

« Il ne ressemblait pas aux grands hommes dont tu as entendu parler à l'école, il n'était ni un roi, ni un général, ni un héros de bataille, il ne portait aucun uniforme et il n'arborait aucune médaille. Mais il se battait pour une humanité plus lumineuse, il servait l'esprit de justice, il servait l'alliance fraternelle de tous les producteurs. »

Ernst Toller à son neveu Henry, décembre 1921.

PRÉSENTATION

par Charles Daget

GUSTAV LANDAUER est l'un des plus brillants essayistes de la fin de l'ère wilhelminienne, ce « génie de la liberté », qu'il accorde généreusement à Shakespear, il le possède lui-même en partage. Pourtant, en France, cette figure lumineuse est maintenue dans une demi-pénombre, les timides tentatives de traduction se sont jusqu'à maintenant heurtées à une indifférence polie – un seul des essais de Landauer est traduit en français : *La révolution*¹. La relative ignorance dans laquelle est tenue l'œuvre de ce penseur singulier, contraste ainsi étrangement avec l'importance que lui ont accordé certains intellectuels sous la République de Weimar, tels Martin Buber, Margarete Susman ou le jeune Gershom Scholem. Il convenait donc d'attirer l'attention des lecteurs français sur la cohérence des idées de cet intellectuel libertaire, qui a influencé, discrètement mais sûrement, certaines formes de la pensée critique de langue allemande et qui demeure l'un des principaux théoriciens du socialisme libertaire.

De la social-démocratie à l'anarchisme

Gustav Landauer est né le 7 avril 1870 à Karlsruhe, dans une famille juive, son père est un commerçant aisé. En 1889, il commence des études de philologie et de philosophie à Heidelberg, puis à Berlin, avant de les poursuivre à Strasbourg, puis à nouveau à Berlin ; mais au début des années 90, il est

chassé des universités prussiennes, en raison de ses sympathies socialistes. Il rompt alors avec son milieu familial et devient résolument socialiste ; il est l'un des animateurs de la gauche de la SPD – « les jeunes » –, très critique de l'attentisme des chefs et de leur trahison des idéaux révolutionnaires. Comme la direction de la SPD n'arrive pas à faire taire « les jeunes », elle préfère, en 1891, lors du congrès d'Erfurt, provoquer une scission et les exclure. Les exclus forment « l'Association des socialistes indépendants », que Landauer représente aux congrès socialistes internationaux de Zurich en 1893 et de Londres en 1896, il est du reste exclu de ces deux congrès en compagnie des anarchistes – à Londres, en 1893, August Bebel, le pape de la social-démocratie allemande, en vient même à l'accuser d'être un agent provocateur. En 1893, les socialistes indépendants créent un hebdomadaire, *Der Sozialist*, dont Landauer devient rapidement le rédacteur en chef ; l'hebdomadaire est poursuivi sans relâche par les autorités, en 1896 il doit cesser de paraître. Ayant rompu avec la social-démocratie, Landauer évolue vers l'anarchisme pour demeurer socialiste. En outre, il devient, avant la guerre de 1914, l'une des plus originales figures des lettres allemandes : littérature, traduction, critique, dramaturgie, philosophie, politique, il aborde avec bonheur tous ces domaines et bouscule les conventions intellectuelles des élites de l'Allemagne wilhelminienne.

En 1893, Landauer est condamné à un an de prison pour « incitation à la désobéissance envers l'État » ; en 1899, ayant « outragé les autorités », il retrouve les prisons impériales, pour six mois cette fois-ci. Après ces déconvenues carcérales, il s'éloigne du militantisme et il part à Bromley, près de Londres, en compagnie de la poète Hedwig Lachman, ils y passent l'année 1901 auprès de Pierre Kropotkine, le vieux prince de l'anarchie, avant de se marier une fois de retour en Allemagne. Landauer est à la fois proche et éloigné de la pensée de Kropotkine. Il lui doit sa conception très positive du Moyen Âge, qui, selon lui, ne se réduit pas à une époque de ténèbres, car il s'agit aussi d'un âge d'accomplissement, fondé sur le principe de la *stratification*

de sociétés autonomes – ligues, communes, corporations, guildes, coopératives –, c'est-à-dire sur leur interpénétration et leur soutien mutuel, sans centralisation du pouvoir politique. Toutefois, contrairement à Kropotkine, Landauer ne pense pas qu'il suffit de détruire l'État pour instituer une société libre. À ses yeux, l'État est l'expression des rapports antagoniques que les individus entretiennent au sein de la société bourgeoise, ils ne peuvent donc lui échapper qu'en contractant de nouveaux rapports ; c'est là une reprise originale du motif développé par Étienne de La Boétie. Pour Landauer, comme pour La Boétie, c'est précisément parce que la servitude est dite « volontaire », et non pas nécessaire ou naturelle, que chaque homme peut s'en arracher et établir de nouveaux rapports avec autrui, qui ne seront ni des rapports de soumission ni des rapports de domination². Comme Kropotkine qui, en 1891, dans le journal *La révolte*, déclarait « un édifice social, fondé sur des siècles d'histoire, ne se détruit pas avec quelques kilos de dynamite », Landauer s'élève avec virulence contre les attentats anarchistes, mais il pousse sa critique de la violence plus loin que Kropotkine et il se rallie au pacifisme de Tolstoï – toutefois, il en nuancera ultérieurement le caractère absolu. Cette sympathie du penseur libertaire pour la pensée et pour le personnage de Tolstoï n'est pourtant pas le signe d'une évolution vers le christianisme, Landauer n'est pas un penseur religieux³.

En 1898-1899, Landauer engage une campagne de presse en faveur de Albert Ziethen, accusé d'avoir tué sa femme et condamné, bien qu'il soit probablement innocent, parce qu'il est juif. Cette version allemande de l'affaire Dreyfus le sensibilise au problème de l'antisémitisme. Néanmoins, c'est à partir de 1908, en partie sous l'influence de son jeune ami Martin Buber, qu'il en vient à associer à son anarchisme une revendication de plus en plus marquée de son héritage juif. Selon lui, le judaïsme n'est pas essentiellement d'ordre religieux, il est l'expression d'une nation, qui se caractérise avant tout par une communauté de langage enveloppant mœurs et traditions⁴. Le yiddish est, par excellence,

la langue des Juifs européens, c'est donc dans les traditions et les légendes des Juifs de l'Est de l'Europe que Landauer situe l'expression la plus authentique du judaïsme – pour autant, il ne perd pas de vue la nécessité impérieuse, qui incombe aux Juifs de l'Est, de moderniser leur vie sociale et religieuse. Sa sympathie va en priorité aux Juifs de l'Est, « les vrais Juifs » comme il dit parfois, qui ne sont unis que par une langue – le yiddish – et par une conscience commune, et qui forment ainsi une nation sans État, ce qui constitue un avantage par rapport aux autres nations, enfermées dans des États. Pour Landauer, être une nation veut dire avoir une mission. La mission des Juifs, en tant que nation, se confond désormais avec la justice : « La justice se fonde sur de libres associations économiques⁵. » Ici, « libres » signifie hors de l'emprise de l'État. L'institution d'une société juste et libre relève donc d'abord de la création de nouvelles formes d'associations économiques en marge de l'État et même contre l'État.

Landauer n'est pas seulement un théoricien du socialisme libertaire, il est aussi : un auteur talentueux de nouvelles et de contes ; un théoricien du théâtre et un metteur en scène ; un traducteur ; un critique littéraire, qui tente de revaloriser l'héritage humaniste de la littérature allemande ; et enfin, un philosophe, qui, à partir d'une lecture originale du mystique médiéval Eckhart, prolonge la critique du langage et de la métaphysique de son ami Fritz Mauthner⁶ et qui la développe en une réévaluation du problème de la mystique athée. Sous certains aspects, la pensée de Landauer doit autant au romantisme allemand – le jeune Fichte, Goethe et surtout Hölderlin –, qu'à la pensée anarchiste de Proudhon, de Bakounine et de Kropotkine, mais c'est précisément cette union d'une méditation esthétique et philosophique d'inspiration romantique, et d'une réflexion sur les conditions de possibilité du socialisme libertaire, qui constitue son originalité. En dépit de cet arrière-fond romantique, Landauer n'est pas un idéaliste détaché de toute analyse concrète de la réalité historique, mais le théoricien et le partisan décidé d'un socialisme constructif et expérimental.

Une mystique athée

La pensée de Landauer est parvenue à maturité à partir d'une méditation sur la signification éthique de l'œuvre de Tolstoï et d'une interrogation de plus en plus consciente de sa judéité. Mais dans la première partie de sa vie, il participe à l'admiration, alors générale parmi les jeunes intellectuels allemands en révolte, portée à l'œuvre de Nietzsche, le philosophe maudit de la fin du XIX^e siècle. C'est alors moins le mépris élitiste des masses et du socialisme de Nietzsche qui est retenu, que sa haine du nationalisme et des philistins. Le philistinisme désigne ici la forme de vie et de pensée bourgeoise : ce qui pousse au travail permanent le négateur de la vie⁷. C'est *Le prêcheur de la mort* (1893) qui témoigne le mieux de cette lecture originale de Nietzsche, le héros de ce roman philosophique – en partie autobiographique – oscille entre des visions de destructions apocalyptiques et un plaidoyer pour la vie en communauté. Landauer estime que le mérite décisif de Nietzsche est d'avoir formulé, dans un langage inédit, « la négation la plus osée de tout ce qui existe⁸ », et d'avoir ainsi réussi à dévoiler le caractère nihiliste – opposé à la vie – des valeurs de l'Europe bourgeoise. Toutefois, aux yeux du philosophe libertaire, le nihilisme est aussi le sentiment d'une perte de sens, d'une fragmentation, d'une étrangeté de l'individu au monde, à autrui et à lui-même – déjà, dans *Hypérion ou l'ermite de Grèce* (1797-1798) Friedrich Hölderlin avait décrit des expériences assez semblables. Seuls quelques hommes solitaires, qui ont traversé l'épreuve du néant absolu et qui ont trouvé au plus profond d'eux-mêmes la force d'une renaissance, voient venir vers eux le peuple de l'avenir, capable de réconcilier l'humanité et le monde.

Landauer ne demeure pourtant pas fixé à ces thèmes nietzschéens, il les articule à la critique de la métaphysique et du langage de Fritz Mauthner. Mauthner définit sa pensée comme un scepticisme linguistique : le langage ne permet pas

de rejoindre le monde, les catégories métaphysiques sont des fantômes linguistiques que l'analyse doit dissoudre, la science elle-même est une « docte ignorance », seule une expérience à caractère extatique permet de saisir la puissance muette du monde. Mauthner résume son cheminement intellectuel ainsi : « La critique du langage fut mon premier et mon dernier mot. Si l'on regarde en arrière, la critique du langage apparaît comme un scepticisme universellement destructeur, mais si l'on regarde en avant, en jouant avec les illusions, elle est aspiration à l'unité, elle est mystique⁹. » La mystique renvoie ici à une relation du moi au monde qui précède et qui excède la distinction et l'opposition du sujet et de l'objet. Il ne s'agit, ni de l'union de l'ici-bas à une transcendance, ni de la fusion du moi et de Dieu, mais de l'unité du moi et du monde, et de la fusion du moi et du moi profond, qui est le monde, le « moi-monde » comme dit Landauer : c'est cette idée qu'il développe dans *Scepticisme et mystique*, son essai de 1903. L'importance que Landauer accorde au mystique rhénan Eckhart, tient précisément au fait que sa mystique est en même temps un scepticisme, portant sur la capacité du langage à rendre compte de toute expérience originaire ; mais pour le penseur libertaire, ce scepticisme mystique ne nous mène pas à Dieu, mais dans notre intériorité la plus intime. Cette mystique sceptique ne connaît d'abord que l'individu, c'est pourquoi elle est un nominalisme confinant au solipsisme. Toutefois, en s'immergeant au plus profond de lui-même l'individu découvre une fluence d'états de choses non-substantiels, déréalisés, qui constitue la réalité même du monde, l'intérieur de la nature ; là, le moi et le monde ne forment plus qu'une unité indissociable, *une communauté*, l'autre face du nominalisme mystique est donc un réalisme. Dans le prolongement de cet intérêt pour la mystique nous retrouverons Martin Buber et le jeune Gershom Scholem, tous deux lecteurs attentifs de Landauer.

La pensée de Landauer se présente d'emblée comme une méditation sur la notion de communauté, mais contrairement au sociologue Ferdinand Tönnies¹⁰, le philosophe libertaire refuse de

distinguer radicalement la communauté et la société, car il oppose la société, liée en profondeur à la communauté, à l'État, il évite ainsi la tentation de la régression nostalgique : il ne s'agit, pas pour, lui de restaurer la communauté du passé, mais bel et bien de libérer la société de l'État, car la société, en tant que communauté, est l'unité renouvelée, qui se substitue au déliement social dont l'État est l'expression. Ici, la société ne désigne plus ce que les économistes et les juristes nomment la « société civile », dont la caractéristique principale est l'atomisation et dont la contrepartie politique est l'État, mais ce qui hors de l'État s'oppose à l'État *et* à la société civile. À la limite, c'est avec l'abolition de la société civile, que la société, au sens où l'entend Landauer, pourrait parvenir à sa pleine vérité. En opposant ainsi la société à l'État en vue de résorber l'État, Landauer développe une alternative radicale à Hegel, pour lequel la société – conçue comme société civile-bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*) – ne trouve de réalisation concrète que dans l'État, et il retrouve certains traits de la pensée du jeune Marx¹¹. L'État n'est pas une effectuation de la Raison, il est toujours un substitut contingent, privé d'authenticité, de la véritable unité, ou de la communauté. De plus, la vie individuelle et la vie générique de l'homme ne sont pas séparées, la communauté n'est donc pas seulement l'unité du moi et du monde mais aussi l'identité du moi et de l'humanité ; c'est précisément cette identité du moi, du monde et de l'humanité que Landauer désigne aussi sous le nom de société et qu'il oppose à l'État. L'individu est donc intimement lié au passé et au présent d'une grande communauté : l'humanité ou le monde, qui coïncident désormais en tant que réalité substantielle du moi¹².

Toutefois, depuis la Réforme, ou plus précisément depuis la trahison par Luther des espoirs révolutionnaires mis par les paysans allemands dans la Réforme, ce lien essentiel a été, sinon totalement brisé, du moins progressivement occulté, en conséquence prévalent des formes de rapports entre les hommes qui ne relèvent plus de l'unité mais de la méfiance réciproque, de la lutte et de la concurrence généralisée ; l'État est l'expression

de cette forme de déshérence sociale, il est la projection extérieure du déliement intime de chaque homme : du monde, de lui-même et de ses semblables. Les individus entretiennent désormais des rapports de type étatique et c'est à la condition de contracter de nouveaux rapports, qu'ils pourront rebâtir un édifice social excluant toute concentration étatique de la force politique, grâce à une union de sociétés autonomes formant une voûte. Néanmoins, les êtres humains ne parviennent au sentiment essentiel de communauté, où s'enracine cette société contre l'État, que par un ébranlement radical, qui brise d'abord l'unité du moi, comme sujet opposé à l'objet et à autrui, et qui la reconstitue ensuite comme communauté, c'est-à-dire comme monde et comme humanité. Cet ébranlement radical, individuel ou collectif, détermine ainsi une équivalence, quelque chose de commun, qui lie intimement chaque homme à son prochain et qui le pousse à établir des rapports fraternels avec autrui.

Cette forme particulière de conscience agissante, dont les êtres humains sont animés lorsqu'ils instaurent entre eux des rapports fraternels, c'est ce que Landauer appelle « l'esprit ». Toutefois, le philosophe libertaire n'entend pas le terme « esprit » en un sens spiritualiste, car il est ici proche du monisme spinoziste de Constantin Brunner¹³, il n'oppose donc jamais l'esprit à la matière, ou à l'étendue, mais les considère comme deux attributs de la substance infinie et incréée, qui les enveloppe en une unité indivise. L'esprit est ainsi la symétrie idéale d'une forme très concrète de rapport interindividuel, dont il est indissociable et que l'on peut caractériser comme la fraternité¹⁴. Unis par un esprit commun les individus forment un peuple, mais ce lien s'est distendu au XX^e siècle, il n'y a donc plus à proprement parler de peuples, il n'y a que des masses atomisées. Le nationalisme est l'idéologie par excellence de ces masses atomisées, qui trouvent dans l'idolâtrie de l'État-nation un substitut à l'absence de communauté réelle, car là où règne l'atomisation, il n'y a ni communauté ni peuple, mais seulement des individus solitaires et des États. L'esprit exprime l'unité du peuple, l'État impose l'unité

aux masses. Luther, en s'alliant aux princes allemands contre la révolution des paysans anabaptistes, a jeté les fondements idéologiques de l'État allemand, il a ainsi trahit le véritable esprit de la Réformation, l'État bismarckien est la conclusion de cette misère allemande initiée au XVI^e siècle¹⁵.

Selon Landauer, l'État et le capitalisme ont progressivement occulté l'esprit de communauté et le signe le plus évident de cette occultation, à notre époque, est la condition des prolétaires : séparés de la terre et de ses produits, forcés par l'organisation de l'usine à produire des choses sans rapports avec leurs propres vies, de ce fait profondément aliénés. Cette critique de l'aliénation, inhérente au travail industriel, rappelle certains aspects de la critique du jeune Marx dans les *Manuscrits de 1844* – cet ensemble de textes est pourtant demeuré inédit jusqu'en 1932. Toutefois, contrairement à Marx, Landauer ne voit pas dans l'aliénation des travailleurs le moment négatif d'une dialectique libératrice, la lutte du travail contre le capital n'est donc pas la voie royale vers le socialisme, parce qu'elle demeure liée aux conditions mêmes de l'aliénation capitaliste¹⁶. Peut-être y'a-t-il là un point aveugle dans la pensée de Landauer ? Pour autant, il ne nous semble pas légitime de rabattre sa réflexion sur un individualisme à la manière de Stirner, car l'émancipation demeure, pour le théoricien du socialisme libertaire, un acte collectif, qu'il subsume sous le nom de « peuple ».

Un romantisme révolutionnaire

Ces préoccupations philosophiques associées à un style complexe, où de subtiles images s'unissent aux concepts les plus abstraits, font de Landauer l'un des derniers penseurs romantiques de langue allemande. Pour lui, le romantique se définit avant tout comme un « anti-philistin », les traits éventuellement réactionnaires du romantisme, chez Novalis par exemple, sont

toujours subordonnés à cette caractéristique fondamentale. Landauer conçoit le romantisme comme une tradition subversive, son mépris du philistin est inséparable de la franche hostilité qu'il voue au luthéranisme froid de l'État bismarckien, mais il n'hésite pas à faire aussi entrer dans la catégorie de « philistin » la social-démocratie toute entière, qu'il voit comme un appendice de cet État, qui bride la pensée et les sentiments des Allemands et qui réprime les virtualités émancipatrices de leur culture. Il entend demeurer attentif et ouvert à toutes les tendances de l'art moderne, « pour autant, comme il le dit, que ces tendances parlent de la beauté, de la vérité et de la grandeur », il ajoute : « Nous ne voulons pas importer le fanatisme dans le domaine de l'art et de la littérature¹⁷. » Landauer ne croit pas à la valeur de « l'art prolétarien » en vogue dans les milieux anarchistes, car dans les époques de fragmentation et d'individualisme les masses perdent leur puissance créatrice et l'artiste devient un isolé¹⁸. Il considère plutôt que la vocation du poète est de donner une cohérence nouvelle à la communauté de l'homme et du monde, car ce qui est de l'ordre de l'intuition pour le mystique – le moi et le monde ne font qu'un –, est précisément ce qui caractérise le pouvoir du poète : créer un univers ou l'individu se métamorphose en tout ce qu'il touche, un univers proche de celui de la magie, du merveilleux et du rêve.

Selon Landauer, le rapport fraternel à autrui n'est jamais complètement oblitéré, l'esprit, qui est la symétrie idéale de ce rapport intersubjectif concret, peut donc redevenir actif chez certains individus, poètes, penseurs ou mystiques, qui le réveilleront chez les autres ; il ne s'agit pas ici d'un culte des grands hommes, mais d'un appel à retrouver la puissance créatrice de chaque être humain singulier. Néanmoins, dans les époques de transition, le rôle particulier du poète doit être de ramener au jour l'esprit de communauté, en exhaussant la relation essentielle qui unit chaque être humain à l'humanité et au monde. Le retrait du poète, qui semble se séparer des masses, est en fait un retour à l'arrière fond spirituel de la vie collective : la communauté par le retrait.

Idéalement, c'est le poète, le rebelle éternel, qui doit maintenir en vie l'espoir de la révolution au sein des époques de transition, qui doit agencer en une image les souvenirs, ou les traces, de cet esprit de communauté qui sommeille au sein des masses afin d'en provoquer le réveil : « Le poète précède radicalement son époque¹⁹. » Pour autant, lorsque le temps d'une révolution est venue, le poète, ou l'artiste, ne doit pas se hisser à la tête des masses en tant que guide ou chef : « Il n'est nullement certain, en un cas précis, que le cœur des travailleurs ne puisse parvenir à une révolution meilleure et plus juste que le cerveau des savants, ou que le charme de l'imagination vagabonde des poètes²⁰. » Le poète du peuple doit aussi savoir se mettre à l'écoute et même à l'école du peuple-poète, du peuple révolutionnaire.

L'instance culturelle révolutionnaire qui autorise, dans une certaine mesure, le poète à exercer un effet sur les masses, c'est le théâtre : « Le pont entre l'image de l'humanité, comme celle que l'art élabore, et les masses humaines atomisées, qui doivent devenir une forme, est la scène, qui présente simultanément l'art et la relation directe de l'homme²¹. » Le théâtre – un théâtre avant tout destiné aux masses –, c'est la poésie en acte. Il ne s'agit donc pas, pour Landauer, de s'en tenir à un théâtre d'idée où à un théâtre naturaliste qui décrit la misère et la dénonce, mais de développer un théâtre où les images de la poésie deviennent une force spirituelle capable d'agir sur la sensibilité du spectateur et de faire naître en lui, grâce à cette action extérieure sur ses sens, une nouvelle vie de l'âme. Le théâtre s'adresse d'abord à la sensibilité, il ne peut produire son effet que par la scène, où l'acteur parle et agit. L'œuvre d'art est ainsi appelée à la vie et la vie des masses à prendre forme, c'est-à-dire à devenir l'œuvre même du peuple-poète.

Landauer n'écrit pas dans les revues expressionnistes, ou du moins fort rarement, ses sympathies vont plutôt à des poètes comme Richard Dehmel et Wilfred Mombert, qui sont ses amis, ainsi qu'au jeune Hugo von Hofmannsthal, dont la *Lettre à Lord Chandos* (1902) illustre assez bien ce qu'il appelle la « mystique »²². Néanmoins, certains des thèmes en suspens

dans l'expressionnisme cristallisent dans sa pensée de manière originale. Ainsi, l'idée que l'essence du moi est communauté et que la révolution est inséparable de l'avènement d'une communauté fraternelle est une idée expressionniste. C'est sans doute le dramaturge Ernst Toller qui a le mieux tenté d'opérer une synthèse entre l'expressionnisme et le socialisme libertaire de Landauer. Son influence se fait aussi sentir sur le poète anarchiste Erich Mühsam, qui a tenté de marier la réflexion de son ami philosophe à des thématiques plus prolétariennes, sur le romancier B. Traven, qui s'est considéré comme son disciple et qui a participé en Bavière à la révolution de 1918 sous le nom de Ret Marut, et sur la poète et essayiste Margarete Susman, qui a été sa plus perspicace interlocutrice pendant la I^e guerre mondiale et qui lui a rendu un hommage vibrant après sa mort dans un essai important²³. Plus proche de nous, le romancier Manès Sperber a tenu à faire de Landauer, qui fut l'un des modèles de sa jeunesse, l'exemple type d'un socialiste non-dogmatique. Enfin, Paul Célan, le plus important poète de langue allemande de la seconde moitié du XX^e siècle, a signalé à plusieurs reprises qu'il était venu en Allemagne marqué par la pensée de Landauer, qui s'était reconnu comme juif par son action politique et pour lequel le judaïsme coïncidait avec un accomplissement²⁴.

Une utopie libertaire

Landauer se réfère souvent à la période médiévale comme à une sorte de modèle d'équilibre social, mais cette référence récurrente n'est pas le signe d'une pensée restauratrice, ou réactionnaire, il s'agit plutôt de la sélection et de la mise en relief, dans un but bien précis, de certaines formes politiques et sociales de la cité médiévale. Il convient ici de suivre attentivement le mouvement de sa pensée afin de ne pas commettre de contresens : Landauer ne désire pas revenir au Moyen Âge, pas plus que Kropotkine

ne désirait revenir aux « Temps barbares » dans le chapitre III de *L'entraide* et au « Moyen Âge » dans le chapitre IV, il ne fait pas non plus œuvre d'historien, il construit une image utopique. L'image utopique, qu'elle soit « géographique » – comme l'île d'Utopie de Thomas More – ou « historique » – comme celle de Landauer –, procède toujours à partir d'un décentrement par rapport au présent, afin d'en ébranler les certitudes et d'ouvrir ainsi des perspectives sur l'avenir. L'image utopique demeure pourtant un impossible et dans le cas précis du Moyen Âge un impossible historique, mais « ce qui dans le monde des hommes engendre une réalité nouvelle est toujours venu de l'impossible²⁵ », car cet impossible enveloppe toujours le souhait d'une société juste. En outre, les relations que nous entretenons avec le passé ne sont jamais linéaires : « Tout regard qui plonge dans le passé ou le présent des groupes humains est un acte qui porte sur l'avenir et qui construit cet avenir²⁶. » Le recours à un passé lointain – ici, la cité médiévale – permet donc de récuser le passé proche et d'appeler ou de construire un avenir qui ne sera plus la morne reconduction du présent. La pensée de Landauer est ainsi engagée dans une confrontation avec la réalité sociale et politique de son temps, elle appelle à une rupture révolutionnaire et non à une restauration du passé. De plus, il n'y a jamais chez lui de sous-estimation de l'exigence de liberté individuelle.

Landauer ne cesse de mettre en garde la gauche allemande contre le strict parlementarisme de la social-démocratie, qui accule les travailleurs allemands à une impasse, et contre l'autoritarisme qu'implique l'étatisme des marxistes. Il est bel et bien révolutionnaire, mais pas au sens d'un simple renversement de l'État, car à ses yeux les révolutions politiques sont essentiellement destructrices et négatrices ; toutefois, en détruisant les formes anciennes des États, il pense qu'elles libèrent des forces sociales neuves qui, elles, peuvent être créatrices. Néanmoins, pour que *l'utopie*, c'est-à-dire ces forces neuves qui ébranlent l'ordre social pétrifié, n'en vienne pas rapidement à cristalliser en une nouvelle *topie*, c'est-à-dire en une nouvelle structure oppressive,

les prémisses de formes nouvelles d'existence doivent déjà être prêtes, de telle sorte que les forces, libérées par la révolution, puissent s'en emparer²⁷. Ici, l'utopie n'est plus la société idéale de l'avenir, mais ce qui se libère, ce qui devient et ce qui agit contre l'immobilité raide et sans vie de la topie, c'est-à-dire de la société telle qu'elle est devenue à partir d'une utopie antérieure désormais rigidifiée. L'utopie semble désormais s'identifier à cet esprit de communauté, ou de fraternité, qui tend à s'emparer des hommes au cours des révolutions, à les libérer de la solitude et à faire d'eux un peuple.

Landauer n'est ni un pur idéaliste ni un songe creux, il ne cesse de rappeler aux anarchistes que les théories libertaires doivent être soutenues et illustrées par des réalisations concrètes, il se déclare donc partisan de la création de colonies agricoles, associées à des coopératives de production et d'échange, sans plus attendre, mais sans pour autant perdre de vue la nécessité impérieuse d'une révolution qui libérera les forces sociales permettant de transformer ces esquisses en ferments d'un mouvement d'émancipation réelle. Dans ces petites communautés, la production aura pour fin de satisfaire les besoins réels et non la soif de profit et le mouvement d'expansion infinie du capital ; il s'agit de réconcilier les producteurs avec eux-mêmes et avec les produits de leur travail, une rotation des tâches empêchera l'atrophie des facultés, inhérente au capitalisme industriel et à la condition prolétarienne, qui doit être surmontée. Les révolutions ébranlent les formes sociales statiques pour des périodes plus ou moins longues. Les anarchistes doivent donc se préparer en instituant les prodromes d'une société nouvelle au sein même de la société ancienne, pour faire durer, aussi longtemps qu'il sera possible, cette suspension révolutionnaire de la domination et de l'exploitation, quand elle se produira. Landauer ne croit pourtant pas à une sortie hors de l'histoire et à une entrée définitive au pays de Cocagne, il n'est donc pas à proprement parler « messianique »²⁸, mais il soutient fermement que l'autre communisme – l'anarchie – est possible, à la condition que le *modus vivendi* de cette société nouvelle demeure le bouleversement révolutionnaire régulier, rythmique, cela

afin d'écarter le danger toujours menaçant de pétrification : « La révolution doit devenir un élément de notre ordre social, elle doit devenir la règle fondamentale de notre constitution²⁹. »

Pour Landauer, les hommes doivent être unis comme des frères, ils doivent ainsi former une communauté d'égaux, c'est la signification réelle de la fraternité, de ce nouveau type de rapport que les individus doivent généraliser entre eux au cours des révolutions. La fraternité est un affect politique, qui s'exprime immédiatement dans des formes politiques, que Landauer a d'abord désigné sous le nom de « communes », puis plus tard de « conseils ». Il a cru apercevoir dans les conseils de soldats et d'ouvriers de 1918-1919 l'esquisse de la « nouvelle démocratie » ou de la « véritable démocratie », qui n'est pas la démocratie parlementaire héritée de la révolution française et qui n'est pas non plus la dictature du prolétariat, mais qui est l'abolition du prolétariat et la renaissance de la société humaine³⁰. Pour Landauer, qui n'est pas marxiste, le prolétariat n'est pas le sujet de l'histoire, c'est le peuple qui se dresse et qui s'avance dans les révolutions, mais dans les époques de transition il n'y a plus de peuple. Toutefois, à l'occasion des révolutions les exploités et les dominés peuvent se constituer en peuple, en développant un réseau d'institutions autonomes de plus en plus cohérent. Ces institutions autonomes, les communes ou les conseils, généralisent l'esprit de communauté, elles transforment ainsi les masses en un peuple pourvu d'une forme, en tendant, dans un même mouvement, à résorber l'État et à abolir le prolétariat. Le prolétariat désigne les masses atomisées, exploitées et dominées, le peuple renvoie au processus de libération, le moment où les masses perdent leur caractère amorphe et se saisissent à nouveau de leur destin. Le peuple est donc le sujet de la nouvelle démocratie, qui coïncide avec le socialisme, c'est-à-dire avec l'abolition du prolétariat et avec la résorption de l'État. Selon Landauer, c'est grâce à cette nouvelle démocratie que la république peut retrouver son sens originel, le soucis collectif pour la *res publica*, pour la chose publique : « La république est

la chose publique, l'affaire commune ; là, le peuple délibère dans ses corporations publiques, sous sa propre responsabilité, pour le contrôle de ses propres affaires³¹. »

Retour à l'action politique

En 1903, Landauer rentre à Berlin et il devient vendeur dans une librairie. Son retour à la politique est marqué, en 1907, par la publication des *Trente thèses sur le socialisme*, écrites initialement pour *Die Fackel*, la revue viennoise du polémiste Karl Kraus, suivie de celle d'un subtil essai de critique historique, *La Révolution*, qu'il écrit à la demande de Buber. En 1908, il forme une « Alliance socialiste » : une fédération décentralisée et très souple de groupes autonomes – à Berlin, à Leipzig, en Rhénanie, en Allemagne du Sud et en Suisse. En 1909, il lance une nouvelle édition du *Sozialist*, qu'il rédige pratiquement seul. En 1911, il publie son célèbre *Appel au socialisme*, un plaidoyer vibrant en faveur du socialisme fédéraliste et communaliste et une âpre critique du marxisme : « La peste de notre temps et la malédiction du mouvement ouvrier³². » Les partis socialistes et les syndicats ne sont que des appendices de l'État, dont ils reproduisent les deux défauts principaux, la bureaucratie et le centralisme ; en outre, la social-démocratie est aussi nationaliste que les autres partis. Par ailleurs, il n'y a pas d'évolution inévitable du capitalisme au socialisme, contrairement à ce que croient les marxistes orthodoxes³³. En fait, le capitalisme n'annonce par sa structure même rien de socialiste, parce qu'il aliène radicalement les producteurs en rendant les objets qu'ils produisent totalement étrangers à leurs besoins. Le projet socialiste de nationaliser le système de production capitaliste ne peut donc conduire qu'à la perpétuation de l'oppression et de l'aliénation, inhérente, selon Landauer, au travail industriel, la social-démocratie accouchera finalement d'un monstre : le capitalisme d'État. Toujours en

1911, Landauer propose la formation d'un « Congrès ouvrier libre », qui, en cas de menace de guerre, propagera et organisera une grève générale, il s'agit d'une sorte de fédération de conseils régionaux, formés de délégués des conseils ouvriers de chaque entreprise, les délégués siégeront au congrès munis d'un mandat impératif et révocable.

En 1914, Landauer n'hésite pas un instant et condamne publiquement l'entrée en guerre de l'Allemagne et la guerre elle-même, se démarquant par-là de Pierre Kropotkine et d'autres anarchistes connus qui soutiennent les franco-anglo-russes. En outre, cette prise de position résolue, contre la guerre et en faveur de l'union fraternelle des nations, l'éloigne de certains de ses amis, comme le poète Richard Dehmel, qui d'enthousiasme s'engage dans la *Reichswehr*, et comme Martin Buber, qui en vient à magnifier le sacrifice des soldats juifs et à exalter la germanité – attitude qui lui vaut de sévères remontrances de son ami³⁴. Selon Landauer, l'État est la violence organisée, à la fois contre ses propres ressortissants et contre d'autres États, la guerre est donc intrinsèquement liée à l'existence de l'État et la paix n'est pas simplement le *statu quo* de non-belligérance entre États ; la lutte pour la paix ne peut être qu'une lutte contre le principe même de l'État, car la paix est « l'organisation positive de la liberté et de la justice³⁵ », c'est-à-dire l'abolition de l'État et du prolétariat. Dès 1914, le *Sozialist* est interdit, Landauer contribue alors à éditer et à diffuser une revue pacifiste de sensibilité expressionniste, *Der Aufbruch – Le départ* ou *La rupture* –, qui est à son tour interdite par la censure militaire. En 1917, malade et fatigué, il quitte Berlin pour la Bavière et il s'installe à Krumbach, Hedwig Lachman, sa femme, y meurt en février 1918, elle était l'un de ses rares soutiens indéfectibles en ces temps de détresse et il est désespéré par sa perte.

Landauer salue dans la révolution allemande de novembre 1918, non pas l'avènement d'une république parlementaire, bien qu'il se soit réjoui de la fin de la « calamité bismarckienne³⁶ », c'est-à-dire de la chute sans gloire de la maison de Hohenzollern, mais la multiplication des conseils ouvriers, dans lesquels il voit

les embryons des futures communes socialistes et l'annonce d'une possible abolition du prolétariat. Landauer n'a pas de sympathie pour la république des sociaux-démocrates de Berlin, parce qu'il comprend parfaitement qu'ils n'ont pas réellement rompu avec les tares originelles du *Reich* – centralisme, bureaucratie, prussiannisme et militarisme –, grosses d'une forme encore inédite de césarisme³⁷. Il soutient donc le gouvernement de la République libre de Bavière dirigé par Kurt Eisner, un socialiste de gauche qui a pour un temps sa sympathie et sa confiance et dont il vient, au début de décembre 1918, encourager les efforts à Munich. En fait, les révolutionnaires ne parviennent pas à ébranler de manière radicale la réalité politique et sociale de l'Allemagne, les travailleurs réclament le socialisme, sans très bien savoir ce qu'ils entendent par-là, et les conseils ouvriers sont dominés par des socialistes et des syndicalistes de droite, qui sont intimement liés aux forces de l'Empire et du capitalisme.

Toutefois, en Bavière subsiste un sentiment autonomiste hostile à la main mise de la Prusse et de Berlin sur toute l'Allemagne, les révolutionnaires comme Kurt Eisner, qui sont favorables à une décentralisation extrême du pays, rencontrent un accueil favorable, la révolution dure donc ici un peu plus longtemps que dans les autres régions d'Allemagne. Eisner finit pourtant par accepter le principe d'élections parlementaires et la prééminence du parlement sur les conseils ouvriers, les intellectuels libertaires, comme Gustav Landauer, Erich Mühsam et Ernst Toller, qui le soutenaient jusque là, le désavouent. Le 21 février 1919, Eisner est assassiné par un extrémiste de droite, une grève générale s'ensuit à Munich, le parlement bavarois s'enfuit et, le 7 avril 1919, un conseil provisoire de la République de Bavière est proclamé, en son sein Landauer devient, pour une brève période, commissaire à l'instruction publique et à la culture. Il entreprend alors de rédiger le projet d'une réforme de fond du système éducatif : généralisation de la pédagogie non-répressive ; révocation des instituteurs pour en choisir d'autres ; révision des programmes pour les rapprocher de la vie pratique ;

autonomie des universités ; remplacement des cours magistraux par des colloques entre enseignants et étudiants ; suppression de la plupart des examens – en particulier du doctorat – ; accès aux universités, à l'issue de cours transitoires, des jeunes gens sans moyens et sans diplômes.

Landauer s'éloigne par la suite du second conseil qui refuse son aide et qui glisse, sous la férule d'Eugen Léviné, vers la dictature. Léviné, qui a assisté en Russie à la révolution de 1905, est devenu un adepte enthousiaste des idées de Lénine, qu'il entend appliquer en Bavière sans trop se soucier du terrorisme inhérent à cette forme de néo-jacobinisme³⁸. Landauer n'est pas un doctrinaire, il admet donc, après un court moment d'hésitation, que les ouvriers de Munich sont en droit de se défendre face aux chiens sanglants qui ne leur promettent que la mort, mais, selon lui, cela n'a rien à voir avec le socialisme libertaire. Ce qu'il réproche, dans l'action de Léviné et de ses amis, c'est donc moins l'œuvre défensive, que la capitulation de tout effort constructif et créateur face à cette exigence défensive³⁹. Le 2 mai 1919, sur ordre du gouvernement socialiste de Berlin, la République des conseils de Bavière est réduite, après de brefs affrontements avec les insurgés, l'armée et les paramilitaires d'extrême-droite – les sanguinaires *Freikorps* – entrent à Munich. La répression est terrible, des centaines d'ouvriers sont fusillés, sans autre forme de procès. Gustav Landauer est arrêté au domicile de la veuve de Eisner – il a refusé de fuir et il ne se cache pas – et il est emmené à la prison de Stadelheim, où il est sauvagement battu à coup de crosses, de bottes et de massue, puis achevé d'une balle dans le dos. Toutefois, ce n'est pas seulement l'anarchiste que les contre-révolutionnaires d'extrême-droite haïssent en Landauer, mais aussi le penseur qui a tenté de s'affirmer au sein de la culture allemande en tant que Juif et qui en a appelé à un renouvellement du rapport des Allemands à la germanité. Voilà pourquoi les nazis, dignes successeurs des *Freikorps*, lorsqu'ils sont parvenus au pouvoir en 1933, ont déterré l'urne qui contenait les cendres du philosophe libertaire et l'ont envoyé à la communauté juive de Munich.

Dans ce court essai, nous avons tenté de restituer la cohérence des idées de Landauer, qui n'est pas un penseur systématique, mais dont la pensée ne se réduit pas à quelques intuitions décousues. Dès 1946, Martin Buber s'était engagé dans cette voie ; néanmoins, il ne nous semble pas possible de rabattre complètement la pensée de Landauer sur une simple opposition du politique, assimilé à la domination, et du social, comme il semble le faire dans ses *Sentiers dans l'utopie*⁴⁰. Certes, il est arrivé à Landauer de se définir comme « anti-politique » et sa critique de l'État repose sur une revalorisation de la société en tant que communauté, mais communauté d'égaux, de frères ou d'amis. Toutefois, la société contre l'État de Landauer n'est pas simplement la « société civile », nous l'avons signalé, il ne s'agit donc pas simplement de « régénérer les « cellules » du tissu social altéré par la politique ⁴¹ ». Ce que Landauer désigne par cette idée d'une société contre l'État, il le résume souvent en un mot : le peuple. Mais il n'y a plus de peuple à notre époque de fragmentation et d'individualisme, un peuple doit donc naître pour que le socialisme soit possible. Toutefois, si ce peuple à venir se constitue bien contre l'État et contre l'ordre social qui en est la raison, il s'affirme aussi par des institutions autonomes – les communes et les conseils –, qui ont un caractère éminemment politique. Landauer n'assimile donc pas unilatéralement le politique à la domination, ce qu'il désigne sous le nom de « peuple » enveloppe bien une dimension politique, car les exploités et les dominés ne parviennent à s'instituer comme peuple, qu'en recouvrant la force politique dont l'État s'était auparavant emparé en se constituant en instance séparée. Ce recouvrement collectif du politique par l'institution du peuple, du *démos*, Landauer l'appelle « la nouvelle démocratie » ou la « véritable démocratie ». Le politique ne se résume plus à la domination, ou à l'État, mais renvoie désormais aux formes d'agir collectif qui suspendent la domination et qui tendent à dissoudre, ou à résorber, la sphère autonome de l'État.

C. D.

NOTES DE LA PRÉSENTATION

¹ Gustav Landauer, *La révolution*, Paris, Champ libre, 1974 ; nouvelle traduction, Arles, Sulliver, 2006.

² Dans sa lettre du 7 janvier 1911 à Max Nettlau, Landauer écrit : « L'État (et le capital) est un rapport entre les hommes, un comportement acquis et une omission, une manière d'être et une tolérance. Ici, intervient ce que Étienne de La Boétie a dit une fois pour toute... Les rapports sont les comportements des hommes : et pour moi, le fil directeur de l'anarchie est la conviction que chaque homme porte en lui la possibilité de rendre son comportement différent, aussi longtemps qu'il vit » in *Gustav Landauer, sein Lebensgang in Briefen*, Frankfurt a. Main, 1929, vol 1, pp. 363-364.

³ Landauer tend vers un immanentisme radical, délivré des arrières-mondes et de la loi du Dieu-père monothéiste, sur ce point : « Gott und der Sozialismus », in *Der Sozialist*, n°12 (15-06-1911), n°13 (01-07-1911), n°14 (15-07-1911).

⁴ Aux yeux de Landauer, une nation se caractérise par une communauté ouverte de langage et certes pas par une communauté raciale exclusive (Cf. Gustav Landauer, « Sur le problème de la nation. Lettre au professeur Matthieu », in *Der Aufbruch*, Août-Septembre, 1915). Rien ne vient donc corroborer la thèse centrale d'Eugene Lunn, selon laquelle Landauer serait un « *völkisch* de gauche » (Cf. Eugene Lunn, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley, 1973) – rappelons, qu'en allemand l'adjectif *völkisch* est synonyme de racial ou de raciste.

⁵ Gustav Landauer, « Judentum und Sozialismus » in *Selbstwehr*, n°7, 16-02-1912.

⁶ Fritz Mauthner (1849-1923), écrivain et philosophe allemand, a été l'ami de Landauer, ses deux œuvres philosophiques principales sont : *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901) – *Contributions à une critique du*

langage – et *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1910) – *Dictionnaire de Philosophie. Nouvelles contributions à une critique du langage*. Sa pensée est l'une des sources de la critique du langage de Ludwig Wittgenstein, en particulier des propositions finales sur la mystique du *Tractatus logico-philosophicus* – Wittgenstein récusait pourtant le caractère exclusivement psychologique et historique de la critique du langage de Mauthner.

⁷ Le terme « philistin » [*Philister*] a été introduit par Luther avec la signification biblique d'ennemi de la vraie foi, par la suite il est passé dans la vocabulaire de Goethe et des romantiques. Le philistinisme est un peu l'idéal négatif de l'idéal romantique, le style rationaliste et utilitariste de l'*Aufklärer* opposé à l'aspiration du romantique à une transfiguration de l'expérience mondaine.

⁸ Gustav Landauer, « Gerhart Hauptmann », in *Die Neue Zeit*, 10^e année, 1898, p. 615.

⁹ Cité par Jacques Le Rider, in *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, PUF, 1994, p.69.

¹⁰ Dans *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1887) – *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie* – Ferdinand Tönnies (1855-1936) distingue deux types de collectivités, la communauté et la société. À ces deux types de collectivités correspondent deux types de volontés distinctes, ainsi la volonté organique (la famille, le village, la religion) diffère de la volonté réfléchie (le contrat et la propriété) comme le communauté diffère de la société.

¹¹ Karl Marx avait déjà développé des idées de ce type dans la première partie de *À propos de la question juive* (1844).

¹² Landauer précise : « L'humanité ne veut pas dire uniformité, mais union du multiple » – Gustav Landauer, « Zum Beilis-Prozess », in *Der Sozialist* (05-10-1913) – ; rejoindre l'humanité ne signifie donc pas se perdre en une altérité menaçante, où l'identité singulière serait annihilée, même si l'humanité est plus réelle, plus substantielle, que l'individu.

¹³ Constantin Brunner (1862-1937), pseudonyme de Leopold Wertheimer, est un philosophe hollandais de langue allemande et d'inspiration spinoziste, il considère que les sciences nous donnent des connaissances utiles dans notre vie pratique, mais que la connaissance ultime n'est pas accessible à l'homme des facultés rationnelles et qu'elle ne peut être devinée que par l'intuition. Son œuvre principale est *Die*

Lehre von den Geistigen und vom Volke (1908) – *La doctrine des hommes d'esprit et le peuple*. Brunner fut l'un des correspondants de Landauer.

¹⁴ Landauer fait tantôt allusion à la « fraternité », tantôt à « l'amour », mais il précise qu'il ne s'agit pas « du désir physique, que l'on nomme aussi amour, mais qui, même dans sa forme la plus haute, est fondé sur une exclusion et une préférence » (*Lew Nikolajewitsch Tolstoï*, in *Der Sozialist*, 15-12-1910), il ne s'agit donc pas de l'amour privé, de l'éros, mais d'un sentiment public ou politique. Dans son texte sur Hölderlin (*Friedrich Hölderlin in seinem Gedichten*, in *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum*, Potsdam, 1921, pp. 155-188), il rapproche ce sentiment « d'amour » de l'amitié : « l'amour », « la communauté d'amour », renvoie donc plus à la *philia* – l'amitié – qu'à l'éros.

¹⁵ Sur la critique de Luther : Gustav Landauer, « Die Demagogen der Reformationszeit », in *Der Sozialist* (05-01-1895) et « Zur Charakteristik des Demagogen Luther », in *Der Sozialist* (24-08-1895).

¹⁶ « Le socialisme n'advient pas par la voie du développement du capitalisme, et il n'advient pas par la lutte de classe des travailleurs inhérente au capitalisme », Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, Berlin, 1911, Réédition : Berlin, Oppo, 1998, p. 95.

¹⁷ Gustav Landauer, « Zum Beginn des "literarische Beilage" zum Sozialist », in *Literarische Beilage zu Der Sozialist*, Berlin, 1895, n°1.

¹⁸ *A contrario*, Landauer pense que l'art, aux hautes époques de l'esprit comme le Moyen Âge, est immédiatement social ou collectif, l'exemple le plus fascinant en est la cathédrale gothique, la création artistique tend alors à fusionner avec le travail productif. Landauer retrouve ici une idée de William Morris, par exemple dans « L'architecture et l'histoire » (1884) – in William Morris, *L'âge de l'ersatz et autres textes contre la civilisation moderne*, Paris, 1996, pp. 27-58.

¹⁹ « Friedrich Hölderlin in seinem Gedichte » in *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum*, Potsdam, 1921, pp. 155-188

²⁰ « Die vereinigten Republiken Deutschlands und ihre Verfassung », in *Das Flugblatt*, 24-11-1918. Dans son *Appel aux poètes* de 1918, Landauer précise bien : « il (le poète) se défend un tel point contre l'imagination, qu'il vient aux masses en tant que chef. »

²¹ Lettre à Louise Dumont-Lindemann, du 8 janvier 1919, in *Gustav Landauer, sein Lebensgang in Briefen*, vol. 2, pp. 351-352.

²² Ce texte de Hofmannsthal se présente comme une lettre de Philipp Lord Chandos adressée en 1603 à Francis Bacon, il décrit une expérience de désintégration du moi et du monde, qui est d'abord éprouvée comme une perte, mais qui dissipe en fait les réifications linguistiques qui opposent artificiellement le moi et le monde ; d'abord fragmenté en une pluralité de sensations singulières, le moi se reconstitue comme monde dans un élan « mystique », ou poétique.

²³ Margarete Susman, « Gustav Landauer », in *Vom Geheimnis der Freiheit*, Darmstadt-Zürich, Agora, 1965, pp. 255-270.

²⁴ Sur ce point voir : « Le méridien », in Paul Celan, *Le méridien et autres proses*, Paris, 2002, p. 69 ; Paul Celan et Gisèle Celan-Lestrange, *Correspondance*, Paris, 2001, vol. 1, lettre 244, pp. 257-262.

²⁵ Gustav Landauer « Die Geburt der Gesellschaft » in *Die Zukunft*, n°62, 1908.

²⁶ Gustav Landauer, *La révolution*, Paris 1974, p. 11.

²⁷ Cette lutte de l'utopie et de la topie, dont semble tissée l'histoire, est développée par Landauer, avec une pointe très manifeste d'ironie, dans la première partie de *La Révolution*, Paris, 1974, pp. 15-26.

²⁸ Landauer n'annonce ni la venue du Messie ni la fin des temps, l'idée d'une fin de l'histoire lui est totalement étrangère, sa pensée n'est donc pas réductible au messianisme ; dans une lettre à Margarete Susman (31 janvier 1919), il évoque d'ailleurs « la charlatanerie éhontée du système du messianisme théorique » de Ernst Bloch, in *Gustav Landauer, sein Lebensgang in Briefen*, vol. 2, p. 371. La représentation d'un Landauer chiliaste, croyant au *Millennium*, qui est celle de Karl Mannheim (*Idéologie et utopie*, Paris, 2006 (1936), chap. IV, p. 184), ne nous paraît donc pas satisfaisante.

²⁹ Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, p.129.

³⁰ Dans son discours du 18 décembre 1918, « Deutschland und seine Revolution » (« L'Allemagne et sa révolution »), Landauer écrit : « Ce que la révolution française a apporté – la démocratie occidentale et la république bourgeoise – ne peut être ni notre modèle ni notre but ; pour nous, nous voyons quelque chose d'autre, la *nouvelle* démocratie est pour nous. » Sur ces points, voir aussi « Die vereinigten Republiken Deutschlands und ihre Verfassung » (« Les Républiques unifiées d'Allemagne et leur constitution »), in *Das Flugblatt*, (25-11-1918).

³¹ Gustav Landauer, « Die vereinigten Republiken Deutschlands und ihre Verfassung » (« Les Républiques unifiées d'Allemagne et leur constitution »), in *Das Flugblatt*, (25-11-1918).

³² Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, p. 19.

³³ Le « marxisme orthodoxe » est l'idéologie de la social-démocratie allemande et plus généralement de la II^e Internationale, son principal propagateur est Karl Kautsky (1854-1938). Selon Kautsky, les crises cycliques du capitalisme sont inévitables et la société bourgeoise tend clairement à se polariser en deux classes antagonistes, le socialisme est l'aboutissement mécanique de ce processus, en heure voulue une révolution non-violente viendra parachèver cette marche irrépressible de l'histoire.

³⁴ Voir, à ce propos, la lettre de Gustav Landauer à Martin Buber du 12 mai 1916, in *Lettres choisies de Martin Buber 1899-1965*, Paris, 2004, p. 95-100.

³⁵ Gustav Landauer, « Deutschland, Frankreich und der Krieg », in *Rechenschaft*, Berlin, 1919.

³⁶ Lettre de Gustav Landauer à Auguste Hauschner du 11 novembre 1918, in *Gustav Landauer, sein Lebensgang in Briefen*, Frankfurt a. Main, 1929, vol.2, pp. 291-292.

³⁷ Dans sa lettre à Hugo Landauer du 29 janvier 1919, Landauer écrit : « Quand les gouvernements sont étayés par des pouvoirs qui vacillent, et quand la situation devient à ce point insatisfaisante pour la classe ouvrière qu'elle n'a plus de repos, comme c'est désormais le cas, alors arrive le césarisme, que ce soit encore celui de l'abominable Napoléon III, ou qu'il se nomme Ludendorff ou autre chose », *ibid.* p. 369.

³⁸ Déjà, dans une lettre à Margarete Susman, datée du 13 décembre 1918, Landauer écrit : « Les bolcheviques (spartakistes) représentent un cas difficile : de purs partisans de la centralisation comme Robespierre et les siens, dont l'ambition n'a pas de contenu, mais ne vise que le pouvoir ; ils œuvrent en vue d'établir un régime militariste qui dépassera en atrocité tout ce que le monde a connu jusque là. » (*ibid.* p. 336). Notons toutefois, pour rendre justice à Eugen Léviné, que la « terreur rouge » n'a fait que 9 victimes à Munich et que ce ne fut pas à son instigation, alors que la terreur blanche, qui la suivit, en a fait entre 900 et 1000.

³⁹ Sur ce point, voir la lettre de Landauer au comité exécutif du Conseil central de la République de Bavière datée du 16 avril 1919, *ibid.* pp.420-421.

⁴⁰ Traduit en français sous le titre : *Utopie et socialisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

⁴¹ C'est ainsi qu'Emmanuel Lévinas résume le propos de Martin Buber (préface à Martin Buber, *Utopie et socialisme* p.9) ; à la limite, il faudrait en conclure que Buber et les auteurs qu'il commente manquent complètement la spécificité irréductible du politique – puisque le politique serait simplement opposé au social (le Je-Tu bubérien) et ainsi rabattu sur la domination (le Je-Cela). Sur ce point, voir aussi : Miguel Abensour, « Penser l'utopie autrement », in *Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Herne, 1991, pp. 572-602.