

Anatole Lucet
**Communauté et révolution
chez Gustav Landauer**



KLINCKSIECK | Critique de la politique

ANATOLE LUCET

COMMUNAUTÉ ET RÉVOLUTION
CHEZ GUSTAV LANDAUER

Paris
Klincksieck
2023

INTRODUCTION

« LA RÉVOLUTION N'EST PAS CE QU'EN PENSENT LES RÉVOLUTIONNAIRES¹ »

D'où vient notre marasme ? D'où vient notre incapacité, face aux catastrophes en cours, à œuvrer pour un monde meilleur ? Faut-il incriminer la prétendue « fin des idéologies » ? Et doit-on entendre par là que serait révolu le temps où l'on se retrouvait autour d'une même cause pour renverser le colosse d'un monde ancien ? D'aucuns expliquent l'impuissance par les replis communautaires qui conduiraient les êtres humains à se rassembler autour d'identités plus spécifiques, moins transversales que dans les grands récits du siècle passé. La politique aurait ainsi cédé la place à une ère de la micro-politique, au détriment de toute perspective globale de changement. Pour d'autres, nous serions même parvenus à ce stade ultime de l'individualisme, où chacun ne s'efforcera plus que de se faire valoir au sein d'un agrégat d'individualités disjointes.

Il y a plus d'un siècle, le philosophe anarchiste Gustav Landauer s'est confronté à des questions similaires, centrées sur les rapports de l'individu et de la communauté. Comment faire droit aux exigences de l'un et à celles du multiple ? Comment faire advenir la justice dans l'organisation de la vie humaine ? À l'opposé de tous les régimes de contrainte, quels types de groupements seraient susceptibles de faire naître un véritable esprit de communauté ? Pour le philosophe, la solution pour que s'instaurent des rapports sociaux harmonieux réside dans la révolution qui serait devenue un élément constitutif de notre ordre social. Sans cette révolution, aucune chance que de tels rapports s'établissent dans une société en perpétuelle régénération. Sans révolution, les communautés existantes se sclérosent, se meurent de l'intérieur et s'affrontent de l'extérieur. Il faut donc agir, ici et maintenant, en faveur du changement.

Assurément, l'époque de Landauer n'est pas la nôtre. Pourtant, face à nos impasses et nos interrogations, il se peut que nous trouvions une inspiration dans les questionnements du penseur révolutionnaire. Ses appels à la constitution d'une « société des sociétés » par la reconfiguration des rapports entre les

1. Lettre à Fritz Mauthner, 5 octobre 1907, *LBr* 1, n° 114.

êtres humains peuvent ainsi nourrir les aspirations contemporaines à un retour au local. Les prétendus replis communautaires actuels peuvent être relus à l'aune de sa pensée de la communauté. Sa pensée d'une « communauté par la séparation » peut entrer en résonance avec les multiples expressions de défiance et de désillusion vis-à-vis des institutions politiques. Ses appels à l'abolition de la guerre par l'autodétermination des peuples résonnent encore avec les conflits armés du jour. On verra enfin comment les luttes écologistes, féministes, autonomistes, etc. peuvent trouver des armes théoriques et pratiques dans sa critique sociale. Les questionnements se renouvellent, mais ce travail entend montrer que les propositions de l'auteur peuvent encore servir d'inspiration pour comprendre et analyser la société que nous habitons, et redéfinir les liens qui nous constituent.

Une philosophie de l'action

La vie de Gustav Landauer est à présent minutieusement documentée grâce au travail de plusieurs générations de chercheurs. Brosser le panorama de cette existence pouvait constituer un défi il y a près d'un demi-siècle mais, aujourd'hui, les ressources sont telles qu'un exposé de la sorte ne pourrait être qu'une répétition des principales biographies. Pour ne situer que l'essentiel, il faut rappeler que Landauer naquit un an avant la proclamation de l'Empire allemand (1871-1918), et qu'il lui survécut de quelques mois. Les années de son activité politique, philosophique et culturelle coïncident donc avec la période du règne de Guillaume II, entre 1888 et 1918, celle que l'on désigne sous le nom de « période wilhelmiennne ».

Troisième et dernier fils d'une famille de commerçants juifs, Landauer grandit à Karlsruhe, dans le pays de Bade. Il termine sa scolarité secondaire dans un lycée classique, où il se prépare à des études de philologie moderne. C'est également durant cette période qu'il se familiarise avec les classiques de la littérature allemande, tels Goethe, Lessing ou Hölderlin. Bon voire très bon élève, il étudie les textes de Fichte, Schopenhauer et Spinoza. S'il s'ennuie à l'école, il se passionne en revanche pour la littérature et le théâtre. Les quatre années qui suivent le lycée sont déterminantes pour lui : il quitte le domicile familial et poursuit ses études, d'abord à Heidelberg, puis à Berlin où la collaboration au journal édité par Fritz Mauthner marque le commencement de sa carrière littéraire et celui de l'amitié d'une vie. Lorsqu'il découvre l'œuvre de Nietzsche, Landauer n'a pas vingt ans ; comme il le racontera, « cela faisait déjà longtemps qu'[il] vivai[t] parmi les philosophes² ». Cette vie dans la littérature ne se limite pourtant pas aux confins de la contemplation : c'est notamment l'œuvre d'Henrik Ibsen qui, « du rêve du beau », fera naître en lui l'« aspiration à la réalisation effective ». Cette genèse de la pensée de l'auteur n'est pas sans importance pour

2. Ici et citations suivantes : « Vor fünfundzwanzig Jahren » (1913), *AS* 2, p. 91-92.

rendre compte de son parcours intellectuel et politique : s'il découvre, lors de sa troisième année d'études (passée à Strasbourg), la littérature socialiste, ce n'est ni l'« appartenance de classe ni la compassion sociale » qui le mettent sur la voie du socialisme, mais avant tout « le choc incessant de l'aspiration romantique aux étroites limites des philistins ». Lorsqu'il prend fait et cause pour le socialisme, son combat rejoint donc celui du mouvement ouvrier sans pour autant partager la lecture classiste qui le sous-tend. Plus qu'une classe sociale – la bourgeoisie –, c'est une manière d'être, une disposition d'esprit timorée, conservatrice et bornée, présente dans toutes les classes, que combat Landauer : le philistinisme. Il ne cherchera donc pas à renier ses origines sociales lorsque celles-ci lui seront reprochées dans les milieux ouvriéristes, et face à l'anti-intellectualisme qui pouvait s'y faire jour, il écrira : « Il faut continuer à philosopher – malgré tout³ ! »

La carrière philosophique de Landauer ne suit pourtant pas les canons de la discipline. Au terme de sa quatrième année d'études, à Berlin de nouveau, il se voit refuser toute réinscription universitaire en raison de ses activités politiques. Bien qu'il ait envisagé un temps de s'engager plus avant sur la voie de la philosophie, il renonce à faire métier de cette discipline. S'il continue à se revendiquer de la philosophie face à l'aridité du matérialisme économique de son temps, et quoiqu'il apprécie la présence dans les rangs de l'anarchisme d'une « tête philosophique » comme Bakounine, qu'il oppose à l'ensemble des « compilateurs contemporains⁴ » dont serait fait le mouvement, Landauer ne fut pas un philosophe au sens où l'on entend généralement ce terme : ni penseur académique, ni fondateur d'un système philosophique qu'il aurait exposé d'une manière systématique dans quelque traité. La singularité de son activité philosophique ressort de trois traits principaux. Premièrement, on peut considérer que Landauer, à rebours des pensées systématiques, érigea l'hérésie en mode de pensée. Cette caractéristique fait de son œuvre une philosophie minoritaire par principe, imprégnée d'un constant refus de faire système. Deuxièmement, sa pratique et ses goûts révèlent qu'au travail de dissection propre à l'analyse philosophique, il préfère les œuvres de synthèse, créatrices de nouveaux ensembles. On remarque enfin que s'il renonça à la reconnaissance formelle conférée par la légitimité de l'intellectuel de métier, ce fut pour exercer sa pensée à même la société, en faveur d'une culture qui soit un aiguillon et un guide vers l'esprit de communauté.

Philosophe hétérodoxe, Landauer n'a pas cherché à développer sa pensée selon les lignes claires d'un système philosophique, au sens où l'œuvre de Hegel constitue, par exemple, un système. La dissémination de ses idées en une quantité de petits textes est à l'image d'une pensée en dialogue constant avec son époque. Sa discussion des penseurs qui le précèdent se déploie ainsi dans des articles où Landauer commente les événements de son temps, polémique

3. « Die geschmähte Philosophie » (1893), *AS* 5, p. 127.

4. Lettre à Max Nettlau, 10 août 1910, *LBr* 1, n° 182.

avec ses contemporains et renouvelle son diagnostic social. L'absence d'une formalisation scientifique de sa pensée est cause d'un manque criant de définitions, d'énoncés et de propositions sur lesquels pourrait prendre appui le lecteur. Lors même que des éléments de définition sont exposés, leur contenu n'est jamais définitif, la caractérisation notionnelle étant toujours susceptible d'être complétée par la lecture d'autres de ses écrits. Le premier ouvrage philosophique que publie Landauer, *Scepticisme et mystique*, énonce clairement son parti pris à rebours de l'esprit de système :

Car l'histoire des conceptions du monde, des philosophies comme des religions, pourrait être divisée en deux camps : d'un côté ceux qui se sont prestement rassérénés auprès de quelque chose de positif : les prêtres et les fondateurs de systèmes philosophiques pour les meilleurs d'entre eux, les curés et les professeurs de philosophie pour les moins bons ; de l'autre côté, ceux qui désiraient passionnément la sérénité, mais que rien ne peut rasséréner : les hérétiques, sectaires et mystiques⁵.

On comprend que l'« hérésie » dont se réclame Landauer n'est pas confinée dans le domaine du religieux : elle désigne plus généralement la posture d'un philosophe qui fut « perturbateur, inopportun, déroutant⁶ » en toutes circonstances. En effet, sans confondre querelle d'idées et polémique personnelle, Landauer ne recula jamais devant la controverse lorsqu'elle touchait à des domaines de la vie humaine aussi importants pour lui que la liberté individuelle et collective, le socialisme et l'anarchisme (deux synonymes pour lui, nous le verrons) et tous les aspects s'y rattachant. Au début d'une lettre ouverte adressée à l'éditeur d'un journal anarchiste, il écrit ainsi : « Vous m'accorderez je pense que, dans tous les mouvements auxquels je me suis consacré, j'ai été une personne dérangeante. Permettez-moi d'exercer cette vertu dans *Der Arme Teufel* également⁷. »

Cette « vertu » dont se réclame l'auteur se retrouve jusque dans sa manière de pratiquer la philosophie. Classiquement, la démarche philosophique et plus largement scientifique suit une méthode analytique qui permet de discerner les différentes parties d'un ensemble indistinct. Le résultat de cette analyse serait, pour le philosophe, la formulation de concepts clairs en lieu et place d'une réalité apparemment vague et confuse. Landauer s'inquiète pourtant du pouvoir désagrégeant de cette analyse qui, en décomposant le tout en de multiples parties, divise le monde à partir de ses « concepts fixes », ajoutant à l'atomisation sociale un découpage par les mots. Or, tel Socrate se disant amoureux « des divisions *et* des rassemblements », Landauer ne concevait pas l'analyse indépendamment d'une phase de synthèse. À l'inverse de l'analyse, la synthèse procède en effet du singulier au multiple, au tout et à l'unité. Ne voyant dans les « mots conceptuels fermés [...] que des symboles du mouvement incessant »,

5. *SuM*, p. 84.

6. « En guise de présentation » (2014), dans Freddy Gomez (dir.), *Gustav Landauer. Un anarchiste de l'envers*, Paris, L'Éclat/A contretemps, 2018, p. 9.

7. « Ein Wort über Weltanschauungen » (1902), *AS 2*, p. 282.

la synthèse « a dissous les concepts dans le flux continu⁸ ». Cette aspiration à la continuité et à la totalité explique le rapport ambivalent de Landauer à l'analyse, et donc à un certain type d'approche philosophique. Tout en faisant largement usage de l'« étalon de la critique⁹ » pour discuter des problèmes de son époque, imprégné de surcroît par la pensée des classiques de la philosophie, Landauer estimait cependant que l'analyse philosophique se devait d'être compensée par la dimension créatrice de l'œuvre du poète. Dans un compte rendu de la pièce *Le Songe* d'August Strindberg, Landauer distingue la tâche du philosophe de celle du poète en ces termes :

Nous ne sommes pas en droit de dissoudre ce qui est synthétique, de transformer les visions en abstractions, de rétablir dans la langue des concepts ce que le poète a transformé d'une manière si merveilleuse en ondulations rythmiques – précisément dans le cadre de la langue, qui toujours évoque des concepts ou plus généralement des choses. Si cela s'était produit, alors Strindberg ne serait pas devenu le poète qu'il est, mais un philosophe : il est pourtant aussi peu un philosophe qu'un danseur ou un musicien ; il a quelque chose de tous ceux-là, mais qui ne tient pas à la composition, plutôt à une unité d'un autre genre¹⁰.

Pour réaliser cette « unité d'un autre genre », Landauer misait sur l'œuvre de ceux qu'il nomma quelquefois des « prophètes », des êtres capables d'éveiller en chacun le sentiment de la communauté. Ne pouvant compter à cette fin sur la seule froideur logique des philosophes, il se tourna vers les poètes et les artistes pour trouver en eux la capacité de synthèse et de création du nouveau. Quant à lui, qui revendiqua si peu le nom de philosophe en dépit de sa culture et de sa pratique philosophique, sans parvenir à se dire pleinement poète pour autant¹¹, il fut probablement, sur un plan littéraire, quelque chose comme « un poète philosophe ou un philosophe poète¹² ».

Enfin, l'originalité philosophique de la pensée de Landauer tient également aux motivations de sa réflexion. Si sa critique du philistinisme relève initialement d'une révolte de la conscience contre l'étroitesse d'esprit, toute son œuvre sera ensuite marquée par une aspiration à la transformation effective du monde. Que ce soit dans ses textes explicitement militants ou dans ses écrits de la période durant laquelle il coupe court à son activisme le plus politique, la pensée de Landauer et toute son activité intellectuelle ne sauraient se concevoir en dehors de leur dimension pratique. L'idée de faire d'une réflexion et d'un sentiment profond, assortis de quelque capacité littéraire, un simple gagne-pain, lui apparut assez tôt comme une insupportable « prostitution de l'esprit¹³ ».

8. *AaS*, p. 136.

9. « Friedrich Engels und die materialistische Geschichtsauffassung » (1895), *AS* 2, p. 176.

10. « Strindbergs Traumspiel. Zur Erstaufführung in Düsseldorfer Schauspielhaus. Oktober 1918 » (1918), *AS* 6.2, p. 229.

11. Lettre à Emanuel von Bodman, 18 octobre 1912, *LBr* 1, n° 248.

12. Formule que Landauer destinait à son ami dans l'article « Martin Buber » (1913), *AS* 5, p. 355.

13. « Antwort auf einen kritischen Brief » (1912), *AS* 3.1, p. 323.

Il dénonce la stérilité d'une production culturelle qui renoncerait à exercer une action transformatrice, et c'est en paraphrasant Nietzsche qu'il écrit, dans un article de 1900 : « Il s'agit donc de créer ! Le philosophe de l'avenir n'est pas un rat de bibliothèque, mais un guide de son peuple, qui agit et qui reconfigure¹⁴. » C'est un motif essentiel pour saisir la spécificité de l'œuvre de Gustav Landauer, qui se déploie à l'articulation de la pensée et de l'action. Trait caractéristique de la pensée anarchiste, ce double ancrage – plus qu'une éventuelle insuffisance théorique – permet en partie de rendre compte de « procédés argumentatifs » parfois divergents entre la théorie anarchiste et l'« ordre du discours auquel participe la philosophie¹⁵ ». Cette identité hybride est d'ailleurs revendiquée comme telle dans la correspondance de Landauer :

Je crois que le fait que je sois quelque peu atypique et ne rentre dans aucun tiroir vient de ce que je ne suis ni un agitateur ni un poète, mais une synthèse des deux, qui ne porte pas de nom¹⁶.

Il faudrait ajouter à cette synthèse différentes déclinaisons de la figure de l'agitateur et de celle du poète : Landauer en tant que traducteur, éducateur, philologue, conférencier, philosophe, rédacteur, publiciste et éditeur. Ce qui relie chacune de ces facettes, c'est qu'à travers ces multiples activités, Landauer fut avant tout un révolutionnaire, désireux d'œuvrer à l'avènement d'une société plus harmonieuse, plus féconde, qui soit en cohérence avec les aspirations de chacun. Celui que la police désigna un temps comme « l'agitateur le plus important du mouvement révolutionnaire radical [...] dans l'Allemagne tout entière¹⁷ », et que le président du Parti social-démocrate présentait comme « le révolutionnaire *par excellence*^{*18} », n'était pourtant pas de la même trempe que les autres révolutionnaires, lui qui affirmait que « la révolution n'est pas ce qu'en pensent les révolutionnaires¹⁹ ». On comprend dès lors le sens de la formule prononcée par Martin Buber en conclusion de l'hommage qu'il consacre à son ami, dix ans après son assassinat :

Landauer a lutté dans la révolution contre la révolution – au nom de la révolution. La révolution ne lui en sera pas reconnaissante ; mais ils lui en seront reconnaissants, ceux qui luttent comme il a lutté et, peut-être, un jour, aussi, ceux au nom desquels ces luttes ont été menées²⁰.

14. « Friedrich Nietzsche und das neue Volk » (1900), *AS* 5, p. 170.

15. Vivien García, « Trouble dans l'ordre du discours », dans Jean-Christophe Angaut, Daniel Colson et Mimmo Pucciarelli (dir.), *Philosophie de l'anarchie. Théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2012, p. 164 et 168.

16. Lettre à Emanuel von Bodman, 18 octobre 1912, *LBr* 1, n° 248.

17. Services de police (*Polizeipräsidium*), « Der Schriftsteller Gustav Landauer 1892-1902 », rapport de 1893.

18. August Bebel, « Erklärung », *Vorwärts*, 10/232, 3 octobre 1893, p. 3. L'expression suivie d'un astérisque est en français dans le texte.

19. Lettre à Fritz Mauthner, 5 octobre 1907, *LBr* 1, n° 114.

20. Martin Buber, « En souvenir d'une disparition » (1929), trad. par G. Cheptou, dans *La Souveraineté invisible. Perspectives sur une humanité qui vient*, Paris, L'Éclat, 2021, p. 37.

Ce paradoxe ressort également du texte du poète anarchiste Erich Mühsam qui fait de Landauer l'«homme révolutionnaire de notre temps», c'est-à-dire «celui dont les aspirations, la pensée et la vie sont en avance sur son temps²¹». C'est pourtant bien dans son temps que Landauer s'efforça d'exercer son action, lui pour qui la révolution ne pouvait se combiner qu'avec l'ici et maintenant. Les éléments biographiques nécessaires à l'appréhension de cette pensée singulière seront rappelés au fil de cette lecture. On peut simplement signaler, à grands traits, l'engagement de Landauer auprès du mouvement dissident des «socialistes indépendants» ou «jeunes (*Jungen*)» au début des années 1890, qui lui permit de poser les bases de sa critique du marxisme ; son engagement parmi les poètes de Friedrichshagen lors de la création du «Nouveau théâtre populaire» (*Neue freie Volksbühne*) ; sa prise de distance vis-à-vis d'un militantisme plus traditionnel et l'affirmation, après 1900, d'un socialisme «culturel». On ne peut manquer d'indiquer qu'il initia à partir de 1908 une fédération de communes autogérées : cette «Alliance socialiste» occupe une place déterminante dans l'élaboration de son œuvre. Il faut enfin mentionner l'événement qui valut à Landauer sa plus grande notoriété : sa brève participation à la République des conseils de Bavière lors de la Révolution allemande. Marginal tant par sa teneur que du fait de la place qu'il occupe dans la biographie de Landauer, ce moment de sa vie est pourtant celui qui revient le plus inmanquablement dans ses divers portraits. Brutalement assassiné sous les coups des troupes contre-révolutionnaires, Landauer y connut cet étrange paradoxe de voir sa vie et sa pensée éclipsées par la gloire tout honorifique du martyr.

Ces différents moments seront évoqués, de manière à rendre compte de la façon dont la pensée de Gustav Landauer s'élabora à *partir* de ses nombreuses expérimentations sociales et *en vue* de celles-ci.

Faire communauté dans l'Allemagne wilhelmienne

La société allemande de la fin du XIX^e siècle connut des transformations structurelles d'une rapidité et d'une ampleur inédites. Ces évolutions ont laissé une empreinte très nette dans la littérature de cette période, et l'œuvre de Landauer ne fait pas exception. À contre-courant des grandes tendances, il n'en fut pas moins un homme de son temps comme ces nombreux contemporains pour qui les conditions et les formes de vie produites par la modernité se révélaient alors insupportables. À ce titre, il est essentiel de concevoir l'œuvre de Landauer comme une réponse aux exigences de son époque. Avant de juger de l'originalité de sa critique, rappelons quelques grandes lignes du contexte de l'Allemagne impériale, qui voit se cristalliser le débat opposant les partisans des progrès de

21. Erich Mühsam, «Der revolutionäre Mensch Gustav Landauer (gestorben 2. Mai 1919)» (1929), dans Christoph Knüppel (éd.), «*Sei tapfer und wachse dich aus*»: Gustav Landauer im Dialog mit Erich Mühsam. Briefe und Aufsätze, Lübeck, Erich-Mühsam-Gesellschaft, 2004, p. 223.

la civilisation aux défenseurs d'une vision plus culturelle de la société, tandis que se constitue un contre-pouvoir politique inouï dans les rangs de la social-démocratie et que la dissolution des liens communautaires ancestraux ouvre le champ à un florilège d'expérimentations nouvelles en faveur de la communauté.

Landauer n'a pas un an lorsqu'est proclamée l'unité de l'Empire allemand. Ce moment crucial de la politique européenne marque également le début d'une intense période de bouleversements internes. De 1871 à 1888, le chancelier Otto von Bismarck mène une politique volontariste visant à propulser l'Allemagne dans la modernité. En quelques décennies, l'industrie se développe et l'ancien État agraire devient, en 1895, la deuxième puissance industrielle mondiale. Cette modification du tissu économique a des répercussions dans tous les domaines de la vie sociale. La concentration des industries dans les grandes villes conduit à une explosion de la démographie urbaine. Avec l'exode rural, les conditions de la vie urbaine se dégradent rapidement, la promiscuité forcée et la grande précarité des populations ouvrières pèsent sur la santé comme sur le moral de ses habitants. Dans le même temps, les réformes autoritaires menées par Bismarck commencent à redessiner les contours de la vie culturelle et culturelle du pays. Pendant une dizaine d'années, le *Kulturkampf* oppose le chancelier à l'Église romaine et au principal parti catholique, le *Zentrum*. Faisant à cette occasion cause commune avec les libéraux, le conservateur Bismarck met en place un certain nombre de réformes jugées progressistes (ainsi de l'institution, en 1875, du mariage civil). Les progrès de l'industrie allemande et les modifications qu'ils occasionnent s'accompagnent cependant d'un vif malaise dans certaines couches de la population. La cadence de la machine, perçue par certains comme la mélodie du progrès, en vient pour beaucoup à passer pour le « symptôme d'une civilisation malade²² ». Ces « pathologies de la modernité », présentes quelques décennies plus tôt par les principaux auteurs du Romantisme allemand, sont alors décrites et analysées par des auteurs aux sensibilités politiques les plus diverses. En effet, cette problématique ne se résume pas à la seule « question sociale », qui touche alors les classes populaires autant qu'elle inquiète les dirigeants – quoiqu'elle participe d'un même mouvement. Loin de n'être qu'une question d'estomac ou de santé publique, ces pathologies sont perçues comme un véritable problème d'*esprit*. On s'inquiète ainsi de l'empreinte laissée par la civilisation moderne sur la vivacité, la moralité ou la créativité de l'être humain. Les déclinaisons de cette critique se font jour dans les milieux conservateurs autant que dans les cercles révolutionnaires. Ces contradictions qui traversent le courant de critique de la modernité sont à l'image des tensions qui purent être associées au Romantisme :

À la fois (ou tantôt) révolutionnaire et contre-révolutionnaire, individualiste et communautaire, cosmopolite et nationaliste, réaliste et fantastique, rétrograde et

22. Olivier Hanse, *Rythme et civilisation dans la pensée allemande autour de 1900*, thèse de doctorat en études germaniques, Université Rennes-2, 2007, p. 83.

utopiste, révolté et mélancolique, démocratique et aristocratique, activiste et contemplatif, républicain et monarchiste, rouge et blanc, mystique et sensuel²³.

Ces similitudes ne sont pas le fruit du hasard. La pensée romantique, qui vit le jour au sein d'une génération déçue par les conséquences des Lumières allemandes et de la Révolution française, exprime d'une manière fondatrice les résistances à la modernité. Ce référentiel, que l'on associe souvent à une dimension plus étroitement esthétique ou contemplative, ne permet pourtant pas de rendre entièrement compte de l'étendue et de la portée du mouvement de critique de la civilisation qui se dessine à la fin de la seconde moitié du XIX^e siècle. En Allemagne, cette critique se cristallise dans l'antithèse opposant les notions de culture (*Kultur*) et de civilisation (*Zivilisation*). Si la première relève, dans le contexte allemand, du domaine de l'esprit, « des données intellectuelles, artistiques, religieuses », la seconde désigne quant à elle « les faits politiques, économiques et sociaux²⁴ », ce qui comprend également la technique moderne et les sciences afférentes. La mise en cause de la seconde au nom de la première prit en Allemagne le nom de *Kulturkritik*, un terme que l'on traduit parfois par « critique de la civilisation » ou par « critique culturelle ». Radicalement opposée au mythe progressiste qui voit dans les évolutions de la technique un vecteur des progrès de l'humanité, la critique culturelle tranche avec les espoirs scientistes de son époque. Sans être nécessairement réactionnaire, cette critique de l'optimisme qui sous-tend les théories du progrès s'accompagne souvent d'une mise en perspective historique, la « culture » étant alors associée à un passé mis à mal par la jeune « civilisation ». Cette conception de l'histoire se manifeste, par exemple, dans l'étude du sociologue Ferdinand Tönnies, qui posa d'importants jalons pour toutes les pensées du social depuis lors. En conclusion de *Communauté et société*, Tönnies résume le processus par lequel toute culture se voit peu à peu remplacée par les logiques comptables de la civilisation moderne, au détriment de la communauté primitive :

Et puisque la culture tout entière s'est transformée en une civilisation dominée par la société marchande et l'État, la culture même, sous cette forme transformée, cesse d'exister ; à moins que les germes primitifs et disséminés de la communauté restant vivants, son être et ses idées soient à nouveau entretenus et qu'une culture nouvelle s'épanouisse discrètement au milieu de celle qui sombre²⁵.

Cette opposition entre culture et civilisation – qui trouve une de ses expressions les plus marquantes dans la pensée de Nietzsche – permet de comprendre le rôle que Landauer voulut faire jouer à l'« esprit » face au « non-esprit » limité,

23. Michael Löwy et Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992, p. 7.

24. Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs* (1939), trad. par P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 13.

25. Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* (1887), trad. par S. Mesure et N. Bond, Paris, Puf, 2010, p. 261.

calculateur et froidement rationnel de son époque. Tout en œuvrant à rebours de certains aspects essentiels de la modernité, cette forme de critique est donc un produit de celle-ci : cette caractéristique est essentielle pour comprendre la position de Landauer, en son temps autant que contre son temps. Loin d'aspirer à s'extraire du monde, il chercha à traverser son époque pour produire quelque chose de neuf dans les rapports sociaux, partant de l'existant pour faire surgir de nouvelles modalités sociales, plus conformes aux exigences de la culture.

La nouvelle société que nous voulons préparer, dont nous nous apprêtons à poser la première pierre, ne sera pas un retour à quelques anciennes formations, elle sera l'ancien sous une nouvelle figure, elle sera une culture avec les moyens de la nouvelle civilisation qui a pris son essor durant ces siècles²⁶.

Sans renoncer aux apports de la civilisation, Landauer entend donc recréer les conditions d'une *culture* de la modernité. Si sa position fut parfois présentée comme une forme de « socialisme culturel » – suivant en cela l'emploi du terme par Landauer lui-même – c'est avant tout parce que la voix de la culture était si rarement présente dans les théories et les programmes socialistes d'alors. Chargé de valeurs qualitatives, sensibles et spirituelles propres à la culture, son socialisme se voulait une manière de contrer la rationalité impuissante du mouvement socialiste de son époque, d'apporter un supplément d'âme au matérialisme qui sévissait dans ses rangs.

La tâche était d'autant plus nécessaire que l'Allemagne wilhelmiennne fut le théâtre d'un avènement spectaculaire de la social-démocratie d'obédience marxiste. En dépit d'un contexte politique particulièrement hostile au cours des premières années de l'Empire, le Parti social-démocrate (qui n'a plus quitté le nom de SPD depuis 1890) enchaîne les succès électoraux, jusqu'à devenir, en 1912, le parti majoritaire au *Reichstag*. Le mouvement socialiste connut pourtant des années particulièrement difficiles du fait de la politique antisocialiste menée par Bismarck. Si le système de sécurité sociale mis en place par le chancelier avait pour objectif secondaire de saper les fondements du mouvement prolétaire en répondant à certains besoins des populations ouvrières, l'offensive se fit plus nette en 1878 avec la promulgation des « lois sur les socialistes (*Sozialistengesetze*) », explicitement dirigées contre les organisations socialistes. Prorogés jusqu'en 1890, ces textes interdisaient les publications et les rassemblements sociaux-démocrates. Bien que les candidats puissent encore se présenter aux élections, une organisation massive du mouvement était largement compromise. Le mouvement socialiste continua pourtant de se développer, que ce soit en exil ou en Allemagne, de sorte que le Parti social-démocrate allemand constituait déjà une force politique majeure au niveau européen lorsque les lois antisocialistes furent abrogées (l'année précédente, une partie de ses membres avaient participé à la fondation de la Deuxième Internationale). Le parti – dont

26. *AaS*, p. 131.

la doctrine s'élabore autour de la figure tutélaire de Karl Marx – prônait une lecture classiste de la société, adossant sa stratégie révolutionnaire à une philosophie de l'histoire héritée du matérialisme historique. Outre le « matérialisme » même de cette conception, c'est tout l'édifice de pensée marxiste contre lequel Landauer s'inscrit en faux : persuadé que la conception marxiste de la société, de l'histoire et de la révolution ne pouvait aboutir à l'objectif qu'elle s'était fixé, celui d'une société sans classe, il consacra une part essentielle de son œuvre à la critique du marxisme, allant jusqu'à désigner celui-ci comme « la peste de notre temps et la malédiction du mouvement socialiste²⁷ ! ». Pour Landauer, qui aspirait à la réalisation d'une société radicalement différente de celle qui le vit naître, la doctrine marxiste n'offrait aucune perspective d'émancipation véritable. Pourtant, le parti social-démocrate se présentait alors comme la principale alternative au conservatisme de l'Empire. Mais ses efforts pour se ménager une place au sein du système existant contredisaient chaque jour sa posture discursive révolutionnaire. Tout en mettant le doigt sur les contradictions du capitalisme, ce marxisme incitait par ailleurs les ouvriers à continuer d'œuvrer au fonctionnement du système capitaliste en attendant que celui-ci s'effondre de lui-même. Cette tension fut un élément structurel de la Deuxième Internationale, qui faisait de la confiance dans les lois de l'histoire le prétexte à une forme d'attentisme. Outre l'hostilité déclarée – et réciproque – de la social-démocratie vis-à-vis du mouvement anarchiste, c'est cette posture lénifiante conjuguée à son autoritarisme doctrinal qui contribua à faire du parti marxiste l'un des principaux adversaires théoriques de Landauer. Au cœur de la Révolution allemande, lors d'une allocution devant les conseils d'ouvriers, de paysans et de soldats bavarois, Landauer fut acclamé pour cette catilinaire : « De toute l'histoire naturelle, je ne connais pas de créature plus répugnante que le Parti social-démocrate²⁸. »

Ce n'est pourtant pas l'œuvre de Karl Marx que Landauer dénonce en premier lieu, non plus que l'incarnation d'un marxisme que l'on supposerait – à tort – définitif et unifié. Son analyse s'ancre dans un contexte très spécifique de réception et de mobilisation des idées de Karl Marx. Que ce soit face à un parti encore prudent au début des années 1890 (la possibilité de nouvelles lois antisocialistes continuait de peser comme une épée de Damoclès au-dessus de la social-démocratie), ou bien contre l'hégémon politique des années 1910, Landauer fut avant tout aux prises avec l'orthodoxie marxiste des « épigones », tels August Bebel, Wilhelm Liebknecht ou Karl Kautsky. Certains désaccords fondamentaux ne furent jamais surmontés, y compris lors de ses discussions avec l'aile gauche du parti (celle de Rosa Luxemburg) ou avec les marxistes critiques (tels ceux qui se donneront, dans le sillage d'Eduard Bernstein, le nom de « révisionnistes »). C'est en partie à ce titre que sa pensée intéressera, plusieurs

27. *Ibid.*, p. 34.

28. Gustav Landauer, « Rede vor dem Kongreß der bayerischen Arbeiter-, Bauern- und Soldaten-Räte am 1. März 1919 » (1919), dans Ulrich Linse (éd.), *Gustav Landauer und die Revolutionszeit (1918-1919)*, Berlin, Karin Kramer, 1974, p. 180.

décennies après sa mort, certains courants marxistes critiques de l'autoritarisme, du centralisme, du scientisme ou du dogme progressiste.

Contre les grandes organisations du social et contre toute politique des masses, Landauer fut avant tout un penseur de la société à petite échelle. Son « action politique, ou mieux : antipolitique²⁹ » s'est ainsi dessinée dans les interstices et dans les failles des mouvements politiques de son époque. C'est pour cela qu'il tâcha de penser et d'expérimenter la communauté, de manière à faire renaître des liens mis à mal par la modernité. Son constat de départ peut se résumer à ceci : la communauté, dans la société moderne, s'est vue remplacée par d'autres rapports, moins intimes, fondés sur le calcul d'intérêt plus que sur un sentiment d'appartenance profond. Cette analyse, formulée en des termes très explicites par Ferdinand Tönnies dans *Communauté et société*, traduit bien le sentiment d'atomisation, d'aliénation ou de déprise sur le monde que décrivent nombre de ses contemporains. Le paradigme de l'individu souverain et émancipé, vanté par les Lumières comme parangon de la liberté humaine, apparaît dans cette perspective comme le discours de légitimation d'une tendance déjà à l'œuvre dans les rapports humains : celle de la dissolution du commun.

On affirmera, à juste titre, que Landauer fut un penseur du commun – un « prophète de la communauté », comme l'énonce l'une des premières monographies consacrées à l'anarchiste³⁰. Il se révéla pourtant, sur ce point plus qu'en toute chose, un « homme de l'envers ». Si dans les grandes lignes, la façon qu'il avait de concevoir les processus d'individualisation à l'œuvre dans la modernité ne diffère pas fondamentalement du cheminement décrit par Tönnies de la « communauté essentielle » vers la « société arbitraire », la pensée de Landauer se distingue en ceci qu'elle pense un chemin *vers* la communauté. Chemin détourné, parce que les projets ayant pour but immédiat de « faire communauté » sont incapables de faire naître ce qui précisément donne corps à la communauté. L'esprit de communauté, dont parle tant Landauer et que la société moderne étouffe par ses logiques mécanistes, ne peut naître dans une masse déjà atomisée. Pour recréer cet esprit, il importe donc de consommer la séparation avec ce corps social décharné, et de repartir du niveau le plus petit pour cultiver de nouveaux rapports.

Jusqu'ici, on en a toujours appelé à la communauté, à la totalité, peu importe que ce soit à l'État ou au peuple ou à une partie surévaluée, mais assurément très large du peuple, le prolétariat. Toujours on s'est tourné vers la communauté, c'est ce que tout le monde fit, tous ont fait de la politique des masses, comme si nous avions un peuple élevé et magnifique auquel il suffirait de dire ce qui est juste [...] ; quant à nous, nous fûmes les premiers à énoncer cette parole : vers la communauté par la séparation.

29. Lettre à Eugen Diederichs, 27 août 1898, *BT*, n° 297.

30. Eugene Lunn, *Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1973.

À la question de savoir où se trouvent ceux qui ne peuvent faire autrement que de créer les nouvelles formes d'alliance entre les êtres humains, nous répondons : ils sont le petit nombre³¹ !

Pour faire renaître quelque chose comme une communauté, une « nouvelle forme d'alliance », il importe donc selon Landauer de se séparer radicalement des formes anciennes. Les formes de vie partagée sont toujours déjà là, ce sont elles qui canalisent l'action des individus tout en faisant croire à l'existence d'une communauté. Mais lorsque cette « communauté » n'est plus qu'un mot vide, et ses institutions « les pauvres restes d'une grande époque³² », il importe alors de faire sécession pour que l'ancien n'empêche pas l'émergence du nouveau. Cette phase de séparation, Landauer l'avait conceptualisée dès 1900 dans un discours intitulé « Vers la communauté par la séparation (*Durch Absonderung zur Gemeinschaft*)³³ ». D'abord conçue comme une émancipation psychique vis-à-vis des structures de pensée qui conditionnent notre rapport au monde, la séparation se traduit aussi en termes plus concrets : de nouveaux espaces, non déterminés par les logiques de l'ancienne communauté, doivent naître ; des zones d'autonomie doivent être ménagées au sein de l'existant. En ce sens, le projet landauerien de communauté pourrait bien être qualifié d'utopique. Il ne se situe pourtant pas dans un temps ou un espace distant : il cherche à se réaliser au sein de l'existant ; c'est une utopie réalisable, ici et maintenant. La réalisation de ce projet passera chez Landauer par la tentative de créer des « colonies (*Siedlungen*) », de petites communes socialistes autogérées conçues comme autant d'espaces d'expérimentation et de réalisation, à petite échelle, de la communauté. Cette idée visant à constituer un espace de vie commune qui échapperait, dans une certaine mesure, aux rouages de la société capitaliste et étatique s'insère dans un mouvement contemporain beaucoup plus large d'« implantation communautaire³⁴ », de fuite des villes et de retour à la terre. S'il fait fond de l'anti-urbanisme qu'occasionne l'industrialisation précédemment évoquée, ce mouvement se nourrit aussi de la conviction qu'une sortie du capitalisme ne pourrait naître qu'à partir de l'expérience vécue au sein des petites communautés.

Cette insistance sur le caractère expérimental et incarné du socialisme est fondamentale pour Landauer, qui ne fut pas un simple *penseur* de la communauté. Contre les socialistes de la chaire et ceux de salon, Landauer mit tous ses efforts dans la réalisation effective de ce qu'il prônait. La création de ces communes constitue pour lui un geste révolutionnaire fondamental, et leur mise en relation la clef de leur effectivité. En rassemblant dans un espace d'autodétermination

31. « Vom Weg des Sozialismus » (1909), *AS* 3.1, p. 86.

32. Lettre à Margarete Faas-Hardegger, 1^{er} avril 1909, *LBr* 1, n° 152.

33. Le texte du discours fut publié l'année suivante : « Durch Absonderung zur Gemeinschaft » (1901), *AS* 7, avant d'être presque intégralement incorporé à *Sum*, p. 46-60.

34. Christoph Knüppel, « “Sur le sol ferme de la glèbe s'élèvera un jour l'heure de la liberté” : Gustav Landauer et le mouvement d'implantation communautaire » (2006), trad. par G. Cheptou, dans Freddy Gomez (dir.), *Gustav Landauer, op. cit.*, p. 59-86.

relative une communauté de personnes partageant les mêmes aspirations, ces cellules de la société socialiste sont amenées à se multiplier – et non à croître – jusqu’à constituer un tissu de relations de plus en plus dense entre les différentes communautés, un réseau de vie et d’entraide indépendant des rouages du système capitaliste et de l’État. Ces communautés sont donc révolutionnaires, non pas au sens où elles abriteraient quelques guérilleros préparant une insurrection prochaine, mais au sens où leur existence et les formes de vie qui y sont pratiquées participeraient elles-mêmes de la révolution. En ce sens, ce mot de Martin Buber pourrait être celui de la communauté landauerienne : « Notre communauté ne *veut* pas de révolution ; elle *est* la révolution³⁵. »

Notons enfin que la pensée de la communauté ne se traduit pas, dans l’œuvre de Landauer, par une esquisse de la communauté idéale. Conséquent dans son anti-autoritarisme, l’auteur s’est gardé de dicter la forme exacte des rapports à construire : il suggère en revanche différents moyens de créer, au sein de ces rapports, une plus grande liberté. Loin d’envisager un quelconque repli communautaire, Landauer en appelle à l’établissement d’une « société des sociétés » faite d’interactions, de partage et de mélanges. Par de constants allers et retours entre le niveau de l’individu et celui de la communauté, sa philosophie est une alternative à l’individualisme que promeut le système libéral et néolibéral après lui, autant qu’à l’effacement de l’individu caractéristique des grands projets politiques qui se revendiquèrent d’un socialisme d’État au cours du xx^e siècle.

À travers ses multiples révolutions, Gustav Landauer s’efforça de réaliser autour de lui la communauté, de déployer l’alliance sous toutes ses formes et à tous les niveaux. C’est pour exprimer cela qu’il finit par préférer le terme de *Bund* (ici traduit par « alliance »), peut-être plus expressif, à celui de communauté. La communauté landauerienne ne correspond pas à un type déterminé que l’on pourrait étudier dans le détail de son organisation. Elle ne correspond pas non plus à une simple aspiration, voire à une vaine injonction à créer le « vivre-ensemble » – autant d’indices du dépérissement de l’esprit de communauté. On la verra en revanche se déployer dans un ensemble de pratiques, de luttes et de réalisations concrètes, fondées sur de nouveaux rapports entre les êtres humains.

« L’inclassable Landauer » : un anarchiste hétérodoxe

On ne compte plus les tentatives d’ordonnement des pensées constitutives du mouvement anarchiste, le plus souvent selon divers courants, tendances ou écoles. Cette structuration vise généralement à apporter de la clarté au sein de cette nébuleuse confuse, faite d’une profusion de références les plus diverses.

35. Martin Buber, « Ancienne et nouvelle communauté » (1901), trad. par G. Cheptou, dans *id.*, *Communauté*, Paris, L’Éclat, 2018, p. 32.

Il s'agit ici de revenir sur certaines de ces catégorisations, de manière à situer l'anarchisme de Landauer au sein de cette constellation.

La popularité de la formule «Ni Dieu, ni maître» – d'origine blanquiste avant d'être considérée comme mot d'ordre de l'anarchisme – véhicule l'image d'un mouvement purement *négatif*, défini par le refus de telle ou telle instance jugée oppressive. Cette caractéristique n'a pas échappé aux commentateurs de l'anarchisme, qui prennent souvent soin de nuancer en distinguant un anarchisme purement négatif d'un anarchisme positif ou constructif. Si le premier relèverait de la simple critique, le second serait quant à lui concentré sur la proposition d'alternatives au système existant. Quoique cette distinction soit utile pour rendre compte de divers modèles de pensée, il faut noter que les anarchistes se réclamant d'une pure négation ne représentent qu'une infime fraction, et que le titre d'anarchiste leur est d'ailleurs souvent contesté par ceux qui estiment que l'anarchisme engage également un certain type d'*action*. Et il ne s'agit pas de l'action destructrice de ceux qui, en commettant divers attentats, se réclament de l'anarchisme. Cette image d'Épinal colle pourtant à cette conception du monde, tant et si bien qu'il devint rapidement délicat de l'employer sans faire face à la somme de préjugés qui l'entoure. C'est pour cette raison que Gustav Landauer, tout en considérant le mot «anarchisme» comme celui «qui convient le mieux à [s]a conception de la vie³⁶», ne juge pas bon de l'employer en toutes circonstances.

Voilà ce que signifie pour moi le mot que j'emploie si rarement, mais quelquefois tout de même, uniquement lorsque je suis sûr que l'on ne méconnaît pas son contenu positif: anarchie³⁷.

Sans jamais renier son anarchisme ni cette appellation, Landauer fit cependant le choix de se revendiquer du «socialisme», de manière à souligner la positivité de son entreprise. Si les deux termes pouvaient passer pour synonymes à ses yeux, il importait avant tout que les préjugés sur l'anarchisme ne fassent pas obstacle à la réception de ses idées. Il ne voyait ainsi dans la notion d'«anarchie [...] qu'un autre nom pour le socialisme, moins bon du fait de sa négativité et de son équivocité particulièrement forte³⁸». Landauer discuta quelquefois de la définition même du terme, dénonçant la vacuité d'une appréhension purement étymologique de la notion. «An-archie»: l'expression fut souvent ramenée à la simple absence d'une ἀρχή, entendue comme pouvoir ou autorité. Cette compréhension négative ne suffit pourtant pas à rendre compte des multiples acceptions du terme. Pour Landauer, cette notion se devait d'être comprise comme l'expression d'un «défi», une bravade autant que la manifestation d'une aspiration à de nouveaux rapports:

36. Lettre à Paul Eltzbacher, 2 avril 1900, *LBr* 1, n° 38 (également dans *AS* 2).

37. «Antwort auf einen kritischen Brief» (1912), *AS* 3.1, p. 325.

38. «Les douze articles de l'Alliance socialiste» (1912), trad. dans *AaS*, p. 203.

Mais la traduction creuse par « absence de domination » ne me satisfait pas. Anarchie, – ce fut tout d’abord un mot hardi de défi, et il eut d’emblée chez Proudhon le sens suivant : remplacement de la puissance publique par les alliances sociales, substitution des injonctions gouvernementales qui lient les membres de l’État du fait de leur naissance par des contrats réciproques pouvant être résiliés unilatéralement³⁹.

Les alliances anti-autoritaires qui sous-tendent le projet anarchiste peuvent être de natures très diverses. Cette profusion d’idées fut souvent rapportée à quelques grandes lignes, censées rendre compte des multiples nuances du drapeau noir. La distinction la plus courante oppose un anarchisme individualiste à un anarchisme social ou communautaire. Là où le premier postulerait le caractère inconciliable de la liberté individuelle avec la domination étatique, le second ferait l’hypothèse de la possibilité d’une vie communautaire en l’absence de toute domination étatique. Pour les anarchistes individualistes, seule importerait la liberté de l’individu souverain, là où les partisans de l’anarchisme social s’attacheraient à penser une liberté collective, construite et vécue dans la communauté. Cette distinction recoupe assez largement celle évoquée précédemment : l’anarchisme individualiste serait ainsi purement négatif, au sens où il se contente de critiquer l’emprise des structures sociales sur l’individu souverain, et l’anarchisme social serait positif ou constructif dans la mesure où il s’attache à élaborer un cadre où puisse s’exercer la liberté de tous et de chacun. Lorsqu’elles ne prennent pas pour critère l’étalon (individuel ou social) mis en avant par les anarchistes, les tentatives de catalogage du mouvement prennent quelquefois comme critère la référence à tel ou tel auteur anarchiste. Outre le paradoxe intrinsèque que constitue le fait de rapporter un mouvement anti-autoritaire à quelques figures d’autorité, on serait bien en peine s’il fallait choisir de qualifier Landauer de bakouninien, de stirnérien, de reclusien ou toute autre appellation similaire. En effet, la connaissance qu’avait Landauer de l’ensemble des classiques de l’anarchisme ne permet pas d’en faire le disciple de l’un ou l’autre auteur. Il traduisit pourtant des livres entiers de Kropotkine ainsi que d’importants passages de Bakounine et de Proudhon – qu’il considérait comme le plus grand des socialistes –, il admirait la pensée du Tolstoï libertaire et il s’imprégna de la pensée de Stirner, probablement jusqu’à user de son patronyme comme pseudonyme. Malgré cela, et bien que Landauer connût « rapidement toutes les idées anarchistes, [...] il sut rester *maître de lui-même* entre le socialisme et l’anarchie⁴⁰ », ainsi que le rapporte l’« Hérodote de l’anarchie », Max Nettlau.

On pourrait allonger à l’envi la liste des taxinomies : toutes les tentatives visant à comprendre la pensée de Landauer à l’aune de l’une de ces appellations sont vouées à n’éclairer qu’une partie de son édifice, laissant dans l’ombre des pans déterminants de son œuvre. « L’inclassable Landauer⁴¹ » résiste donc

39. « Antwort auf einen kritischen Brief » (1912), *AS* 3.1, p. 324.

40. Max Nettlau, *Histoire de l’anarchie* (1935), trad. par M. Zemliak, Paris, Éditions de l’université et de l’enseignement moderne, 1983, p. 74.

41. Freddy Gomez, « En guise de présentation », *op. cit.*, p. 12.

à la catégorisation, lui qui se faisait fort de n'entrer dans aucun tiroir⁴². C'était encore ce que soulignait Erich Mühsam, dix ans après la mort de celui qui fut pour lui, plus qu'un ami, un véritable mentor :

Landauer fut anarchiste, c'est ainsi qu'il s'est lui-même désigné tout au long de sa vie. Ce serait pourtant risible de mettre chacune des expressions de sa vie sous la loupe de l'une ou l'autre conception spécifique de l'anarchisme, de le louer ou de le condamner en tant qu'individualiste, que communiste, que collectiviste, que terroriste ou que non-violent⁴³.

Tout en constituant un rempart contre le dogmatisme, cette intégrité valut à Landauer d'occuper une place marginale au sein de l'anarchisme. Déplorant le règne des « épigones », il exigeait du mouvement anarchiste plus d'originalité et de créativité, n'hésitant pas à faire valoir ses propres conceptions tout en qualifiant sa position d'« hérétique⁴⁴ ». En 1901, deux ans après s'être plaint de la surabondance de « classifications, d'écoles, de sectes, de partis et de troupes » au sein du mouvement anarchiste, il précisait sa critique dans ses « Pensées anarchiques sur l'anarchisme », article dans lequel il reprochait aux anarchistes revendiqués leur dogmatisme⁴⁵.

En affirmant la nécessité de créer de nouveaux liens à partir d'un esprit de communauté, Landauer franchit le pas d'un anarchisme d'opposition à un anarchisme de proposition, affirmant ce faisant l'indissociable jonction entre anarchisme et socialisme. À ce titre, l'expression la plus à même de rendre compte de l'anarchisme de Landauer est certainement le double mot « anarchisme-socialisme ». Ce terme est essentiellement employé par l'auteur durant l'importante controverse qui oppose le mouvement anarchiste allemand à la social-démocratie, lors des congrès socialistes de Zurich en 1893 et de Londres en 1896. Durant cette période, le Parti social-démocrate allemand traverse une importante phase d'affirmation doctrinale et tente de s'arroger le monopole de la notion même de socialisme, ce qui se traduit notamment par le dénigrement systématique de toutes les autres voies se revendiquant du socialisme. Suite à l'exclusion des mandataires anarchistes dès le début desdits congrès, Landauer proteste en rappelant que « nous, les anarchistes, en Allemagne, nous nous considérons tous comme des socialistes⁴⁶ ». Pourtant, l'anarchiste doit déplorer que « dans chacun de ses numéros, le *Vorwärts* récuse toute, mais vraiment toute affinité entre le socialisme et l'anarchisme⁴⁷ ». La complémentarité voire la synonymie des

42. Lettre à Julius Bab, 20 mars 1911, *LBr* 1, n° 204.

43. Erich Mühsam, « Der revolutionäre Mensch Gustav Landauer », art. cit., p. 222.

44. Lettre à Max Nettlau, 10 août 1910, *LBr* 1, n° 182.

45. « Frei und Freilich » (1899), *AS* 2, p. 241 et « Pensées anarchiques sur l'anarchisme » (1901), trad. dans *AE*, p. 159 (je modifie le titre proposé par le traducteur de ces « Anarchische Gedanken über Anarchismus »).

46. « De Zurich à Londres. Rapport sur le mouvement ouvrier allemand au Congrès international de Londres » (1896), trad. dans *AE*, p. 153.

47. « Genug, ihr Heuchler! » (1898), *AS* 2, p. 236.

deux notions, contestée par le journal marxiste, fut pourtant revendiquée par la plupart des anarchistes. On lit ainsi, sous la plume de Daniel Guérin :

Anarchie, en effet, est, avant tout, synonyme de socialisme. L'anarchiste est, en premier lieu, un socialiste qui vise à abolir l'exploitation de l'homme par l'homme. L'anarchisme n'est pas autre chose qu'une des branches de la pensée socialiste. Une branche où prédominent le souci de la liberté, la hâte d'abolir l'État⁴⁸.

Convaincu de la justesse des deux dénominations pour qualifier sa position, Landauer traverse pourtant deux périodes dans l'usage qu'il fait de ces notions. En effet, s'il emploie plus volontiers le vocabulaire de l'anarchisme durant la première moitié de son activité, c'est essentiellement celui du socialisme qui l'emportera dans la seconde. Lorsqu'il découvre le socialisme, Landauer s'attache presque immédiatement à sa version anarchiste, comme le souligne la sur-représentation du vocabulaire de l'anarchisme par rapport à celui du socialisme en 1893. Les quelques années qui suivent mettent en évidence l'affirmation du caractère « anarchiste-socialiste » de sa pensée, avant qu'il n'investisse de nouveau pleinement la thématique de l'anarchisme jusqu'en 1901. Après plusieurs années marquées par une prise de distance de Landauer vis-à-vis des questions immédiatement politiques, les deux notions reprennent une place significative dans ses écrits à partir de 1908, mais avec une nette prédominance du vocabulaire du socialisme (cette évolution doit être rattachée à la formation de l'Alliance socialiste en 1908 et à la parution de *l'Appel au socialisme* en 1911).

La vision du monde de Landauer pourra donc être qualifiée successivement d'anarchiste ou de socialiste, sans que cette diversité des usages ne reflète nécessairement un infléchissement du sens. S'il peut arriver, pour les fins de l'analyse, que l'on évoque le « socialisme libertaire » de Landauer, on se gardera généralement de subordonner anarchisme et socialisme dans une relation d'adjectivité qui laisserait présumer de la préséance de l'un sur l'autre. En guise de prédéfini opérateur, et en attendant que les contours du socialisme de Landauer se dessinent plus précisément, chapitre après chapitre, on retiendra que Landauer se réclame d'un socialisme qui n'est pas socialisme d'État (par opposition à celui de la social-démocratie), et que son anarchisme est une expression de l'« ordre par des alliances volontaires⁴⁹ ». Enfin, quoique l'analyse des termes retenus par l'auteur soit un outil précieux pour la compréhension de son propos, et bien qu'il se soit attaché à clarifier ces notions de manière à rendre compte de sa pensée, on retiendra la distance que revendique Landauer vis-à-vis de toutes ces dénominations : « Nous voulons nous proposer de ne jamais nous attacher à un mot en particulier et, par-delà les habitudes d'érudits, de toujours laisser percer la voix de la nature et du peuple et de la communauté et particulièrement sa propre voix⁵⁰. »

48. Daniel Guérin, *L'Anarchisme. De la doctrine à la pratique* (1965), Paris, Gallimard, 1981, p. 15.

49. « Les douze articles de l'Alliance socialiste » (1908), trad. dans *AaS*, p. 199.

50. « Zur Geschichte des Wortes "Anarchie" (Schluß) » 2/2 (1909), *AS* 2, p. 81.

