



Le Catéchisme révolutionnaire ou le premier anarchisme de Bakounine

Jean-Christophe Angaut

► To cite this version:

Jean-Christophe Angaut. Le Catéchisme révolutionnaire ou le premier anarchisme de Bakounine. 2013. halshs-00876055

HAL Id: halshs-00876055

<https://shs.hal.science/halshs-00876055>

Submitted on 23 Oct 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le *Catéchisme révolutionnaire* ou le premier anarchisme de Bakounine

Un *Catéchisme* peut en cacher un autre

L'histoire de la réception du *Catéchisme révolutionnaire* rédigé en mars 1866 par Michel Bakounine est parsemée de confusions et d'omissions. L'erreur la plus grave (et la plus fréquente) a consisté à confondre ce texte avec le *Catéchisme du révolutionnaire*¹ (1869) qui est, selon toute probabilité, l'œuvre du seul Sergueï Netchaïev (1847-1882), bien qu'une brève (mais intense) période d'activité commune² ait pu faire songer que Netchaïev et Bakounine avaient coécrit le texte. Un élément factuel très fort s'oppose à cette dernière hypothèse : dans la longue lettre du 2 juin 1870 qui amorce sa rupture avec Netchaïev, Bakounine critique un catéchisme qui, étant donné la description qu'il en donne, ne peut guère être que le *Catéchisme du révolutionnaire* :

« Rappelez-vous comme vous vous fâchiez lorsque je vous disais que vous étiez un *abrek* et votre catéchisme un catéchisme d'*abreki* ; vous prétendiez que tous les individus devraient être ainsi faits, que le sacrifice absolu de soi et le renoncement à tous désirs personnels, à tous plaisirs, sentiments, affections et relations devraient être l'état normal, naturel et constant de tous les individus sans exception. Votre dureté envers vous-même poussée jusqu'à l'abnégation, votre fanatisme véritablement sublime, vous voulez en faire, même encore de nos jours, une règle de vie de la communauté. Vous poursuivez des choses absurdes, impossibles, la négation complète de la nature de l'homme et de la société. »³

Mais c'est le texte même du *Catéchisme du révolutionnaire*, auquel Bakounine fait ici allusion, qui fournit l'argument le plus puissant contre l'hypothèse d'une coécriture, tant son propos, une description dramatique du révolutionnaire comme homme « condamné d'avance », « sévère envers lui même » et qui « doit l'être envers les autres », calculateur froid transformant tout (y compris lui-même) en simple instrument de la cause du peuple, est éloigné du contenu du *Catéchisme révolutionnaire*, suite de principes philosophiques et politiques conduisant à une sorte de programme révolutionnaire. Même lorsque Bakounine, dans le texte d'organisation qui accompagne le *Catéchisme*, évoque les qualités du révolutionnaire, celles-ci ont peu à voir avec la description

- 1 Dans la récente *Histoire du terrorisme, de l'Antiquité à Al-Qaïda* dirigée par Arnaud Blin et Gérard Chaliand (Paris, Bayard, 2004), cette confusion (qui consiste, dans la contribution d'Yves Ternon p. 153, non seulement à attribuer le *Catéchisme du révolutionnaire* aux deux révolutionnaires russes, mais en outre à le renommer *Catéchisme révolutionnaire*) permet de faire de Bakounine un théoricien du terrorisme, ce qui est pourtant démenti expressément par tout le reste de son œuvre, qui insiste précisément sur l'inutilité, voire la nocivité des actes de terreur.
- 2 Bakounine fait la connaissance de Netchaïev en mars 1869 lorsque celui-ci séjourne une première fois en Suisse. Celui-ci l'impressionne par son énergie et il est probable que Bakounine ait espéré, à travers lui, pouvoir peser sur le cours des événements dans son pays natal. De retour en Russie, le jeune révolutionnaire, membre d'un petit groupe conspirateur (dont il avait réussi à faire croire à Bakounine qu'il s'agissait d'une vaste organisation secrète), assassine à l'automne 1869 l'étudiant Ivanov, membre du groupe qui s'était montré trop indépendant, et doit fuir à nouveau en Suisse en janvier 1870. Bakounine, qui croit Netchaïev lorsque celui-ci affirme avoir simplement tué un mouchard, rompt néanmoins avec lui en juin 1870. Cet épisode aura de lourdes répercussions pour Bakounine, puisqu'une partie des agissements de Netchaïev sera utilisée par l'entourage de Marx pour instruire son cas lors de congrès de La Haye en 1872, où Bakounine et ses amis seront exclus de l'Internationale. Netchaïev avait notamment usé de menace auprès d'un éditeur pour qu'il délivre Bakounine de sa tâche de traduction en russe du livre I du *Capital* de Marx et détourné une partie de l'héritage d'Alexandre Herzen. Sur ces questions, voir Bakounine, *Œuvres complètes*, vol. V, « Relations avec Sergueï Netchaïev », Paris, Champ Libre, 1977.
- 3 Bakounine, *Œuvres complètes*, vol. V, édition citée, p. 225. Un *abrek*, nous apprend cette édition (p. 460), est « un montagnard caucasien banni de son clan ou ayant fait vœu ou prêté serment d'une vengeance sanglante. Dans un sens plus large : combattant mû par le courage du désespoir. » Nous ne partageons pas les réticences de Michael Confino dans son étude de référence *Violence dans la violence : le débat Bakounine-Nechaev* (Paris, Maspero, 1973) à exclure une co-écriture du texte, au motif que l'on ne peut être totalement sûr que Bakounine se réfère ici au *Catéchisme du révolutionnaire*.

par Netchaïev de celui qui a fait de la révolution sa profession et sa vocation : à côté de qualités morales (« bonne foi, courage, prudence, discrétion, constance, fermeté, résolution, dévouement sans limite, absence de vanité et d'ambition personnelles, intelligence pratique ») qui s'opposent pour la plupart à celles que recommande Netchaïev (chez qui la dissimulation et l'utilitarisme révolutionnaire jouent le premier rôle), Bakounine exige surtout du révolutionnaire qu'il « ait adopté de cœur, de passion, de volonté et d'esprit, tous les principes fondamentaux de notre *Catéchisme révolutionnaire* », principes qui sont alors longuement rappelés. Du reste, s'il a rédigé nombre de proclamations et d'exposés de ses principes révolutionnaires, Bakounine n'a jamais considéré comme une tâche politiquement pertinente de dessiner le portrait du révolutionnaire modèle.

Dissiper la confusion entre *Catéchisme du révolutionnaire* et *Catéchisme révolutionnaire*, ce n'est pas encore lever tous les obstacles qui entravent la compréhension de ce dernier texte. Bien qu'il ait toujours été publié isolément⁴, le *Catéchisme révolutionnaire* de Bakounine a été rédigé conjointement à une description détaillée des statuts d'une « Société internationale révolutionnaire », organisation secrète dont le *Catéchisme* constituait en quelque sorte le programme. Il n'est que la première partie d'un texte plus large que les éditeurs de l'Institut International d'Histoire Sociale d'Amsterdam⁵ ont intitulé *Principes et organisation de la société internationale révolutionnaire* (le *Catéchisme* correspondant aux principes, et le second texte à l'organisation). Il apparaît donc artificiel de détacher, comme un texte théorique exposant l'anarchisme bakouninien, le *Catéchisme révolutionnaire* de l'ensemble de textes à visée pratique dans lequel il s'inscrit, et qui ont trait à la conception que se faisait Bakounine des organisations secrètes et de leur rôle dans la révolution (question sur laquelle revient la dernière partie de cette présentation). Cette situation du texte, si elle permet de comprendre le contexte de sa rédaction, doit aussi inciter à ne pas tirer de conclusions hâtives sur son contenu : dès lors que l'on admet que le *Catéchisme* contient les « articles de foi » d'une organisation révolutionnaire, il faut se demander si un tel texte contient le programme du seul Bakounine, si au contraire il est le résumé d'une position collective, ou encore si Bakounine y voit la base programmatique sur laquelle il est possible de s'associer à d'autres pour des menées révolutionnaires. Mais ces questions rejoignent un problème plus général, qui est celui de Bakounine comme « auteur » : l'anarchiste russe n'a jamais particulièrement cherché à bâtir quelque chose comme une « œuvre », et il est rare que ses textes expriment des principes ou des analyses strictement personnelles. Bien plutôt, ceux-ci consistent souvent à mettre en forme une pensée collective.

Le *Catéchisme révolutionnaire* dans l'itinéraire de Bakounine

Si le *Catéchisme* se présente aussi comme le programme d'une organisation, et pas seulement comme l'exposé des principes qui fondent la vision politique et l'engagement du seul Bakounine, on aurait également tort de vouloir y lire une sorte de condensé de l'anarchisme bakouninien dans sa version définitive, qu'il s'agisse d'ailleurs de son projet politique ou de sa conception du rôle des organisations révolutionnaires. S'il est un concept qui est commun à toutes les étapes de l'itinéraire politique de Bakounine, c'est celui de révolution, et à ce titre, on ne peut qu'être sensible à certains passages du *Catéchisme* qui font écho aux causes successives qu'a pu embrasser le révolutionnaire russe, dont celle-ci : « toutes les autres questions : religieuses, nationales, politiques ayant été complètement épuisées par l'histoire, il ne reste plus aujourd'hui qu'une seule question, dans

4 Ce qui était sans doute délibéré dans le cas de l'anthologie de Daniel Guérin *Ni Dieu Ni Maître*, Paris, Maspéro, 1970 (où le texte est d'ailleurs daté, à tort, de 1865 et contient plusieurs erreurs de transcription dues à la copie qu'en avait fait Max Nettlau) provient plus probablement d'une ignorance s'agissant de la récente réédition de la version publiée par Guérin (M. Bakounine, *Catéchisme révolutionnaire*, Paris, L'Herne, 2009).

5 La présente édition se fonde sur l'édition du texte dans le CD-Rom Bakounine, *Œuvres complètes*, Amsterdam, IISG, 2000. Nous avons toutefois corrigé un grand nombre d'erreurs de transcription, sur la base du scan du manuscrit original, également disponible sur ce support.

laquelle se résument toutes les autres et la seule désormais capable de remuer les peuples : la question sociale ». Pour comprendre comment Bakounine en est venu à envisager la question sociale comme une question révolutionnaire, un rappel de son itinéraire avant et après ce texte s'avère nécessaire⁶.

Né en 1814 dans une famille de la noblesse terrienne russe, et d'abord promis à une carrière militaire, le jeune Bakounine s'est tourné à partir du milieu des années 1830 vers la philosophie allemande, à travers laquelle il a cherché à penser ses rapports avec son entourage intime. Parti à Berlin en 1840 pour y poursuivre sa formation hégélienne, le jeune Michel y fréquente les milieux radicaux (Jeune Allemagne, gauche hégélienne) et abandonne toute perspective de carrière philosophique pour vouer sa vie à la cause de la révolution⁷. Celle-ci prend d'abord, à partir du milieu des années 1840, la forme d'un engagement contre l'autocratie russe, pour la libération de la Pologne et plus largement, au moment des révolutions de 1848, en faveur d'une émancipation des nationalités slaves opprimées d'Europe centrale⁸. C'est dans ce contexte qu'il participe au congrès slave de Prague en juin 1848, puis à l'insurrection de la ville. En mai 1849, après avoir participé au soulèvement de Dresde, chant du cygne de la révolution allemande, Bakounine est arrêté, condamné à mort en Saxe, livré à l'empire austro-hongrois, de nouveau condamné à mort, puis livré à la Russie qui le réclame depuis 1845. Après huit années de forteresse (1849-1857), pendant lesquelles il rédige notamment sa fameuse *Confession*⁹ au tsar Nicolas 1er, et quatre années d'exil en Sibérie (1857-1861), Bakounine s'évade et rejoint l'Europe en passant par le Japon et l'Amérique du Nord¹⁰. D'abord tenté de reprendre ses engagements slaves, Bakounine prend conscience, après l'échec de l'insurrection polonaise de 1863 qu'il a vainement tenté de soutenir, des impasses auxquelles conduit toute lutte de libération nationale et de l'essor pris par le mouvement ouvrier, qui s'organise en 1864 en une Association Internationale des Travailleurs (AIT).

Après avoir rencontré une dernière fois Proudhon à Paris en 1864¹¹, Bakounine s'installe en Italie où il séjournera jusqu'à la fin de l'été 1867. Son engagement révolutionnaire prend alors une nouvelle tournure, dont le *Catéchisme révolutionnaire* de 1866¹² constitue le témoignage le plus éclatant. Même si Bakounine, alors âgé de 52 ans, ne s'est pas encore déclaré anarchiste¹³, on peut qualifier ses projets politiques depuis 1864 comme relevant d'une forme de socialisme libertaire, qui voit dans la « question sociale » la seule porteuse désormais d'un potentiel révolutionnaire et qui se montre hostile à la fois au capitalisme et à toute forme de centralisation étatique – mais non encore à toute forme d'État. En Italie, Bakounine déploie une intense activité conspiratrice¹⁴, rassemblant notamment autour de lui des déçus du *Risorgimento*, du mouvement de Mazzini et de l'épopée

6 La biographie la plus accessible du révolutionnaire russe est celle que lui a consacrée Madeleine Grawitz, *Bakounine*, Paris, Calmann-Lévy, 1990.

7 La conversion de Bakounine de la pure théorie à la pratique révolutionnaire est thématisée dans « La Réaction en Allemagne » (1842) et « Le communisme » (1843). On trouvera une traduction de ces deux articles, publiés initialement en allemand, dans Jean-Christophe Angaut, *Bakounine jeune hégélien. La philosophie et son dehors*, Lyon, ENS Éditions, 2007.

8 L'essentiel des textes qui accompagnent cette phase de l'activité révolutionnaire de Bakounine figure en annexe de Jean-Christophe Angaut, *La liberté des peuples. Bakounine et les révolutions de 1848*, Lyon, ACL, 2009.

9 Bakounine, *Confession*, Paris, PUF, 1974.

10 Les lettres écrites par Bakounine pendant ces douze années d'emprisonnement et d'exil ont été publiées par Étienne Lesourd dans Bakounine, *Dans les griffes de l'ours. Lettres de prison et de déportation (1849-1861)*, Paris, Les Nuits Rouges, 2010.

11 Bakounine et Proudhon étaient amis depuis le séjour du premier à Paris entre 1844 et 1847.

12 Bakounine avait déjà rédigé, sous ce titre, un texte beaucoup plus court à l'automne 1864, dans le cadre d'une précédente tentative de fondation d'une société secrète internationale à but révolutionnaire.

13 Il le fera en 1867 dans un article publié en Italie et consacré à la question slave, et cela en se référant explicitement à Proudhon, qui fut le premier à se revendiquer de ce qui n'était d'abord qu'une injure.

14 Dans sa lettre du 19 juillet 1866 à Herzen et Ogarev, il explique qu'il a consacré à la construction d'une société secrète internationale la plus grande partie de ses efforts au cours des années précédentes.

garibaldienne¹⁵, qu'il cherche à détacher du nationalisme italien et à rallier à la cause de la démocratie socialiste. Ses conceptions fédéralistes, inspirées notamment de Proudhon, trouvent alors un écho chez les Italiens du sud qui, passé l'enthousiasme pour l'unification italienne, ont de plus en plus le sentiment d'avoir troqué la domination du Royaume de Naples pour celle du Royaume de Piémont-Sardaigne. À plusieurs reprises, Bakounine séjourne dans la baie de Naples, auprès de son amie la princesse Obolenskaja, chez qui se retrouvent nombre de jeunes radicaux italiens. C'est d'ailleurs de sa main et de celle de son amant que sont les manuscrits respectifs du *Catéchisme révolutionnaire* et de l'*Organisation de la Société internationale révolutionnaire*¹⁶.

La suite de l'itinéraire de Bakounine est plus connue. À l'automne 1867, après avoir participé au congrès de la Ligue de la Paix et de la Liberté à Genève, il s'installe en Suisse, où il résidera jusqu'à sa mort en 1876. C'est alors qu'il rédige une première tentative de synthèse de ses idées politiques et philosophiques, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*¹⁷. Il adhère en 1868 à l'AIT et, la majorité de la Ligue ayant refusé d'en faire autant, il fonde avec les minoritaires l'Alliance de la Démocratie Socialiste, qui adhère à son tour à l'Internationale, dans laquelle elle se dissout formellement tout en subsistant sous une forme secrète jusqu'en 1871. Au sein de l'AIT, Bakounine participe en 1869 au congrès de Bâle (occasion d'une première passe d'armes avec les amis de Marx autour de la question de l'héritage), écrit dans les organes suisses de l'Internationale et trouve ses compagnons les plus proches parmi les ouvriers horlogers du Jura suisse et une partie du prolétariat genevois. En septembre 1870, il participe à une tentative d'insurrection à Lyon, qui préfigure la Commune de Paris. Parallèlement, il rédige l'un de ses grands ouvrages inachevés, *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*¹⁸. Après l'écrasement de la Commune, l'activité de Bakounine est marquée d'abord par la polémique avec Mazzini¹⁹, puis par le conflit avec Marx au sein de l'AIT²⁰. Son expulsion au congrès de La Haye en septembre 1872 marque la fin de cette organisation. Après avoir publié en russe *Étatisme et anarchie*²¹, Bakounine, malade, se retire de toute activité militante en 1874 et meurt à Berne en 1876.

Dans l'itinéraire de Bakounine, le *Catéchisme révolutionnaire* correspond donc à cette période où le révolutionnaire russe, tout en ayant renoncé aux luttes de libération nationale, n'a pas encore adhéré à l'Internationale, même s'il se revendique déjà d'une forme de socialisme libertaire. Mais avant de voir en quoi les deux textes ici rassemblés témoignent de cette phase de maturation des idées de Bakounine relatives à l'organisation révolutionnaire et au programme dont elle doit se doter, il est nécessaire de faire un sort au titre du premier écrit.

15 On entend par *Risorgimento* le mouvement d'unification de l'Italie au cours des années 1860. L'un de ses inspirateurs fut le républicain Giuseppe Mazzini (1805-1872) et l'un de ses plus célèbres combattants Giuseppe Garibaldi (1807-1882). Plusieurs membres de l'entourage proche de Bakounine étaient d'anciens mazziniens et avaient participé aux diverses équipées de Garibaldi. Sur cette période de l'activité de Bakounine, voir David Ravindranathan, *Bakunin and the Italians*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1989.

16 Zoja Sergeevna Obolenskaja (née Sumarokova, 1828-1897) était l'épouse d'un général russe dont elle vivait séparée depuis 1855. À la fin des années 1860, elle quitta l'Italie pour la Suisse, où elle vécut avec Walerian Mroczkowski (1840-1889), ami polonais de Bakounine qu'elle épousera en 1884 après la mort de son mari. En juillet 1869, son époux enleva ses filles à leur mère avec l'aide des autorités suisses. L'épisode est relaté par Bakounine dans *Les Ours de Berne et l'Ours de Saint-Pétersbourg* (1870).

17 Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, Paris, Stock, 1980.

18 Bakounine, *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale* in *Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Champ Libre, 1982.

19 C'est aux écrits qui entourent cette polémique que sont consacrés les deux premiers volumes des *Œuvres complètes* publiés chez Champ Libre (respectivement en 1973 et 1974). On rassemble souvent les textes écrits par Bakounine à ce sujet sous le titre *La théologie politique de Mazzini*.

20 Sur le conflit avec Marx, voir Bakounine, *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Champ Libre, 1975, et la *Protestation de l'Alliance*, publiée dans Bakounine, *Le sentiment sacré de la révolte*, textes choisis et présentés par Étienne Lesourd, Paris, Les Nuits Rouges, 2004.

21 Bakounine, *Œuvres complètes*, vol. IV, « *Étatisme et anarchie* », Paris, Champ Libre, 1976.

De quelle religion est-ce là le catéchisme ?

Dans la religion chrétienne, un catéchisme est un exposé des articles de foi, destiné à l'instruction religieuse de ceux que l'on appelle les catéchumènes. Historiquement, les premiers catéchismes furent l'œuvre de la Réforme, l'idée de Luther étant de permettre aux fidèles de comprendre ce qu'ils faisaient en mettant à leur disposition un recueil des articles de foi, une explication des sacrements, un exposé de la morale chrétienne et quelques prières. Cette initiative fut ensuite reprise au sein de l'Église catholique, soucieuse de ne pas laisser ses ouailles céder aux sirènes de la concurrence. On pourrait dès lors s'étonner de voir Bakounine donner le titre de catéchisme à un texte dont l'un des premiers articles exige la « *négarion de l'existence d'un Dieu réel, extramondial et personnel*, et par conséquent aussi de toute révélation et de toute intervention divine dans les affaires du monde et de l'humanité ». Et plus généralement, pourquoi donner ce titre à ce qui s'apparente à un programme révolutionnaire ?

Si une telle dénomination peut aujourd'hui paraître exotique, il faut d'abord souligner que Bakounine n'est pas le premier socialiste à l'utiliser. Avant lui avaient notamment paru le *Catéchisme des industriels* de Saint-Simon (1823-24), le *Catéchisme communiste par questions et réponses* de Moses Hess (1845) ou encore le *Catéchisme des socialistes* de Louis Blanc (1849). Le grand ouvrage de Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858) comportait également un « Petit catéchisme politique », inséré dans la quatrième étude, consacrée à l'État. Mais Bakounine n'est pas non plus le dernier dans cette voie : le marxiste Jules Guesde publiera en 1878 un *Essai de catéchisme socialiste*, le militant socialiste belge Alfred Defuisseaux un *Catéchisme du peuple* dans le contexte d'une mobilisation en faveur du suffrage universel (1886), et Adolphe Tabarant, proche des milieux libertaires, un *Petit catéchisme socialiste* (1893) qui aura un grand succès. Toutefois, à mesure que s'estompe la coloration religieuse que possédait le socialisme à ses débuts, le terme de catéchisme tend à perdre sa signification d'instruction religieuse pour les fidèles.

Dans cette histoire des catéchismes socialistes, le texte de Bakounine occupe une position intermédiaire. Le révolutionnaire russe rédige son catéchisme au moment même où il met en place ce qu'il appelle, à la suite de Proudhon, son antithéologisme²². Or celui-ci n'est pas un simple athéisme, mais une conception du monde et de l'être humain rigoureusement opposée à celle que propose la théologie chrétienne, celle-ci étant reconnue comme fondatrice pour l'autorité politique. Ajoutons qu'à plusieurs reprises dans son œuvre, Bakounine n'hésitera pas à employer la notion de religion pour désigner le *credo* révolutionnaire et le type de rapport que ses adeptes entretiennent avec lui. Un an après la rédaction du *Catéchisme révolutionnaire*, Bakounine parlera du socialisme comme d'une « nouvelle religion du peuple »²³, et un an auparavant, il affirmait que « la Révolution [avait] proclamé une nouvelle religion, la *vraie religion*, non céleste mais terrestre, non divine mais humanitaire, – celle de l'accomplissement des destinées humaines sur terre. »²⁴

22 On trouve dès 1865, dans des manuscrits rassemblés sous le titre *Fragments sur la franc-maçonnerie*, des passages antithéologiques qui seront repris en l'état dans les grands ouvrages inachevés de Bakounine.

23 Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, édition citée, p. 85 et p. 91. Cette formule présente dans les *Fragments* de 1865 est peut-être une répercussion de la relecture par Bakounine de *L'essence du christianisme* de Feuerbach (1841, traduit en français en 1864), qui est structuré par une distinction radicale entre religion et théologie. On peut la rapprocher de ce passage d'une lettre à Herzen et Ogarev d'août 1866 : « En plus de satisfaire ses besoins matériels, l'homme a besoin de satisfaire son esprit et son cœur, il a besoin d'amour, de justice, de savoir, de liberté. Voici ce qu'il a cherché depuis la nuit des temps et qu'il cherche toujours dans la religion, et vous savez vous-mêmes avec quelle puissance la religion a agi toujours et partout sur le peuple. La force de ce monde idéal a égalé dans l'histoire celle du monde matériel, et l'a souvent même surpassé. La religion, n'importe quelle religion n'est rien d'autre que le socialisme céleste, exactement comme le socialisme n'est rien d'autre que l'accomplissement terrestre et effectif des instincts religieux les plus essentiels. »

24 *Fragments sur la franc-maçonnerie* (1865).

Il est possible, dans ce contexte, de prendre au sérieux la notion de catéchisme, de ne pas y voir un simple clin d'œil ironique au christianisme mais une volonté de rabattre ce dernier sur terre. D'une part, le *Catéchisme révolutionnaire* expose les articles de foi que doivent partager les membres de l'organisation révolutionnaire, et l'on peut considérer le texte comme destiné à l'instruction de ceux qui ambitionnent de s'y joindre. D'autre part, les membres de l'organisation sont censés être pénétrés par ces articles de foi, adoptés non seulement « d'esprit », mais aussi « de cœur, de passion, de volonté ». Or à quelque moment que ce soit dans son itinéraire, Bakounine n'a jamais cessé d'utiliser positivement un vocabulaire religieux pour désigner ce type très particulier de rapport que l'on peut entretenir avec des conceptions intériorisées et qui régissent notre agir, d'où son éloge d'une forme de fanatisme et des individus qui ont « le diable au corps »²⁵, ou encore sa déclaration, faisant allusion aux frères Reclus, selon laquelle « on peut être profondément religieux, tout en professant l'athéisme »²⁶.

Entre recueil de principes et programme politique : le contenu du *Catéchisme*

Formellement, lorsqu'on le lit avec près d'un siècle et demi de recul, le *Catéchisme révolutionnaire* semble relever d'un genre hybride, et tenir à la fois du recueil de principes philosophiques et politiques et du programme révolutionnaire. Dans le foisonnant et anarchique corpus bakouninien, ce texte se signale toutefois par sa structuration relativement claire. Les huit premiers articles constituent une introduction générale où sont énoncés d'une part les principes de la philosophie bakouninienne de la liberté et de la morale, qu'il développera plus amplement dans ses grands manuscrits ultérieurs, et d'autre part son opposition de principe à l'autorité et à la centralisation. Le texte se divise ensuite entre une description de l'organisation politique et une description de l'organisation sociale, et se conclut (de fait, car il est inachevé) par un début de caractérisation de la politique révolutionnaire, qui doit être complété par les indications présentes dans l'*Organisation de la Société internationale révolutionnaire*.

Il est tentant de voir dans l'insistance sur l'organisation politique et sociale une résurgence de la des tendances organisatrices du premier socialisme. Ce qui sépare toutefois le texte de Bakounine de tant de traités socialistes des décennies précédentes (qualifiés d'utopiques par la tradition marxiste), c'est le refus d'énoncer « une norme concrète, universelle et obligatoire pour le développement intérieur et pour l'organisation politique des nations », et la place qu'il préserve dès lors pour ce qu'il appelle « la richesse et la spontanéité de la vie, qui se plaît dans la diversité infinie ». Ce faisant, Bakounine tourne le dos à la passion réglementaire qui caractérisait le premier socialisme et y décèle une composante autoritaire. On pourrait en dire autant de la distinction qu'il établit, à propos de l'organisation sociale, entre l'égalité et « le nivellement des différences individuelles », lesquelles « constituent [...] la richesse de l'humanité ». Plus profondément, la conception bakouninienne de l'organisation politique et économique de la société est ici tributaire de Proudhon, qui voyait dans l'ordre social la résultante d'un processus d'agrégation de forces et non le résultat d'un principe organisateur transcendant²⁷.

Les principes exposés dans l'introduction du *Catéchisme* sont ceux que Bakounine ne cessera de

25 « Et le poivre au cul », ajoute-t-il dans une lettre du 17 décembre 1872 à Zamfirij Ralli. Entre 1868 et 1872, on retrouve cette désignation de la « passion révolutionnaire » une dizaine de fois sous la plume de Bakounine. L'article de 1842 « La Réaction en Allemagne » affirmait déjà la nécessité pour le parti démocratique d'être pénétré religieusement par son propre principe.

26 Bakounine, *Œuvres complètes*, vol. I, édition citée, p. 245. On mesurera l'écart entre cette conception rationnelle de l'effectivité du religieux et l'interprétation que propose Henri Arvon de l'itinéraire de Bakounine comme déterminé par une « religiosité congénitale » et un conflit existentiel avec la figure divine (Henri Arvon, *Bakounine. Absolu et révolution*, Paris, Cerf, 1972).

27 Voir notamment l'ouvrage de 1843 *De la création de l'ordre dans l'Humanité, ou Principe d'organisation politique*.

reprendre et de développer au cours de sa dernière décennie d'activité. On peut d'abord y lire l'esquisse de son antithéologisme, auquel s'adosse une conception originale de la liberté comme quelque chose qui ne se développe que dans l'interaction sociale et la reconnaissance mutuelle. Bakounine ne cessera de s'opposer à une conception libérale de la liberté pour laquelle la liberté attachée ontologiquement à l'individu est limitée par celle de tous les autres, conception qui permet de justifier l'existence d'un État venant assurer la compatibilité de ces libertés vouées à se nuire réciproquement. La substitution du fédéralisme au principe d'autorité constitue également un principe intangible de l'anarchisme bakouninien : dans la lignée de Proudhon, le *Catéchisme* affirme ainsi que l'ordre social n'est que la résultante de toutes les libertés et oppose à toute mise en ordre de la société par l'État une organisation politique et sociale fondée sur le « principe d'association et de fédération libres », qui fonctionne de bas en haut et de la périphérie vers le centre.

D'une manière qui est rétrospectivement déroutante, le *Catéchisme* utilise le vocabulaire de l'État pour décrire l'organisation politique de la société qu'il appelle de ses vœux. Dans la présentation qu'il donne de ce texte dans son anthologie *Ni Dieu ni maître*, Daniel Guérin souligne que l'État dont parle Bakounine dans le *Catéchisme* n'est pas l'État centralisé, reposant sur le principe d'autorité et dépositaire d'un pouvoir de contrainte sur les échelons inférieurs que sont la commune et la province²⁸. Pour le dire autrement, l'État du *Catéchisme* est, comme chez Proudhon, la résultante d'un processus fédératif qui conduit les communes à se fédérer en province, et les provinces à constituer un État²⁹. Il n'est pas certain toutefois que cette précision lexicale lève toutes les difficultés. On pourrait se demander si le texte du *Catéchisme* ne témoigne pas, là encore, d'un état intermédiaire de la pensée de Bakounine, où l'anarchisme, d'ailleurs non encore revendiqué comme tel, a un sens encore faible et simplement fédéraliste – comme il a, d'ailleurs, un sens politique affaibli chez le dernier Proudhon. Dans la période ultérieure, Bakounine renoncera à parler positivement de l'État, qu'il identifiera définitivement au principe d'autorité et à la centralisation³⁰. Dans le *Catéchisme*, quoique les tendances centralisatrices de l'État, y compris de celui qui est issu d'un processus de fédération de bas en haut et de la périphérie vers le centre, soient reconnues, il n'est encore question, sur un mode à nouveau très proudhonien, que de les contre-balancer, et cela en introduisant entre cette base de l'organisation politique que constitue la commune et son point d'orgue que représente l'État un échelon intermédiaire, celui de la province, parce que la commune est « trop faible pour résister à la pression uniformément et despotiquement centralisatrice de l'État ».

En outre, l'entrée dans une composition fédérale, pour la commune dans la province et pour la province dans l'État, s'accompagne d'une perte d'autonomie qui semble difficilement compatible avec l'affirmation bakouninienne selon laquelle les échelons supérieurs ne peuvent se mêler des affaires intérieures des échelons inférieurs. La commune qui se fédère à d'autres pour constituer une province, ou qui rejoint une province existante, doit en effet mettre sa législation intérieure en conformité avec celle de la province – et il en va de même pour la province avec l'État. En outre, les échelons supérieurs décident des contributions fiscales et de leur répartition entre les différentes entités subalternes et toute entité de rang inférieur doit obéir aux jugements et aux mesures édictés par les entités de rang supérieur (voir à ce propos l'article 9, alinéas k et l). Mais le point le plus décisif qui sépare ce premier état de l'anarchisme bakouninien de ses élaborations ultérieures, c'est

28 Daniel Guérin, *Ni Dieu ni maître*, Paris, Éditions de Delphes, 1969, p. 196.

29 Le « Petit catéchisme politique » inclut dans le premier tome de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (Paris, Garnier, 1858) décrit ainsi l'État comme « collectivité d'ordre supérieur » qui « résulte de la réunion de plusieurs groupes, différents de nature et d'objet, formés chacun pour l'exercice d'une fonction spéciale et la création d'un produit particulier, puis ralliés sous une loi commune, et dans un intérêt identique » (p. 481).

30 Suivant en cela un trajet qui est l'inverse de celui suivi par Proudhon, strictement anarchiste jusqu'au début des années 1850, puis ménageant un rôle pour l'État dans la dernière période de son œuvre. Voir sur ce point ??, « État » in C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon*, Bruxelles, Aden, 2011.

l'absence de toute critique du modèle représentatif. À tous les échelons, le *Catéchisme révolutionnaire* évoque l'existence de parlements, organes législatifs dont les membres sont désignés au moyen de scrutins majoritaires et auxquels sont articulés, conformément aux théories classiques du droit public, un pouvoir exécutif et un pouvoir judiciaire.

Sur ce point, l'évolution de Bakounine dans la suite de son parcours sera particulièrement tangible, et son expérience de militant de l'Internationale n'y est sans doute pas étrangère. Au sein de cette organisation, en particulier au moment du congrès de La Haye, Bakounine soulignera ainsi que les délégués désignés par chaque section ou fédération de l'organisation doivent être munis d'un mandat impératif qui empêche qu'ils ne s'éloignent des positions de leurs mandants. Toutefois, cette solution, si souvent évoquée par la suite comme un remède aux carences de la démocratie représentative, Bakounine en avait proposé une critique acérée quelques mois auparavant, au moment de sa polémique avec le patriote italien Mazzini. Bakounine expliquait en substance que l'application de cette procédure du mandat impératif empêcherait dans les faits toute assemblée représentative de fonctionner, puisqu'elle rendrait d'emblée toute discussion stérile³¹. Mais c'est que pour lui, la question se pose d'une manière différente au sein d'une organisation possédant une structure fédérative et au sein de ce qu'il appelle des « assemblées centralistes »³². À partir de son entrée dans l'Internationale, Bakounine va donc développer une critique de la représentation politique proprement dite, parce qu'alors il prône « l'anarchie au point de vue politique et gouvernemental » mais « l'organisation de l'ordre [...] au point de vue économique et social »³³. Cette position constitue aussi une critique définitive du principe même de la représentation politique, où le représentant trahira toujours ses représentés, à moins qu'on ne paralyse la représentation elle-même. Le *Catéchisme* de 1866 est à l'évidence en retrait par rapport à de telles conclusions, ce qui signifie aussi que l'expérience militante pouvait encore en apprendre à un révolutionnaire éprouvé comme l'était Bakounine.

On pourrait proposer les mêmes remarques s'agissant du renoncement ultérieur de Bakounine au vocabulaire de l'État pour désigner la mise en forme politique qu'il appelle de ses vœux. Mais de fait, il faudrait se demander si ce n'est pas tout bonnement la politique qui change de statut chez Bakounine à partir de la fin des années 1860, dès lors qu'est prise au sérieux chez lui l'ampleur de la question sociale et des formes d'auto-organisation qui structurent le mouvement ouvrier. Si on lit notamment les textes qui entourent l'engagement de Bakounine autour de 1870, on se rend compte en effet que le concept de politique y est employé systématiquement pour faire référence à l'État, de sorte que lorsqu'un soulèvement populaire contre (ou indépendamment de) ce dernier est proposé, il se trouve qualifié de « non-politique ». Dans ce contexte, la politique bakouninienne reviendra finalement à une anti-politique : faire de la politique, c'est s'occuper de l'État, et la politique révolutionnaire ne saurait donc être que négative. Il devient dès lors impossible de parler d'organisation politique dans un programme révolutionnaire. Mais c'est aussi que Bakounine, dans cette dernière période de son activité, pensera d'une manière beaucoup plus poussée ce qui précisément est laissé inachevé dans le *Catéchisme*, à savoir le processus révolutionnaire et le rôle que sont susceptibles d'y jouer les organisations révolutionnaires.

On peut estimer que les conceptions politiques de Bakounine ont subi une inflexion à l'occasion de son expérience de militant de l'Internationale, et cela non seulement parce que Bakounine commence à apercevoir qu'il serait possible de résorber totalement le politique dans le social (à l'instar de ce que préconiseront les syndicalistes révolutionnaires à la fin du siècle lorsqu'ils refuseront d'accorder la moindre valeur à la lutte politique menée indépendamment de la lutte

31 Voir Bakounine, *Œuvres complètes*, vol. I, p. 170.

32 *Ibid.*, p. 108.

33 *Ibid.*, p. 174.

sociale), mais aussi parce que dans ce cadre, Bakounine fait l'expérience de ce qu'une organisation peut très bien constituer un embryon d'État. Au sein des débats qui agitent l'Internationale sur le statut de cette organisation de la classe ouvrière, Bakounine se retrouvera en effet aux côtés de ceux qui refuseront d'y voir un regroupement de partis politiques socialistes, voués à faire la révolution à coups de bulletins de vote, et qui verront au contraire en elle une préfiguration de la société future³⁴. Dans ce contexte, les débats autour du statut du Conseil Général de l'organisation, dirigé par Marx, revêtiront la forme d'un conflit plus large autour du statut de l'État dans la société. Il s'agira de faire, en petit, dans l'organisation, l'expérience de ce qui est espéré en grand, dans la société : une vie sociale débarrassée de la coercition et de la centralisation. D'où les discussions au sein de l'Internationale sur la nécessité de ramener le Conseil Général à un simple bureau de statistiques et de correspondance – ce qui revient à soutenir que ce qu'il y a d'indispensable dans la centralisation ne nécessite pas l'existence d'un organe doté de pouvoir coercitif (l'État), mais tout au plus d'un service technique voué à ces tâches particulières. Bien entendu, le « modèle politique » qui est issu de cette évolution apparaît beaucoup moins stable que celui que décrit le *Catéchisme*. Mais outre que ce n'est pas nécessairement un problème, cela semble davantage en conformité avec les partis-pris anti-utopistes et anti-autoritaires qui ouvrent le texte. On possède là une belle illustration du fait que l'itinéraire de Bakounine peut être vu comme un mouvement de radicalisation progressive, ou comme l'approfondissement continu d'une intuition anti-autoritaire qui n'a cessé de guider son parcours.

Ce qui apparaît rétrospectivement comme une limite de ce premier anarchisme bakouninien est toutefois contrebalancé par la richesse de la partie du *Catéchisme* qui est consacrée à l'organisation sociale. En premier lieu, cette partie constitue l'un des rares textes où Bakounine situe sa critique libertaire sur un terrain économique et propose, par exemple, une critique de la division du travail. On pourrait, là encore, être surpris avec le recul du temps de voir Bakounine reprendre ce qui nous apparaît comme un mot d'ordre du libéralisme triomphant, à savoir l'exigence que chacun soit « fils de ses œuvres ». Il n'est pas impossible que Bakounine ait cherché, en reprenant ce slogan, à attirer vers son organisation des libéraux en voie de radicalisation socialiste. Mais l'essentiel est de considérer les conséquences qu'il en tire. On pourrait certes être choqué, à une époque où de larges secteurs de la population sont condamnés au chômage, et où un autre secteur, plus restreint, se soustrait volontairement au salariat, de lire Bakounine subordonner les moyens d'existence, et même les droits politiques et sociaux, à l'exercice d'une activité laborieuse. Outre que le travail dont il est question à cet endroit n'est pas le travail salarié mais englobe toute forme d'activité productive, l'insistance sur le travail remplit ici une fonction critique qui permet de cibler deux moyens de subsistance : la rente fondée sur la simple propriété du capital (assimilée à une forme de parasitisme social), et la naissance, qui est le plus souvent à la source de cette propriété. L'une des revendications que portera Bakounine au sein de l'Internationale sera précisément celle de l'abolition du droit d'héritage. Elle sera dénoncée par Marx comme une « vieillerie saint-simonienne »³⁵, devenue superflue dès lors qu'on a reconnu le rôle central joué par l'exploitation du travail et qu'on met l'accent sur sa nécessaire abolition – puisque les conditions juridiques de l'exploitation capitaliste sont censées disparaître avec cette dernière.

Pourtant, la revendication portée par Bakounine possède un grand intérêt, à plusieurs titres. En premier lieu, dans le cadre d'une lutte idéologique, elle permet de souligner que, contrairement aux injonctions morales sur lesquelles fonctionne le système capitaliste, la plus grande partie de la fortune ne repose pas sur le travail mais sur la naissance – ce qui est encore le cas de nos jours – et ainsi de mettre en contradiction le système social avec sa propre idéologie. En second lieu, elle

34 Ce point de vue est notamment développé dans le manuscrit de 1872 que les éditeurs ont intitulé *Écrit contre Marx* (*Œuvres complètes*, vol. III, édition citée, p.?).

35 Marx, *Communication confidentielle*, in Marx & Engels, *Le parti de classe*, vol. 2, Paris, Maspéro, 1973, p. 158.

fournit une autre voie de transformation révolutionnaire que celle qui est soutenue par le marxisme – celle d'une concentration du capital devenue si forte qu'elle est synonyme d'une centralisation qu'il n'y a plus qu'à « faire sauter »³⁶. En troisième lieu, elle constitue une traduction politique immédiate de la distinction, proposée par Proudhon dans *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840), entre possession et propriété : dans le *Catéchisme*, Bakounine peut ainsi soutenir que la terre est propriété collective et que son morcellement ne fait l'objet que d'une possession, ce qui signifie qu'à la disparition de ceux qui l'exploitent, elle retourne à la collectivité. Enfin, dans le texte de Bakounine, l'abolition de l'héritage est aussi liée au slogan selon lequel chacun doit être le fils de ses œuvres en ce que le revenu dégagé par l'héritage est censé alimenter un fonds d'éducation, celle-ci étant à la charge de la collectivité, qui a pour tâche d'assurer à chacun des chances égales dans l'existence, c'est-à-dire une forme d'égalité des conditions³⁷.

Mais s'attaquer à l'héritage, c'est aussi s'en prendre à l'institution familiale. Alors qu'il reprend à Proudhon son éloge du travail associé et la critique, qui lui est sous-jacente, du détournement à son profit par le possesseur de capital du surplus dégagé par l'association, Bakounine s'écarte du penseur bisontin en ce qu'il généralise le principe de libre association à tous les groupements, y compris le couple, réclamant « l'abolition non de la famille naturelle, mais de la famille légale, fondée sur le droit civil et sur la propriété. Le mariage religieux et civil est remplacé par le mariage libre. Deux individus majeurs et de sexe différent ont le droit de s'unir et de se séparer selon leur volonté, leurs intérêts mutuels et les besoins de leur cœur, sans que la société ait le droit, soit d'empêcher leur union, soit de les y maintenir malgré eux. » Ce mariage libre n'est donc plus un engagement contractuel, mais tout au plus une simple convention, qui peut être rompue par la volonté de l'un des deux époux³⁸. Cela conduira Bakounine à en appeler à l'abolition de toutes les institutions juridiques, alors même que Proudhon voyait dans le mariage la première institution de justice – et dans l'union libre un embryon de « pornocratie », c'est-à-dire de règne de la prostitution, « la » femme n'étant plus protégée du fait de son statut d'épouse et de mère, mais en échange de faveurs sexuelles³⁹. On retrouve sur ce point dans le *Catéchisme* un condensé de ce qui est l'attitude constante de Bakounine à l'endroit de Proudhon : tout en faisant l'éloge du socialiste français, et en se référant à lui quand il se déclare anarchiste, il ne cesse de critiquer, mais sans jamais le nommer, ses conceptions juridiques et ses affirmations relatives à l'inégalité des sexes. Cette attitude n'est pas exempte de considérations tactiques : Bakounine, dont nombre d'amis sont des proudhoniens de gauche, a besoin de conserver une référence positive au penseur bisontin, dont il s'éloigne par ailleurs en généralisant le modèle de la libre association. Quelques années plus tard, dans *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, Bakounine mettra à l'ordre du jour de la révolution « l'abolition des États et la liquidation radicale et complète du monde et des institutions théologiques, politiques et juridiques, principe que Proudhon a eu l'honneur d'annoncer, quoique d'une manière très incomplète. »⁴⁰ Cette déclaration peut se lire comme une critique des vues de Proudhon sur le mariage et la famille.

Bien des choses devraient encore être soulignées et analysées dans cette partie du *Catéchisme* : on songe notamment aux mots d'ordre qui ont trait à l'abolition des prisons et des tribunaux

36 Selon l'expression employée par Marx, *Le capital*, livre I, Paris, PUF, 1994, p. 856.

37 L'égalité des chances est un mot d'ordre d'origine libérale que Bakounine réinterprète à sa manière sur un mode polémique. Il s'agit là encore de prendre le libéralisme au mot, et ainsi de faire voir la duperie qui opère dans ses principaux slogans.

38 Sur ce point le texte antérieur *Société internationale secrète de l'émancipation de l'humanité* (automne 1864) est encore plus clair. Plus généralement, sur la manière dont Bakounine regardait et pratiquait lui-même le mariage, voir l'article de Gaetano Manfredonia, « Amour et mariage chez Bakounine », disponible à l'adresse <http://www.iisg.nl/womhist/manfredonia2006.doc>.

39 Voir notamment les dixième et onzième études dans *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, ainsi que l'ouvrage posthume *La pornocratie, ou les femmes dans les temps modernes*.

40 Bakounine, *Œuvres complètes*, vol. VIII, p. 403.

permanents et qui n'ont rien perdu de leur pertinence. Mais il semble plus judicieux de les reconduire au statut plus général du droit dans ce texte qui fournit un état des lieux du premier anarchisme de Bakounine. Le *Catéchisme* n'est pas seulement un recueil de principes philosophiques et politiques, ni même simplement un programme révolutionnaire (si l'on entend par là l'énoncé d'un certain nombre de mesures révolutionnaires) ; il est aussi la description, délibérément esquissée, d'un nouveau mode d'organisation sociale et politique qui comporte nécessairement une dimension juridique. Or ce qui frappe si l'on compare, sous cet angle, le contenu du *Catéchisme* avec celui des grands traités de droit naturel au travers desquels la bourgeoisie des siècles précédents a dessiné ses projets de réforme, c'est, pour le dire vite et pour reprendre des catégories classiques de la théorie juridique, la disparition du droit privé au profit exclusif d'un droit public qui règle les rapports entre les différents membres d'une fédération, et entre les différents niveaux fédéraux. Cela tient au fait que le droit privé est avant tout un droit de propriété, qui repose sur une conception de la personne comme extériorisant sa liberté essentielle dans l'appropriation et l'échange⁴¹, conception qui est étrangère à la compréhension bakouninienne de la liberté humaine. Cette idée d'un droit public sans droit privé peut être interprétée de deux manières, non exclusives l'une de l'autre. Elle constitue d'abord une étape dans la radicalisation des vues de Bakounine en matière de droit, radicalisation qui aboutira chez le révolutionnaire russe à revendiquer la destruction pure et simple de tout l'édifice juridique, en tant que celui-ci implique toujours une dimension de contrainte extérieure aux parties en présence pour garantir leurs droits. Mais elle représente aussi une tentative originale, qu'on pourrait dire « proudhonienne de gauche », pour résorber l'intégralité du droit dans sa partie publique et faire des rapports privés un objet d'indifférence juridique⁴².

Bakounine avait toutefois conservé quelque chose, au moins à cette époque, des édifices juridiques qu'il allait bientôt condamner sans appel : c'est la passion pour la réglementation, qui trouve dans le texte qui nous occupe à s'épanouir dans un impressionnant organigramme de société secrète, lequel propose également un aperçu de la conception bakouninienne du processus révolutionnaire.

L'organigramme de la société secrète et la question des organisations révolutionnaires

À partir de 1864, et tant que durera son activité militante, Bakounine ne cesse de constituer des sociétés secrètes⁴³, parallèlement à ses engagements officiels. Toutefois, si le *Catéchisme révolutionnaire* n'est finalement que le plus complet des nombreux programmes révolutionnaires de Bakounine que nous possédons, l'*Organisation de la Société internationale révolutionnaire* qui l'accompagne constitue bien un document unique – ce qui ne signifie pas que Bakounine n'en ait pas rédigé d'autres du même type qui se seraient perdus.

Lorsque la postérité s'est interrogée sur l'importance qu'il convenait d'accorder aux sociétés secrètes dans l'activité révolutionnaire de Bakounine, deux attitudes ont prédominé. L'hostilité tout d'abord, que l'on rencontre en premier lieu chez les adversaires de Bakounine, et notamment chez Marx et ses amis et disciples, qui voyaient dans ces sociétés secrètes autant de conspirations pour

41 On peut voir dans la *Doctrine du droit* (1797) de Kant à la fois le point d'aboutissement de cette tradition jurnaturaliste et le modèle de cette conception de l'individu propriétaire.

42 En gardant à l'esprit que les atteintes aux personnes, en tant précisément qu'elles sont des atteintes à leur liberté, ne relèvent pas de la sphère privée. C'est ainsi que l'on peut rendre compte des passages du *Catéchisme* qui prévoient que les enfants, qui n'appartiennent pas à leurs parents mais à leur future liberté, leur soient retirés en cas de mauvais traitements.

43 Ces sociétés portent des noms divers : « Société internationale secrète de l'émancipation de l'humanité » (1864), « Société internationale révolutionnaire » (1866), « Fraternité internationale » (1868), « Alliance secrète » (1868), etc.

tenter de prendre le pouvoir dans l'Internationale, mais aussi une forme d'organisation appartenant à une époque révolue et symptomatique d'une arriération politique. Mais on la retrouve aussi chez un certain nombre d'anarchistes qui ont estimé que cet aspect de l'activité du révolutionnaire russe était daté, voire contraire au credo anarchiste. La seconde attitude a consisté à minorer l'importance des sociétés secrètes chez Bakounine. On la trouve chez Arthur Lehning, coordinateur de l'édition des *Œuvres complètes* de Bakounine à l'IISG, qui, s'appuyant sur quelques témoignages tardifs, rapproche les sociétés secrètes de Bakounine de groupes affinitaires informels⁴⁴. Une version plus fine de cette minoration se trouve chez René Berthier, qui tout en prenant acte de l'existence de nombreux textes réglementaires, les attribue à une sorte de manie innocente, liée à une imagination fertile⁴⁵.

On peut toutefois tenter une troisième interprétation, qui, tout en reconnaissant le caractère parfois superficiel de tout le folklore dont Bakounine entourait l'adhésion à ses sociétés secrètes⁴⁶, 1) prendrait acte de l'importance que l'existence d'une organisation discrète formalisée avait pour lui, 2) explorerait l'imaginaire politique qui se déploie dans les organigrammes de sociétés secrètes, en interrogeant le lien entre organisation politique intérieure et organisation politique extérieure (l'équivalent de droit public qu'on trouve dans le *Catéchisme révolutionnaire*), 3) prendrait en considération ce que Bakounine lui-même dit du rôle de ces organisations secrètes dans un processus révolutionnaire. Dans toute cette discussion, il faut toutefois garder à l'esprit que ces organisations n'ont jamais eu l'ampleur que Bakounine espérait (ou feignait d'espérer) leur conférer et qu'il s'agit largement de créatures imaginaires – ce qui n'implique pas pour autant qu'on les néglige. On ne peut nier, en outre, que la complexité de l'organigramme mis en place par Bakounine aurait sans doute conféré à son organisation davantage le caractère d'une usine à gaz que d'un instrument révolutionnaire efficace.

S'agissant du rôle de ces sociétés, le problème est de savoir si Bakounine possède déjà en 1866 la conception très précise des organisations secrètes qu'il exposera en 1870 dans sa correspondance. Ni le préambule du *Catéchisme*, qui donne pour objet à la société secrète dont il constitue le programme « le triomphe du principe de la Révolution dans le monde », ni sa conclusion inachevée, qui suggère que la tâche de la société secrète est de doter la révolution internationale d'un programme unique, ne précisent le rôle exact de la société secrète dans le *processus* révolutionnaire. Quant au texte dont nous nous occupons ici, s'il fournit bien quelques précisions sur le processus révolutionnaire et les actes qui doivent le caractériser, il ne dit rien de l'articulation entre la spontanéité révolutionnaire du peuple et le volontarisme planifié de l'organisation secrète. On peut tout au plus relever qu'à la fin de l'année 1868, Bakounine dénoncera dans les organisations blanquistes une « centralisation absolue et pour ainsi dire dictatoriale »⁴⁷, ce dont il faudra se souvenir au moment d'aborder la structure qu'il avait imaginée pour sa « Société internationale révolutionnaire ».

44 James Guillaume, dans le premier volume de ses souvenirs sur *L'Internationale* (1905), rapporte que l'organisation secrète de Bakounine « n'était autre chose que le libre rapprochement d'hommes qui s'unissaient pour l'action collective, sans formalités, sans solennité, sans rites mystérieux, simplement parce qu'ils avaient confiance les uns dans les autres et que l'entente leur paraissait préférable à l'action isolée. » (cité par Arthur Lehning dans son introduction au vol. 7 des *Œuvres complètes*, Paris, Champ Libre, 1979, p. XXXIII).

45 René Berthier, « Bakounine et les 'sociétés secrètes' » (consultable à l'adresse http://monde-nouveau.net/IMG/pdf/Les_Societes_secretes.pdf). On trouve aussi dans cet article (p. 9) cette affirmation : « les recherches montrent que Bakounine attachait peu d'importance à ces sociétés secrètes, dont le rôle fut monté en épingle par ses adversaires marxistes et par quelques auteurs en mal de romantisme. »

46 Selon le même article de René Berthier, qui cite le témoignage de Vyrubov, Bakounine n'employait ce folklore que pour attirer les Italiens qui avaient une longue tradition de ces pratiques, notamment à travers la Charbonnerie.

47 Lettre à Albert Richard du 4 décembre 1868 (citée dans Michel Bakounine, *De la guerre à la Commune*, textes réunis par Fernand Rude, Paris, 1968, p. 436).

La lettre du 2 juin 1870 à Netchaïev constitue la meilleure source s'agissant de la conception que se faisait Bakounine du rapport entre les organisations et la spontanéité révolutionnaire dans sa dernière période d'activité. Le révolutionnaire russe y affirme d'abord que ce n'est pas l'organisation qui déclenche la révolution et qu'il ne saurait admettre « ni l'utilité, ni même la possibilité d'une révolution autre que la révolution spontanée, c'est-à-dire populaire et sociale »⁴⁸. Mais si la révolution ne se décrète pas, si elle est analogue à un cataclysme naturel qui résulte d'une accumulation de forces, à quoi bon une organisation révolutionnaire ? La réponse de Bakounine va précisément consister à affirmer le caractère à la fois second et discret d'une telle organisation : « le seul but de la Société secrète doit être non pas de constituer une force artificielle et en dehors du peuple, mais d'éveiller, de grouper et d'organiser les forces populaires déchaînées »⁴⁹. Second parce que des révolutionnaires ne sauraient rien introduire dans le peuple qui ne s'y trouve déjà en raison des circonstances historiques ; discret parce que ces mêmes révolutionnaires ne se situent pas hors du peuple mais sont partie prenante de sa spontanéité révolutionnaire.

Pourtant, cette tâche assignée aux organisations révolutionnaires secrètes, Bakounine la conçoit en termes de dictature : « Nous sommes les ennemis déclarés de tout *pouvoir officiel*, même si c'est un pouvoir ultra-révolutionnaire, de toute dictature reconnue publiquement, nous sommes des anarchistes socialistes-révolutionnaires. Mais si nous sommes des anarchistes, demanderez-vous, de quel droit voulons-nous agir sur le peuple et par quels moyens le ferons-nous ? Rejetant toute autorité, à l'aide de quel pouvoir ou plutôt de quelle force dirigerons-nous la révolution populaire ? *Au moyen d'une force invisible qui n'aura aucun caractère public et qui ne s'imposera à personne ; au moyen de la dictature collective de notre organisation qui sera d'autant plus puissante qu'elle restera invisible, non déclarée et sera privée de tout droit et rôle officiels.* »⁵⁰ Ce que rejette donc Bakounine, c'est une dictature personnelle et instituée, mais pas la dictature en tant que telle. Pour lui, la révolution donne d'abord lieu à un moment d'anarchie populaire « effroyable et sans issue ». L'existence par-delà la destruction de tout pouvoir officiel de petits groupes de conspirateurs, unis par une même vision sociale et politique et « forts de leur but dont ils ont une claire conscience au milieu de la foule de ceux qui luttent sans objectif et sans plans », permet de donner une direction à la construction d'un nouvel ordre social dont la domination serait bannie : « Ces groupes, ne désirant rien pour eux-mêmes, ni profits, ni honneurs, ni autorité, seront en mesure de diriger le mouvement populaire envers et contre tous les ambitieux, désunis et dressés les uns contre les autres, et de l'acheminer vers la réalisation aussi intégrale que possible de l'idéal social et économique, et vers l'organisation de la liberté populaire la plus complète. Voilà ce que j'appelle la *dictature collective* de l'organisation secrète. »⁵¹

La dictature qu'a en vue Bakounine a donc vocation à s'exercer au lendemain de la tourmente révolutionnaire, et elle doit permettre, grâce à la qualité de recrutement de l'organisation secrète, de concilier prise d'initiative et refus de l'autorité. C'est sur ces caractères de la dictature de l'organisation secrète qu'insiste la suite de la lettre : il s'agit d'une dictature impersonnelle (d'où l'insistance sur son caractère collectif), non-officielle et que son programme doit empêcher de dégénérer en pouvoir d'État. Pour agir sur le peuple, elle ne compte pas sur une quelconque contrainte étatique ou para-étatique, mais sur « la seule influence naturelle et personnelle de ses

48 Bakounine, *Œuvres complètes*, vol. V, ouvrage cité, p. 230.

49 *Ibid.*, p. 236.

50 *Ibid.*, p. 237 (Bakounine souligne).

51 *Ibid.*, p. 238 (Bakounine souligne). Cette conception n'est pas seulement liée au contexte russe auquel Bakounine songe dans cette lettre, puisqu'il dit exactement la même chose dans une lettre à Albert Richard du 12 mars 1870 (*Œuvres complètes*, vol. 7, édition citée, p. 276).

membres »⁵². La société secrète voulue par Bakounine prend tout naturellement la forme d'un « invisible réseau » agissant « selon un plan commun arrêté d'avance et bien défini. »⁵³

Cette conception, même si Bakounine la présente quatre ans après son *Catéchisme révolutionnaire*, fournit un argument pour distinguer entre le folklore de la société secrète et la nécessité de l'organisation discrète⁵⁴. Cette nécessité ne vaut pas tant, comme c'est le cas chez les Blanquistes, pour la préparation du soulèvement révolutionnaire conçu sur le modèle du coup d'État, que pour le lendemain du soulèvement, lorsqu'il s'agit à la fois de faire perdurer l'élan révolutionnaire et d'éviter sa fixation mortifère dans une dictature instituée.

En décembre 1868, dans la même lettre à Albert Richard que nous avons déjà citée, Bakounine reconnaîtra que « trop de réglementation est détestable », mais il ajoutera aussitôt : « Pourtant, entendons-nous. Pour établir une certaine conformité d'actes, selon moi indispensable entre les hommes les plus sérieux et qui veulent la même chose, il faut certaines conditions, certaines règles établies également obligatoires pour tout le monde, il faut une entente, un accord souvent renouvelé – autrement, chacun agissant à sa guise, les hommes les plus sérieux pourront, devront à la fin, avec la meilleure volonté du monde, se contrecarrer et se paralyser mutuellement. Il y aura disharmonie, non l'harmonie et le calme auxquels nous aspirons tous. Il faut savoir comment, quand, où se trouver – à qui s'adresser pour pouvoir user du concours de tous. »⁵⁵ Au moment d'examiner la longue description que propose Bakounine de l'organisation interne de sa société secrète, peut-on s'appuyer sur une telle déclaration pour ranger ce texte d'organisation au rayon des accessoires folkloriques destinés à des Italiens encore marqués par la Charbonnerie ? Ce serait supposer que Bakounine se livrait à cœur ouvert à son interlocuteur, ce qui n'a rien d'évident⁵⁶. Il est en outre difficile de passer outre un certain nombre d'affirmations qui parsèment le texte et qui fournissent une vision finalement assez claire de la manière dont Bakounine concevait l'organisation révolutionnaire et son rôle dans un processus révolutionnaire.

Dans le texte *Organisation de la société internationale révolutionnaire*, Bakounine exige des membres de la société secrète qu'ils vouent à cette organisation une obéissance absolue, fassent passer ses intérêts avant tout le reste et aillent jusqu'à conformer leur conduite, y compris privée, à ses injonctions. Il est tentant de voir dans ces déclarations une annonce de ce qu'on trouvera quelques années plus tard chez Netchaïev, notamment parce qu'elles suggèrent que l'organisation pourrait contraindre ceux de ses membres qui possèdent une position publique à en faire usage d'une manière occulte en faveur des fins de l'organisation. Mais on peut aussi y voir l'exigence d'une conduite personnelle conforme au projet révolutionnaire, à l'opposé d'une conception (qu'on trouvera chez un certain nombre de marxistes) qui ferait de l'adhésion au programme révolutionnaire une question tout à fait indépendante de la manière dont on vit (de sorte qu'on pourrait par exemple être anarchiste et flic ou maton).

52 Dit dans les termes de la sociologie de Max Weber, une telle organisation posséderait un pouvoir (*Macht*), mais n'exercerait pas de domination (*Herrschaft*). Voir *Économie et société*, vol. I, Paris, Pocket, 2003, p. 95.

53 *Ibid.*

54 C'est d'ailleurs ce que fait René Berthier, dans l'article déjà cité. Signalons que R. Berthier, dans son activité syndicale, contribua à la postérité du modèle bakouninien de l'organisation discrète par sa participation à l'Alliance syndicaliste, ainsi nommée par référence au projet du révolutionnaire russe (voir l'article « Sur l'Alliance syndicaliste », disponible à l'adresse <http://1libertaire.free.fr/ReneBerthier01.html>).

55 Lettre citée à Albert Richard du 4 décembre 1868.

56 Dans la mesure où les organisations de Bakounine prévoient une forme de cloisonnement, qui implique en premier lieu que tous les membres ne disposent pas du même niveau d'information, la fiabilité des informations transmises par Bakounine dans ses lettres pourrait bien dépendre du degré d'intimité dans lequel il estime se trouver avec son correspondant. Cela pourrait contribuer à expliquer certaines incohérences relevées par Arthur Lehning dans son introduction au vol. 7 des *Œuvres complètes*, notamment p. XXXII.

Le problème serait plutôt en l'occurrence que ces règles internes à la société secrète lui confèrent le caractère d'une contre-société. On note par exemple que les jugements prononcés par les tribunaux officiels n'ont aucune valeur pour elle, qui possède par ailleurs ses propres tribunaux et ses propres lois, lesquelles prévoient même que l'on puisse assassiner les traîtres (article 63). Or précisément, on pourrait se demander si cette contre-société, tout en ayant pour raison d'être un programme qui est la négation systématique de l'État et de la société officielle, n'en duplique pas un certain nombre de traits. On rejoindrait alors une suggestion énoncée par Michel Foucault dans son cours de 1978 *Sécurité, territoire, population*, qui estime que le développement de sociétés secrètes à caractère politique au cours du XIX^e siècle a offert à ses membres une « possibilité d'alternative à la conduite gouvernementale sous la forme d'une autre conduite, avec des chefs inconnus, des formes d'obéissance spécifiques ». Or pour Foucault, l'exemple contemporain qui illustre le mieux le devenir de ces organisations qui en viennent à viser leur propre perpétuation, c'est le PCF de Georges Marchais, qui fonctionne « comme une contre-société, une autre société, même s'il ne fait que reproduire celle qui existe, et dès lors, [...] comme une sorte d'autre pastorat, une autre gouvernementalité avec ses chefs, ses règles, sa morale, ses principes d'obéissance, et dans cette mesure [...] détient [...] une très grande force pour se présenter à la fois comme une autre société, une autre forme de conduite, et pour canaliser les révoltes de conduite, pour en tenir lieu et pour les tenir. »⁵⁷

Sans préjuger de la valeur générale de l'analyse de Foucault, on peut néanmoins s'en servir pour explorer ce qui, dans l'imaginaire politique qui se trouve cristallisé dans le projet de société secrète de Bakounine, rappelle des traits que son propre programme combat dans la société officielle. À un niveau très général, on peut souligner que Bakounine, tout en prônant la plus grande liberté d'expression dans son programme révolutionnaire, a des conceptions tout autres lorsqu'il s'agit de l'organisation : le « frère international » à qui une mission est confiée (et qu'il qualifie d'une manière intéressante de « fonctionnaire » de l'organisation) doit la taire à ses camarades (article 26), et les signes de reconnaissance que l'organisation adopte (articles 45 et 88) font l'objet d'une connaissance asymétrique : le sommet de l'organisation (le niveau international) peut ainsi communiquer de manière à ne pas être compris de la base (les différentes conspirations nationales). Même si ces procédés peuvent paraître choquants, ils sont très en retrait par rapport à ce qui se pratiquait à l'époque dans d'autres organisations, notamment celles qui s'inspiraient de la Charbonnerie. On peut en outre justifier ces formes de cloisonnement, et plus généralement le caractère secret de l'organisation, par la nécessité de déjouer les menées policières. On voit poindre ici un problème fondamental, qui deviendra particulièrement sensible lorsqu'on abordera le caractère centralisé de l'organisation bakouninienne, à savoir la distorsion entre les moyens et les fins, dont on tend à considérer aujourd'hui qu'elle est incompatible avec l'anarchisme⁵⁸.

Dans l'organigramme extrêmement détaillé que fournit Bakounine, on remarque en outre que sont soigneusement distinguées les mêmes instances législative, exécutive et judiciaire qu'il

57 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 202-203. Dans ces pages du cours, Foucault fait de ces sociétés secrètes une sorte de continuation paradoxale du pastorat chrétien. Cette esquisse d'analyse d'une certaine forme de parti politique sera poursuivie l'année suivante dans le cours *Naissance de la biopolitique*, où Foucault parlera d'une « gouvernementalité de parti » (Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 169-197), annonçant même un programme de recherche sur cette question. L'année suivante, le cours *Du gouvernement des vivants* portera toutefois sur une autre question : celle du « gouvernement par la vérité », notamment dans le christianisme. Il serait toutefois possible de prolonger le parallèle foucauldien entre pastorat chrétien et gouvernementalité de parti en faisant ressortir l'importance des pratiques de confession dans certaines organisations révolutionnaires. À cet égard, la société secrète de Bakounine ne fait pas exception : voir l'article 20.

58 Sur la contestation anarchiste du dualisme des moyens et des fins, et sur les rapprochements qu'elle permet avec le pragmatisme de John Dewey, voir Irène Pereira, *Peut-on être radical et pragmatique ?*, Paris, Textuel, 2009, p. 76-79, et Nikos Maroupas, « L'action anarchiste, une notion pragmatiste », in J.-C. Angaut, D. Colson et M. Pucciarelli, *Philosophie de l'anarchie*, Lyon, ACL, 2012, p. 234-237.

reprenait déjà, dans le *Catéchisme*, aux théories classiques du droit public pour penser l'organisation politique de la société post-révolutionnaire. Or à la différence de ce qui est prôné par le programme de l'organisation, l'organigramme interne de cette dernière ne contrebalance nullement cette division des pouvoirs par une organisation fédéraliste. Cela tient, on va le voir, au caractère fortement centralisé de l'organisation. Mais pour l'heure, on peut souligner qu'à cet égard, l'organisation imaginée par Bakounine se rapproche moins des modes léninistes d'organisation (ceux-là mêmes que Foucault ciblait dans son cours de 1978) que des partis politiques qui structurent l'offre politique dans les démocraties modernes. Tous les partis politiques disposent en effet d'un parlement du parti qui dispose d'un pouvoir législatif, d'organes exécutifs qui sont l'équivalent d'un petit gouvernement interne, et même d'instances disciplinaires qui sont l'analogie d'une autorité judiciaire. Or dans ces partis, cette structuration possède une fonction bien précise qui fait du parti un État en modèle réduit⁵⁹ : tout en dupliquant la division des pouvoirs au sein d'un État, elle prépare ses membres à l'exercice du pouvoir au sein de l'État. En somme, elle constitue, à tous les sens du terme, une *répétition* du pouvoir d'État. Mais ce qui est tout à fait naturel pour des organisations qui approuvent la constitution générale de l'État et se conforment à ses règles pour procurer à ses membres des chances d'y exercer le pouvoir⁶⁰, semble beaucoup plus problématique lorsqu'il s'agit d'organisations révolutionnaires censées liquider l'intégralité de l'organisation politique et sociale.

Nulle part le mimétisme entre l'État et l'organisation imaginée par Bakounine n'est aussi sensible que dans les passages où est décrite la structure centralisée de la société secrète. Sur ce point, celle-ci duplique strictement les travers qui sont, par ailleurs, décrits comme ceux de la société officielle, de sorte que si la révolution vise à instaurer une organisation sociale et politique allant de la périphérie vers le centre et de bas en haut, l'organisation révolutionnaire fonctionne selon un principe rigoureusement inverse. Ainsi, l'article 79 prévoit que les membres des conseils provinciaux et généraux soient nommés, à l'exception du caissier, par le conseil central, et l'article 87, alinéa g, en établissant les rapports, dans chaque nation, entre le directoire central et les directoires régionaux ou provinciaux de l'organisation n'hésite pas à parler de chefs, d'ordres, de contrôle et d'obéissance, le tout dans une seule direction : du haut vers le bas, et du centre vers la périphérie. On peut aussi ajouter, parmi nombre d'autres exemples, l'article 95, alinéa a, qui place les différentes « Juntas nationales » sous la direction et l'obéissance absolue du Directoire central. Les motivations de cette caractérisation sont assez claires : il s'agit d'éviter toute discorde entre les mouvements révolutionnaires locaux (conspirer, c'est respirer d'un même souffle) et de mettre ces derniers au service d'un programme, dont la base est unique et uniforme et qui constitue, selon l'article 65 du même texte, « la vraie pensée révolutionnaire ». Il semble à nouveau qu'intervienne ici un hiatus entre les fins, contenues dans le *Catéchisme révolutionnaire*, et les moyens, exposés dans ce plan d'une organisation révolutionnaire largement imaginaire. Ce hiatus repose tacitement sur la conviction qu'une organisation centralisée et verticale, où chaque membre obéit d'une manière absolue à ses supérieurs, selon un modèle qui est gouvernemental, est plus efficace que l'organisation fédérale. Même si l'on peut concéder à Bakounine que ses fins, de l'ordre de l'activisme révolutionnaire, sont vertueuses, on voit mal ce qui pourrait empêcher une telle organisation de dégénérer en embryon d'État.

Il n'est pas du tout certain toutefois que Bakounine se reconnaisse encore, quelques années plus tard, dans ce modèle d'organisation, comme l'atteste la critique qu'il adresse au centralisme des groupes blanquistes. Cet abandon progressif, mais peut-être jamais complet, du modèle de

59 On trouve cette caractérisation dans l'ouvrage de Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der Modernen Demokratie*, Leipzig, 1911, p. 353 : le parti ouvrier « organisé comme un gouvernement en petit, nourrit l'espoir d'assumer un jour le gouvernement en grand » ; c'est « un État dans l'État » (nous traduisons).

60 Voir la définition du parti politique par Max Weber dans *Économie et société*, vol. I Paris, Pocket, 2003, p. 371.

l'organisation centralisée est moins l'effet, chez Bakounine, d'une application de principes anarchistes à la vie interne des organisations que le fruit d'une prise de conscience : celle des capacités révolutionnaires des classes ouvrières.

C'est sans doute sur la conception qu'ils proposent du processus révolutionnaire qu'il est possible de saisir la spécificité des textes écrits par Bakounine à cette époque. Cette conception, qui aurait sans doute dû être abordée à la fin du *Catéchisme*, lorsqu'il était question de la politique révolutionnaire, bénéficie d'un traitement particulier lorsque Bakounine, dans l'article 67 de l'*Organisation*, revient sur les points essentiels que doivent contenir les catéchismes nationaux dérivés du *Catéchisme révolutionnaire*. Parmi ces points essentiels, on trouve la « nécessité d'une révolution sociale » (alinéa h), à laquelle sont rapportés quelques caractéristiques qui méritent d'être relevées. Tout d'abord, insiste Bakounine, la révolution sociale ne saurait être le seul fait des habitants des villes, elle doit aussi impliquer le peuple des campagnes. Il s'agit là d'un point que Bakounine ne cessera de réaffirmer par la suite, et sur lequel il avait déjà insisté au moment de son implication dans les révolutions de 1848. Mais en second lieu, cet appel au soulèvement général va de pair, chez le révolutionnaire russe, avec l'éloge d'une forme de centralisation qui ne signifie pas la concentration des membres de l'organisation secrète dans un seul lieu mais l'unicité du programme, du plan d'action et du moment de déclenchement. Sur ce point, on peut considérer les deux textes de 1866 comme correspondant à un point charnière dans l'itinéraire de Bakounine qui, on l'a vu, va progressivement se débarrasser, après son adhésion à l'AIT, de l'idée selon laquelle la révolution pourrait être déclenchée par un groupe de conspirateurs, pour lui préférer le constat du caractère quasi naturel des révolutions. En troisième lieu, une révolution sociale se caractérise par le fait que la violence sur les personnes y est spontanée, la tâche des révolutionnaires étant de tourner cette violence en une attaque contre les positions, et non contre les individus. D'où l'insistance, en quatrième lieu, sur la destruction des établissements publics, l'abolition de l'État, les expropriations et la destruction des titres de propriété.

Sur ces deux derniers points, on ne peut que relever une continuité frappante dans tout ce qu'a écrit Bakounine au cours de son parcours de révolutionnaire – et cela au rebours d'une légende tenace qui ferait de lui un apôtre de la violence sanguinaire et du terrorisme aveugle. Ainsi, la *Confession* de 1851 parle d'une révolution « tournée plutôt contre les choses que contre les hommes »⁶¹, formule que Bakounine reprend en 1868 dans un autre programme de société secrète. Dans la même page de la *Confession*, il explique en outre que cette attaque contre l'ordre des choses vise à inscrire la révolution dans les faits, de telle manière qu'elle soit irréversible et que de larges secteurs de la population lui soient acquis par intérêt. On retrouve ici ce que Bakounine appellera, quelques années plus tard, le « système des faits révolutionnaires », qui est en quelque sorte sa conception propre de la propagande par le fait⁶². Cette doctrine tire notamment argument de ce qui a fait le succès durable de la révolution française : la réquisition des biens du clergé et leur vente a créé toute une classe d'acheteurs qui ne voulaient surtout pas que l'on revienne sur cet aspect des événements. En proposant la destruction des titres de propriété, Bakounine a en vue quelque chose d'analogue : si les propriétaires terriens ne peuvent plus s'appuyer sur aucun titre de propriété, si d'autre part leurs terres ont fait l'objet d'expropriation, toute contre-révolution devra affronter la petite paysannerie révolutionnaire qui aura pris possession de ces terres. Malatesta, lorsqu'il s'engagera en 1877 dans son équipée du Bénévent, s'en souviendra. Nous voilà finalement conduits à notre point de départ puisque cette conception de l'action révolutionnaire est sans doute

61 Bakounine, *Confession*, Paris, PUF, 1974, p. 148 (et note de M. Nettlau, p. 229-230).

62 Voir ce passage de la *Lettre à un Français* (1870) : « au système des décrets révolutionnaires, j'oppose celui des faits révolutionnaires, le seul efficace, conséquent et vrai, en dehors de l'intervention d'une violence officielle et autoritaire quelconque » (*Œuvres complètes*, vol. VII, édition citée, p. 50). La notion de « propagande par le fait » ne sera formulée qu'en 1877 dans le mouvement anarchiste, et elle servira longtemps à désigner des actes individuels dirigés contre les détenteurs des pouvoirs politiques et économiques.

ce qui distingue le mieux le *Catéchisme révolutionnaire* de Bakounine du *Catéchisme du révolutionnaire* de Netchaïev.

Jean-Christophe Angaut