de comprendre pourquoi un certain nombre d'anarchistes ont cédé à l'évolutionnisme de l'époque. Ils étaient aussi guidés par des motivations de rupture avec la religion, mais aussi par la volonté de remettre en cause la naturalité revendiquée des hiérarchies constituées. Bien souvent, la séparation radicale entre humanité et animalité s'intégrait parfaitement à l'évolutionnisme classique : les véritables humains étaient les blancs européens, les bourgeois, les êtres masculins... tandis que les autres étaient à des

stades inférieurs encore marqués par l'animalité. Poser une continuité entre humanité et animalité permettait de désamorcer ces manières de légitimer l'ordre existant et les conquêtes coloniales. Cela ne remet néanmoins pas en cause son affirmation de l'autonomie du social. Il ne s'agit là que d'une contradiction initiale, en général corrigée par les anarchistes qui ont continué de s'inscrire dans ce mouvement.

Sans transcendance, le social livré à lui-même s'est parfois réfugié dans la biologie pour trouver son fondement. La reconnaissance entière de son autonomie ne peut pourtant passer qu'en prenant acte de sa dimension pleinement culturelle, produit d'une sédimentation historique qui pénètre les moindres détails de l'individu, ainsi que de l'action et de la contestation toujours situées. Peut-il y avoir autonomie du social sans s'inscrire finalement dans le mouvement de la vie sociale elle-même ? Il y aurait donc une sorte d'intelligence intrinsèque du social. Voilà un champ qui mériterait peut-être d'être exploré.

En réalité, les anarchistes ne fondent pas l'anarchie sur la biologie, mais sur l'action humaine. S'il n'y a pas constitution politique de la société pour les anarchistes, cela ne les empêche pas de promouvoir l'auto-institution par des individus conscients. Chez Proudhon, elle s'incarne dans des associations, mutuelles, coopératives des classes populaires et demain dans le confédéralisme associé au mutuellisme. Il promeut les liens contractuels directs entre égaux. Ce contractualisme peut cependant parfois être qualifié de « comptable », et reste enraciné chez lui dans un prisme économiste. Chez Bakounine se retrouve les mêmes ensembles sociaux, mais aussi les communes et les assemblées de base. Kropotkine, avec ses comparses anarchistes-communistes, vantera quant à lui les mérites de la commune, à la portée sociale plus large que les organisations économiques. Elle ne s'arrête pas à la production, et intègre les femmes, les enfants, les chômeurs, les anciens, les paysans, dans une optique d'élargissement par la solidarité, bouleversant sans cesse ses frontières et ses contours.

Au fondement de l'anarchisme, il y a ainsi une distinction subtile entre instances séparées et social immanent. La religion est l'institution emblématique du dépouillement des capacités autonomes des personnes à produire leur société et à vivre leur vie librement. La constitution politique, incarnée par l'État et la législation, bénéficie de davantage de crédit, puisqu'il repose dans les sociétés contemporaines sur l'idée du contrat social. Pour les anarchistes, la politique est un lieu séparé, depuis lequel sont fixés les lois et les mœurs. Qu'elle soit monarchique, aristocratique ou démocratique, elle reste toujours surplombante et vient fixer les forces sociales. À l'inverse, l'anarchie peut se définir comme la situation où la société se fait elle-même, à la base, dans l'épaisseur du social : des lieux décisionnels non séparés, les mœurs, les usages et la sociabilité animés par l'éthique et la réciprocité. Les décisions communes prises dans les lieux institutionnels appropriés ne se substituent pas à un système de règles informelles gérant la vie collective, dans lequel les discussions directes de voisinage sont essentielles et des marges de manœuvre laissées aux individus. L'anarchie, fondée sur les principes de l'entraide, ce sentiment de solidarité conscient et volontaire, et de l'auto-organisation entre égaux, n'est pas le chaos. C'est une société sans dirigeants ni dirigés, où les accords

et les règles ne sont pas figés mais définis librement et réciproquement au sein de structures collectives souples. Il n'y a pas de forme adéquate qui préexisterait au contenu – il est possible d'autogérer en capitaliste ou de discuter sans oppression d'une invasion – mais un souci permanent de maintenir vivant les raisons rendant l'anarchie désirable. D'où l'importance que tous les anarchistes accorderont à l'éducation, la transmission et la culture.

Anarchisme et sciences sociales

Les anarchistes ont creusé avec force le sillon d'une reconnaissance de l'autonomie du social. Cette dernière, on la retrouve dans les sciences sociales émergentes. N'est-ce pas ce qu'affirme Durkheim, pourtant très éloigné de l'anarchisme, quand il affirme en 1895 que l'objet de la sociologie se trouve entièrement dans les faits sociaux, et que les faits sociaux doivent être expliqués par d'autres faits sociaux [43] ? Mauss renforcera cette affirmation par la notion de « fait social total », en montrant notamment que les dimensions économiques ne sont pas dissociables des dimensions sociales et culturelles, cet ensemble venant façonner l'individu jusque dans son corps. La socio-anthropologie considère à sa suite le concept d'institution comme central. C'est alors « une création humaine dont personne n'est l'auteur et qui s'impose à tous mais que chacun adapte et peut participer à changer » [44].

L'autonomie du social s'affirme au sens d'une sphère séparée des autres sphères sociales, qui viendraient la pervertir. Cela ne pose pas seulement l'existence d'une sphère qui serait le social, à côté de la sphère politique, économique, technoscientifique, culturelle, religieuse, mais le fait que cette sphère est celle qui constitue réellement la société, et qui peut être source d'émancipation. **La réalité de la société, c'est le social, qui s'engendre par lui-même et pour lui-même, de manière anarchique donc. A l'autonomie du social correspondrait ainsi une exigence à l'autonomie des sciences sociales.**

La reconnaissance de l'autonomie du social est à la base d'une théorie des sciences sociales débarrassée de la politique et de l'économie. Aujourd'hui plus qu'hier, elles sont largement instrumentalisées et orientées par les objectifs économiques fixés par l'État et les grandes industries stratégiques. Il suffit pour s'en convaincre d'observer la plupart des programmes de recherche financés. De manière moins reconnue, les sciences sociales viennent aussi appuyer les modes d'administration et de gouvernement des populations, dont les statistiques sont nécessaires. N'est-ce pas ce que soufflait Foucault avec son concept de biopouvoir ?

Michel Foucault a approfondi ses réflexions sur les sociétés disciplinaires avec son concept de biopouvoir [45]. À l'enfermement succède un nouveau type de normativité. Il ne s'agit plus seulement de dresser les corps, mais d'organiser la vie, c'est-à-dire de se constituer comme une force de régulation. Le pouvoir est de plus en plus gestionnaire et bureaucratique : inciter, contrôler, surveiller, normaliser y sont des prérogatives essentielles. Il catégorise et il prescrit des modes de vie et des manières d'agir et de penser. Il investit la vie pour mieux être à même de l'administrer, s'inscrivant dans le corps, et venant gouverner les corps. Or, un tel pouvoir exige de nouvelles attentions : taux de

croissance, taux de natalité, taux de mortalité, analyses socio-démographiques et socioéconomiques. **Dès lors, les sciences sociales deviennent un outil pour gouverner.**

Les anarchistes ont contribué à l'essor des sciences sociales, non seulement par leur affirmation de l'autonomie du social, mais aussi en empruntant des analyses théoriques et en discutant de la société à la manière de praticiens de ces sciences. **Déjà Bakounine, homme d'action davantage que théoricien, s'était employé à fonder un matérialisme scientifique, reposant sur les avancées dans les connaissances de la nature et de la vie aussi bien que sur les sciences sociales en cours d'élaboration. Il lit et commente notamment Auguste Comte, commence la traduction du *Capital* de Karl Marx en russe, s'intéresse à l'anthropologie. Il considère comme Comte que la sociologie vient couronner l'édifice scientifique, en la rattachant toutefois à un strict prolongement des autres disciplines. Si les sciences sociales ont une spécificité, elles sont néanmoins ramenées à une sorte d'extension des sciences de la nature et de la vie. On l'a vu, il y a pour lui une continuité entre les phénomènes physiques, intellectuels et sociaux.**

C'est pour lui dans la matière que tout réside, aussi bien la vie que l'esprit. Il se méfie de la métaphysique, dans laquelle il perçoit une abstraction semblable au divin. La nature procède donc d'un « mouvement progressif et réel du monde appelé inorganique au monde organique, végétal, et puis animal, et puis spécialement humain ; de la matière ou de l'être chimique à la matière ou à l'être vivant, et de l'être vivant à l'être pensant » [46]. La matière est au départ, l'idée est à la fin.

Le monde naturel est déjà pour lui une esquisse de l'anarchie, incarnée dans sa conception du fédéralisme, allant du bas vers le haut, et de la périphérie vers le centre. *L'émancipation de l'humanité s'inscrit dans la continuité avec le mouvement universel de la nature, mais la pensée – et donc l'étude du social – en est une condition. L'être humain comme l'ensemble du vivant est pris par les lois naturelles. Il est toutefois davantage encore pris par le milieu social, à l'aspect spécifique. Il peut néanmoins s'en défaire par l'exercice de la pensée et de la volonté, ce qui est une caractéristique de l'humanité et un cheminement progressif. La reconnaissance de ce qui détermine le monde et nous détermine en tant que nous en sommes une partie permet à l'être humain, de comprendre son environnement et de s'affranchir par la culture.* La culture n'est pas pour autant pensée comme une guerre à la nature, fidèle au projet très moderne, et donc récent, du capitalisme et des technosciences.

Pour Bakounine, il y a donc tout intérêt à étudier les régularités sociales, les mœurs et les habitudes : il y a des régularités dans le social qui préexistent aux règles que les individus prétendent se donner, et surtout à la conscience qu'ils en ont. Pour que le ruisseau devienne un torrent capable de nager à contre-courant, il doit lever les barrages. Comprendre la réalité par l'étude du social est un dévoilement du monde permettant une conscience plus éclairée. Connaître les forces déterministes est une étape nécessaire pour s'en libérer et permettre à l'humanité de prendre possession d'elle-même – de devenir autonome, dirait Castoriadis [47].

La science, et les sciences sociales en particulier, a un rôle important dans la lutte pour l'émancipation chez Bakounine, et chez les anarchistes qui lui ont succédé. Il n'y aurait pour autant pas de sens à fonder une science sociale anarchiste, comme n'importe quelle autre discipline universitaire. L'anarchisme ne peut pas être bridé par les murs d'une institution par essence élitiste, ou fondu dans le moule de la pensée académique. Proudhon comme Bakounine se méfiaient d'ailleurs des intellectuels et des philosophes. Mais Proudhon participe à sa manière à l'avènement de la sociologie [48].

Bakounine distingue deux conditions à partir desquelles la science peut devenir émancipatrice. La première consiste dans la reconnaissance des lois naturelles et des régularités sociales, donc dans la connaissance de la réalité, comme nous l'avons vu. Il en affirme une autre qui sépare radicalement l'anarchisme de la conception académique des sciences modernes. Il n'y aurait ainsi pas de sens à fonder une science sociale anarchiste, comme n'importe quelle autre discipline universitaire. L'anarchisme ne peut pas être bridé par les murs d'une institution par essence élitiste, ou fondu dans le moule de la pensée académique.

Bakounine est aussi un critique de la science. Il met en garde contre le gouvernement des savants, qui serait « une monstruosité » [49]. Déjà la science, surtout quand elle s'applique aux sociétés humaines, est nécessairement imparfaite. Ensuite, ce serait une législation surplombante de la société, que les individus se verraient vénérer sans la comprendre. **Les scientifiques, formant une caste à part, pourraient alors même être comparés aux prêtres. Une institution scientifique mise dans cette position, déclare Bakounine, se trouverait rapidement corrompue, perdant sa puissance de pensée, diluée dans la jouissance de ses privilèges.** Conformément à son idée que le pouvoir pervertit, il affirme que « c'est le propre du privilège et de toute position privilégiée que de tuer l'esprit et le cœur des hommes » [50].

Bakounine ne remet pas en doute le changement de registre qu'opère la démarche scientifique avec la religion ou la métaphysique. La science fait autorité, mais ses représentants sont faillibles. Elle n'est qu'une projection mentale, une interprétation issue d'un corps humain. Il n'y a pas à sacrifier les individus sur l'autel des abstractions, quand bien même elles seraient d'une autre nature que celles émanant de la religion, de la politique ou de la législation. « La science, c'est la boussole de la vie ; mais ce n'est pas la vie » [51]. La vie est une force créatrice que la science se contente d'essayer de reconnaître. **C'est pourquoi la science ne peut qu'éclairer la vie, et non la gouverner.**

Décidément prophétique, Bakounine prévient que lorsque la science se mêle de création vivante dans le monde réel, il ne peut en sortir que quelque chose de pauvre et de dégradé [52]. Il n'imagine certes pas encore jusqu'où va aller la déraison scientifique, avec ses manipulations génétiques ou le développement de l'atome, entre autres innovations morbides. **Il prévoit toutefois la capacité de la science à considérer l'humanité comme cobaye. La reproduction artificielle du vivant est pour lui vouée à l'échec.** De fait, ce qui échappe à la science, c'est la singularité contenue dans ce qui est vivant. L'abstraction scientifique est incomplète et imparfaite, condamnée au

général, incapable de saisir le mouvement spontané et singulier de la vie. Elle n'est que plus indifférente envers l'être humain fait de chair et de sang.

C'est pour toutes ces raisons que Bakounine est un critique du scientisme avant l'heure. Mais il n'est pas seulement un précurseur mettant en garde contre les excès de la science, il lui définit une place sociale modeste au potentiel émancipateur.

« Ce que je prêche, c'est donc, jusqu'à un certain point, la révolte de la vie contre la science, ou plutôt contre le gouvernement de la science. Non pour détruire la science – à Dieu ne plaise ! Ce serait un crime de lèse-humanité –, mais pour la remettre à sa place, de manière à ce qu'elle ne puisse plus jamais en sortir. [...] Elle n'est elle-même qu'un moyen nécessaire pour la réalisation d'un but bien plus élevé, celui de la complète humanisation de la situation réelle de tous les individus réels qui naissent, qui vivent et qui meurent sur la terre » [53].

Le rôle de la science est finalement pour Bakounine d'être une sorte de conscience collective de l'humanité, contribuant aux efforts pour se défaire des illusions politiques, morales et religieuses qui la recouvrent. Les sciences sociales quant à elles ont pour vocation de révéler « les causes générales des souffrances individuelles » [54]. Elles peuvent alors éclairer la route de l'émancipation. Au-delà, elles s'égarer en instrument de pouvoir. C'est pourquoi la science doit être investie par les gens ordinaires et devenir populaire. Elle n'a pas à être une sphère séparée de spécialistes. La liberté humaine est inaccessible à la science, mais elle est à la portée de « l'action spontanée du peuple » [55].



Libertad était de son côté un ferme partisan de l'hygiène tant physique qu'intellectuelle. Il lisait d'ailleurs de la sociologie, certes « avec peine » [56]. Il n'hésite tout de même pas à en faire une critique détaillée dans son journal *L'anarchie*. Il a surtout développé les causeries populaires en réaction aux universités populaires, où la même séparation entre expert et profane instituait de fait

une hiérarchie. On imagine comment il considérait les universités académiques. Libertad est sur ce point représentatif des mouvements anarchistes, à la fois critiques virulents de la science des salons et des instituts, liés aux autorités constituées, et inlassables vulgarisateurs des théories scientifiques. Le spécialiste cède sa place au profane revendiquant la non appartenance au cercle des savants. Bibliothèques, conférences, causeries, excursions, éditions, journaux, chansons, spectacles, sont quelques pratiques populaires visant non seulement à propager l'anarchie, mais surtout à affiner l'esprit critique et à établir une existence libre.

Ces anarchistes ont ainsi contribué à remettre la science à sa place, tant dans le contexte social que dans sa portée. Outre ces deux apports, celui de poser une autonomie du social et par la même de donner une place particulière aux sciences sociales dans la compréhension des sociétés humaines, ainsi qu'une contribution même modeste au développement de telles sciences, **l'anarchisme donne une vision à l'activité**

scientifique. Cette dernière n'est jamais neutre. Elle s'inscrit dans des rapports sociaux. Tant pis pour les esprits étroits qui protesteront toujours sur les jugements et les pensées critiques : il y a bel et bien des valeurs dans les faits. **Aujourd'hui, l'activité scientifique contribue surtout à la croissance économique, au développement des technosciences, et à l'administration étatique. Pour les anarchistes, la science devait servir l'élan de la révolution sociale – et non politique.** La fièvre révolutionnaire est peut-être aujourd'hui difficilement partageable pour de nombreuses personnes sincères dans leur démarche scientifique. Disons que l'activité scientifique doit s'orienter vers l'émancipation, et donc la subversion. Elle n'a pas le choix : servir les pouvoirs, c'est s'affaiblir elle-même et venir obscurcir davantage le voile qu'elle se donne comme mission de lever.

Bibliographie

- ANGAUT J-C., 2005, « Liberté et histoire chez Michel Bakounine », thèse de philosophie, Université de Nancy, 632p.
- ANSART P., 2010, « Proudhon : Anarchisme ou Fédéralisme ? », Les cahiers psychologie politique [En ligne], numéro 16
URL : <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1412>
- ANSART P. et alii, 2002, *Lyon et l'esprit proudhonien*, Lyon, Atelier de création libertaire
- BAKOUNINE M., 1973-1982, *Œuvres complètes*, 8 volumes, Paris, Champ libre
- 1907, *Œuvres*, Paris, P.V.Stock
- 1980, *Œuvres*, Paris, Stock
- 2000, *Dieu et l'État*, Paris, Mille-et-une-nuits
- 2014, *Principes et organisation de la Société internationale révolutionnaire*, Saint-Didier, L'escalier
- 2010, *Considérations philosophiques sur le fantôme du divin, le monde réel et l'homme*, Genève, Entremonde
- BESSIÈRE G., 2007, *Jésus selon Proudhon*, Paris, Editions du Cerf
- CASTORIADIS C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil
- CHANIAL P., 2004, « Justice et contrat dans la république des associations de Proudhon », Revue de philosophie, *Proudhon*, n°47
- DEJACQUE J., 2009, *L'Humanisphère*, Montrouge, Burozoïque
- 2011, *Autour de la question révolutionnaire*, Paris, Mutines séditions
- 2016, *À bas les chefs !*, Paris, La Fabrique
- DURKHEIM E., 2007, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF
- FOUCAULT M., 1976, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard
- GURVITCH G., 1965, *Proudhon, sa vie, son œuvre*, Paris, PUF
- GUYAU J-M., 2008, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Seuil
- KROPOTKINE P., 2004, *La morale anarchiste*, Paris, Mille-et-une-nuits
- 2010, *L'entr'aide, un facteur d'évolution*, Paris, Sextant
- 2013, *La conquête du pain*, Saint-Louis, Dialectics
- JUAN S., 2006, *Critique de la déraison évolutionniste*, Paris, L'Harmattan

LEVAL G., 1976, *La pensée constructive de Bakounine*, Paris, Spartacus
LIBERTAD A., 2006, *Le culte de la charogne*, Marseille, Agone
MOUNIER E., 1966, *Communisme, anarchie et personnalisme*, Paris, Seuil
PEREIRA I., 2009, « Un nouvel esprit contestataire – la grammaire pragmatiste du syndicalisme d'action directe révolutionnaire », thèse de sociologie, EHESS, 768p.
PESSIN A. et PUCCIARELLI M., 2004, *Pierre Ansart et l'anarchisme proudhonien*, Lyon, Atelier de création libertaire
PROUDHON P.-J., 1966, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Garnier-Flammarion
1849, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Paris, Garnier frères
1851, *Les confessions d'un révolutionnaire*, Paris, Garnier Frères
1851, *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Paris, Garnier frères
1858, *De la Justice dans la révolution et l'Église*, 2 volumes, Paris, Garnier frères
1999, *Du principe fédératif*, Paris, Romillat
1865, *La capacité politique des classes ouvrières*, Paris, E.Dentu
ROUSSEAU J.-J., 2001, *Du contrat social*, Nîmes, Maxi-livres

Autre écrit de Jules Vignet ► Vignet L'Autonomie sociale par le mutuellisme





Comprendre et transformer sa réalité, le texte :

Paulo Freire, « La pédagogie des opprimés »

+

4 textes modernes complémentaires pour mieux comprendre et agir :

Guerre de Classe Contre-les-guerres-de-l'avoir-la-guerre-de-l'être

Francis Cousin Bref Manifeste pour un Futur Proche

Manifeste pour la Société des Sociétés

Pierre Clastres Anthropologie Politique et Résolution Aporie



LECTURES PDFs COMPLÉMENTAIRES AU TEXTE
proposées par JBL1960 :

Pierre-Joseph PROUDHON ;

Qu'est-ce que la Propriété ? Ou RECHERCHES SUR LE PRINCIPE DU DROIT ET DU GOUVERNEMENT, Premier Mémoire (1840) ;

Du Principe d'Autorité – Pourfendre les Malthusiens (1853) ;

Du Principe Fédératif, (1863) ;

Michel BAKOUNINE ;

BAKOUNINE, L'ESSENTIEL, dans une création originale au format PDF N° 280 de 134 pages

Pierre KROPOTKINE ;

L'indispensable de Pierre Kropotkine (1842 – 1921) dans une version PDF N° 105 de 30 pages intégrant tous les PDFs de/sur Pierre Kropotkine ;

L'entraide, un facteur de l'évolution, 1902 (*version anglaise 1906, version française*) PDF N° 52 de 179 pages ;

Errico MALATESTA ;

Errico Malatesta : Textes choisis anarchistes, traduction & compilation R71, dans une nouvelle version PDF réalisée et mise à jour par Jo Busta Lally, octobre 2021 - PDF N° 291021 qui passe de 63 à 86 pages ;

Élisée RECLUS ;

Évolution et Révolution, 1891 – Publication du 28 mai 2020 ;

Élisée Reclus (1830 – 1905) Compilation de textes majeurs et Préfaces par ordre chronologique de publication PDF N° 180 de 66 pages – juin 2020 ;

