

# Qu'est-ce qu'une culture libertaire ? Comment se transmet-elle ?

*Claire Auzias*

En contribution à ce colloque, à nos interrogations collectives, je propose d'envisager les aspects suivants : Une culture libertaire : que peut-on entendre par-là ? il s'agit de re-préciser, après d'autres, quelques catégories qui sont ici en cause, puis de développer ce qui me semble des conditions nécessaires et des caractéristiques fondamentales d'une culture libertaire. Je partirai de mon travail ancien : *Mémoires libertaires chez les anarchistes de l'entre-deux-guerres*. J'examinerai ensuite la question de la transmission, à partir de mon travail ultérieur sur les générations politiques.

J'illustrerai enfin, par les exemples les plus significatifs, l'avenir souhaitable (sinon possible) d'une culture libertaire.

## Qu'est-ce qu'une culture libertaire ?

Lorsque j'ai étudié le mouvement anarchiste à Lyon entre les deux guerres, à partir de la mémoire vivante de ses acteurs, j'ai incontestablement choisi comme définition initiale que la vie des gens est plus importante que leurs résolutions de congrès ; que la vie anarchiste se manifeste dans la vie collective, dans le sentiment

d'appartenance de groupe plutôt que dans l'écriture de tracts, l'un n'empêchant pas l'autre.

Cette définition, je l'avais apprise de mes propres pratiques et mémoires, de mon expérience anarchiste subjective et de ses choix, dans un passé plus récent : au Mouvement du 22 mars de Lyon, creuset premier de ma propre culture libertaire. C'était cette histoire et sa transmission que j'allais étudier et mettre au jour. De ces choix, qui ne sont pas unanimement partagés par tous les anarchistes, ont surgi les contestations de mes conclusions, rares, mais insistantes : mais comment avez-vous oublié telle scission, tel personnage fondamental, telle tendance prédominante, que sais-je encore ? En un mot, l'histoire officielle et l'histoire subjective ne s'y retrouvaient pas entièrement : c'était ce que je voulais, ce qui m'avait intéressée, car l'histoire officielle et l'histoire subjective ne se recourent pas exactement.

L'anarchisme donc, c'était d'abord une subjectivité, le primat du sujet – autre choix de base et définition de base. (Sujet collectif qui produit le sujet individuel.)

Du choix du sujet contre l'objet, j'allais tout droit vers une définition de l'anarchisme d'abord par sa culture, ce qui ne manqua pas d'arriver.

Je voudrais rappeler ici que la référence à la « culture » nous place derechef dans le domaine de l'anthropologie ; or, cette approche par l'anthropologie nous indique que :

1° la culture est inhérente à la condition humaine collective ;

2° l'une des caractéristiques fondamentales de la culture est sa transmissibilité ;

3° la culture s'inscrit dans l'histoire comme diversité des cultures : c'est la base du relativisme culturel développé par Levi-Strauss dans *Race et Histoire* ;

4° l'identification des cultures est un résultat de l'analyse, non une donnée ;

5° les cultures sont des réalités autonomes (version US : sub-cultures) ;

6° toute culture est légitime ;

7° aucune culture n'est un isolat mais permanente interaction entre les cultures.

(*Dictionnaire de l'anthropologie*, PUF.)

Sur cette définition de l'anarchisme par sa culture, je voudrais en outre, lever quelques contresens parfois répandus :

L'anarchisme n'est pas une idéologie de classe, il n'est pas un mouvement ouvrier. L'anarchisme est une pensée de l'émancipation, c'est très différent. Avoir assimilé l'émancipation à une classe sociale, et à un mouvement de lutte pour sa libération, parmi d'autres, est le fait d'une pensée extérieure à l'anarchisme.

Mieux : l'anarchisme est si peu un mouvement de classe qu'il est le seul mouvement d'émancipation qui offre à ceux qui l'embrassent une sorte de dépassement de leur condition sociale, puisque les ouvriers y deviennent poètes, les gueux y deviennent le flambeau de la révolution, les travailleurs y vagabondent comme les hobos et les trimards, les aveugles y deviennent les colporteurs de la révolution, comme en Espagne. En d'autres termes, les prolétaires de l'anarchisme sont souvent des lumpenprolétaires, et ils ont dans cette pensée droit à d'autres identités que la seule identité de prolétaires. L'anarchisme est le seul mouvement qui ouvre cette polysémie de l'identité, la voie du sujet émancipé. Je pense que c'est sans doute là la raison des mouvements ouvriers anarchistes de masse, comme en Andalousie, non parce qu'ils sont d'abord définis par leur classe, mais parce qu'ils sont d'abord définis comme sujets anarchistes en lutte pour leur émancipation.

Lorsque Proudhon analyse la propriété, son analyse n'est pas économiste, mais politique : principe de gouvernement ; il met en lumière un fondement de la construction de l'État, dans un ensemble politique. En d'autres termes, l'analyse du capital, du prolétariat comme moteurs de l'histoire sont extérieurs à l'anarchisme : vous le savez, cette analyse est marxienne. Sur le primat de la pensée économiste en Occident, et la place de Marx dans cet ensemble, je vous invite vivement à lire *Homo aequalis, genèse et épanouissement de l'idéologie économique* de Louis Dumont, où vous pourrez lire « Quoi qu'il en soit quant à la science économique, Marx a amené l'idéologie économique à son point de puissance et d'extension maximal, à son apothéose... Il a formulé ce qui devait devenir dans le siècle subséquent, une croyance commune universellement répandue ».

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'anarchisme a fini par synthétiser ses multiples facettes de l'émancipation sous le nom de trois courants principaux afin de rendre compte du cheminement dans le siècle

de l'élaboration de sa pensée conjointement avec les mouvements de lutte qui s'y sont développés.

Cette synthèse anarchiste, finalement proposée par Sébastien Faure entre les deux guerres, comprenait donc les communistes-anarchistes, les syndicalistes anarchistes et les individualistes anarchistes.

Ces derniers étaient tout autant « prolétaires » que les premiers, ou tout aussi peu. Ce n'est pas une distinction sociologique qui les répartissait, mais un choix, des convictions, une forme de lutte. Ainsi dans l'entre-deux-guerres, les anarchistes individualistes que j'ai interrogés furent des ouvriers et non pas des intellectuels comme on pourrait l'imaginer en termes de classe.

Impertinence donc de la classe sociale comme définition dominante, dans l'anarchisme dès l'origine.

Impertinence également de la classe sociale dans le mouvement anarchiste : le XIX<sup>e</sup> siècle est traversé de toutes les luttes possibles et imaginables, autres que simplement ouvrières : les femmes, les communautés, les utopies, l'éducation, les alternatives concrètes, le naturisme et végétarisme, les arts et l'imagination, la marginalité, l'illégalisme, et tout cela non pas à l'exclusion des autres mouvements, mais ensemble et sur les barricades à l'occasion, en prison souvent.

## La culture libertaire comme subjectivité

L'anarchisme donc, ainsi défini, est d'abord une subjectivité. En termes anarchistes, on aurait dit au XIX<sup>e</sup> siècle : l'anarchisme est une individualité, la réalisation de l'individu. Cette réalisation était ouverte à tous dans l'anarchisme, et non pas aux uns plus qu'aux autres : à tous, et c'était l'une de ses radicales distinctions d'avec les autres mouvements d'émancipation réservés à la classe élue de droit divin.

L'émancipation de l'individu – au sens stirnérien, ou primat du sujet, en termes guattariens, production de subjectivités comme Félix Guattari disait partout – ouvre alors le rideau sur le champ culturel, et c'est pourquoi l'on a vu souvent dans *Mémoires libertaires*, l'histoire d'une culture anarchiste, ce qu'elles sont en effet, à condition de s'entendre sur « culture ».

La culture libertaire ainsi replacée dans l'anarchisme n'est pas une superstructure; elle n'est pas une consolation lorsque tout a disparu, et que toute grève générale insurrectionnelle est éteinte. La culture libertaire n'apparaît pas par défaut de mouvement ou d'action. C'est une pensée plus que simpliste que de confiner la culture en général, et libertaire en particulier, à une place d'accessoire inutile pour gens oisifs. Et travaillant sur l'entre-deux-guerres, je n'ai jamais ni dit ni écrit cela, que la culture libertaire prenait la place fantomatique d'un mouvement réel mort. Ni entre les deux guerres, ni non plus aujourd'hui.

La culture libertaire, c'est l'ensemble de la vie des libertaires, leurs productions en toutes choses, leurs rêves, leurs chansons et journaux et maisons d'édition et revues, c'est leurs grèves comme leurs casses des vitrines marchandes sur un campus, c'est leurs réunions et meetings, leurs choix privés comme publics ou leurs non-choix, c'est leurs manières de conjuguer en un mot leur volonté d'émancipation avec la réalité du monde environnant, leurs rapports entre eux et avec les autres; la culture libertaire, c'est la vie des libertaires.

Jacques Rolland nous propose une approche de « Subjectivité et an-archie » dans *les Cahiers de la nuit surveillée sur Emmanuel Levinas* (éd. Verdier, 1984, p. 176-193), que je résume ainsi : Dans le livre de Levinas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, il y a cette idée d'un humain comme anarchique subjectivité; tenter de comprendre ce qu'il en est de la subjectivité dans son anarchie, et son « statut précis », soit : « La naissance de la subjectivité comme pré-originelle ou, ce qui est strictement synonyme, comme anarchique. » Puis il s'explique : « Anarchie désignant une diachronie non synchronisable, la diachronie précisément du pré-originel... un en-deçà », et selon le mot de Levinas : « Un terrain commun à moi et aux autres où je suis compté parmi eux, c'est-à-dire où la subjectivité est citoyenne avec tous les devoirs et droits mesurés et mesurables. » Selon Rolland, « la subjectivité comme ouverture emphatique à autrui, en même temps que supposée par la socialité : impliquée par la justice [...]. C'est-à-dire que la subjectivité est une "pure implication de sens, à l'écart de toute certitude", qui prive de l'assurance de la preuve » et doit être pensée fondamentalement comme « la faiblesse même qui à jamais écarte la subjectivité d'un ego susceptible de s'ériger en fondement ».

Je voudrais là faire une remarque : l'anarchisme offre tous les dehors d'une culture mineure, au sens de Deleuze et Guattari défini dans *Kafka : pour une littérature mineure*. C'est ce qui fait sa force inaliénable sur tous les autres mouvements d'émancipation qui visent la majorité, c'est-à-dire le pouvoir, et s'aliènent de ce fait la puissance de la minorité d'une part, et l'accès au sujet qui en est la qualité. De ce fait, et à leur insu, les mouvements d'émancipation « majeurs » sont des mouvements voués à l'échec non pas parce qu'ils ne réussissent pas à s'emparer du pouvoir (l'URSS a prouvé le contraire), mais parce qu'ils renoncent au sujet pour l'objet et, de ce fait, sont dans l'incapacité de toute transmission. C'est sans doute la cause de l'évacuation par les mouvements « majeurs » de l'anarchisme.

La culture mineure signifie chez ces auteurs : la déterritorialisation (on n'est pas bien dans son petit enclos villageois), tout y est politique, c'est un agencement collectif d'énonciation. Le mineur est « l'élément de toute révolution ». Mais le mineur de Deleuze et Guattari n'aspire pas et n'œuvre pas à devenir majeur, c'est-à-dire dominant. Il est mineur sur tous les fronts.

C'est une grande différence avec les autres mouvements de libération qui aspirent à devenir maîtres un jour, maîtres d'autrui et non d'eux-mêmes.

Être une culture mineure fait toute la force de l'anarchisme, et la faiblesse des autres mouvements qui veulent tous devenir majeurs et être pris au sérieux, sinon être honorablement considérés.

## **La culture libertaire des anarchistes de l'entre-deux-guerres**

Dotés d'une forte identité historique, au sens matérialiste de ceux qui font l'histoire, ces compagnons, à la différence des organisations de la gauche, n'ignorent pas l'individu, dont ils firent l'une des composantes les plus fécondes de leur pensée comme de leur pratique : l'individualisme.

Comme anti-autoritaires, fédéralistes, tournés vers la distribution horizontale des pouvoirs et l'appropriation par chacun des moyens sur sa propre vie, ils étaient tout désignés pour l'histoire orale, gens

de paroles plus que d'écrits – au titre d'un statut socio-culturel subalterne, loin des accès sélectifs de l'enseignement secondaire et supérieur, entre les deux guerres du moins. Leur formation scolaire n'excédait pas le certificat d'études primaires, pour les mieux lotis, un diplôme à leurs yeux éminemment valorisé.

Comme militants, leurs récits directs des grands événements – la révolution russe, la révolution espagnole, et les scansions de la vie nationale, Front populaire par exemple – changèrent littéralement la vision autorisée de la période.

L'histoire de l'entre-deux-guerres dite par ces anarchistes ne ressemble guère à une histoire faite par de lourds appareils, « idéologiques d'État » ni de contre-État.

La multiplicité des récits, l'interrogation sur les us et coutumes, les questions, des heures durant, sur les formes de sociabilité aussi bien que sur les trajectoires professionnelles, les goûts artistiques (l'opérette est très prisée), mais aussi la formation intellectuelle et politique – qui va de Diderot à Darwin, sous une forme généralement simplifiée – cassent le confort d'une récitation sclérosée de l'histoire, en termes pré-établis ailleurs, par d'autres, par des mots d'ordre énoncés au sommet.

Rien de tel ici.

Tous ont parcouru une épopée commune, celle de l'introduction du communisme, un communisme qu'ils combattirent de toutes leurs forces, inégales, puisque l'entre-deux-guerres est le temps de la conquête communiste en Europe, sinon ailleurs; une conquête qui à leurs yeux n'a triomphé, dans la gauche, que par deux facteurs indirects : le ralliement des intellectuels, qui impliqua un repli des anarchistes dans la zone d'influence prolétarienne, ressenti comme une lourde perte par eux : Romain Rolland, Henri Barbusse, et tous leurs génies protecteurs s'en furent vers le bolchevisme triomphant; et, deuxièmement, les régimes nationaux autoritaires, franquisme puis national-socialisme qui anéantirent l'œuvre de socialisation, et, après-guerre, installèrent la victoire tardive du communisme en France.

Épopée commune, mais non point uniforme; chaque vie d'homme et de femme, dans son cheminement hésitant, est exceptionnelle. Ils sont les antihéros d'une geste collective où le sentiment d'appartenance de classe est très prégnant, par où ils se souviennent

de la condition ouvrière apprise dans l'enfance, d'anti-cléricalisme parental en 14-juillet sacro-saints, de corvée d'eau potable en mont-de-piété d'outre-siècle, de confection domestique des vêtements en alimentation peu variée, de respect pour l'école en mépris pour le contremaître. Toute participation aux temps forts de l'histoire, vue et racontée par eux-mêmes, démystifie aussitôt; la distance avec le fait abstrait chute : qu'ils y furent ne rend pas l'évènement plus limpide, il le rend plus humain.

La culture libertaire, selon eux, est un partage, un ensemble, une production collective. Elle scelle, entre ceux qui la pratiquent et la respectent, un sentiment collectif mû par l'attachement commun à l'anarchisme. L'attachement des anarchistes à leur culture est très fort; c'est un attachement à toute épreuve que l'on trouve chez toutes les générations, les anciens comme les jeunes.

Mais la fonction du partage de groupe existe aussi chez d'autres groupes politiques, grands ou petits.

Le partage n'est donc pas une exclusivité de la culture libertaire, même si les anarchistes le pratiquent particulièrement.

Malgré ce partage, unanimement répandu chez les anarchistes, ils ne sont pas tous coulés dans le même moule, et la culture libertaire s'est révélée ultérieurement procéder de deux perspectives distinctes : l'humanisme et le terrorisme.

Car ce qui m'a frappée après coup, c'est que la force du sentiment collectif, ce partage de la culture libertaire, existe également dans les autres mouvements d'émancipation. Si vous interrogez des militants communistes sur leur jeunesse héroïque, ou trotskystes ou maoïstes, et particulièrement sur des pages que vous connaissez bien parce que vous les avez vécues ailleurs, vous entendrez avec stupéfaction ces gens vous déployer ce sentiment d'être une citadelle assiégée, d'un groupuscule, seul contre tous. Vous entendrez des regrets et un attachement indéfectible à ceux qui partagèrent ce temps, comme vous-mêmes parlez de votre propre passé. Alors il y a là quelque chose de singulier, qui m'a interrogée. À quoi sert donc, puisque très peu à changer le monde, lequel n'est pas beaucoup changeable, cette culture collective puisque indistinctement, d'autres pareillement croient avoir vécu de grandes aventures politiques et collectives, à l'opposé des vôtres? Je songe évidemment à Mai 68 : écoutez en parler la CGT pour vérifier mes dires. Il y a donc, chez tous les acteurs



passionnés d'une cause sans cause, le même sentiment subjectif d'exister collectivement et, de ce fait, historiquement, chacun par des voies différentes. Qu'est-ce qui fait donc, en ce cas, la spécificité de la culture libertaire, de l'anarchisme ?

## Humanisme et terrorisme dans la culture libertaire

Dans les années quatre-vingt a surgi, en France, un débat, larvé dans les années précédentes, sur Vichy et les Juifs, les Juifs et l'histoire, la mémoire collective, la mémoire publique, etc., que j'ai suivi avec attention. Nous avons vu alors à cette occasion les choses les plus inattendues, qui apportèrent un complément d'éclairage : nous avons eu quelques problèmes d'antisémitisme à l'intérieur de la culture libertaire qui me donnèrent beaucoup à méditer sur les fondements de l'identité anarchiste.

Ma première réponse revint à la répudiation du sujet pour l'objet, chez des anarchistes comme chez d'autres, et je m'aperçus alors qu'un clivage extraordinaire séparait les engagés politiques en deux camps, en deux pratiques politiques basiques : les humanistes et les « terroristes » et ce, depuis la Révolution française au moins. Certains anarchistes n'ont pas renié l'humanisme, Gaston Leval par exemple. Pour d'autres, puissamment teintés de sartrisme, l'humanisme avait revêtu la fadeur des idéologies religieuses, ils en avaient perdu les racines, et cela leur semblait bien pâle, en aucun cas radical comme doit l'être obligatoirement l'anarchisme, trop peu machiavélique au sens propre.

### Qu'est-ce que l'humanisme ?

On a fait beaucoup de contresens sur l'humanisme, il s'est tant vulgarisé qu'il a pris diverses appellations, et que chacun tente de le tirer du côté qui lui convient. L'humanisme de la Renaissance, c'étaient :

Thomas More (*l'Utopie*), Érasme (*l'Éloge de la folie*), La Boétie (*Discours de la servitude volontaire*), Rabelais (*Pantagruel* et *Gargantua*), pour ne citer que les littéraires et resituer l'humanisme. Avant tout, nous avons retenu que l'humanisme proclame que l'Homme est au

centre du monde humain, accessible à l'Homme : mieux, il ouvre la porte à l'athéisme en proclamant que Dieu est une création de l'Homme et non l'inverse, et que l'Homme est une fin en soi. Avant de devenir au XVIII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence des Lumières, l'encyclopédisme, l'humanisme est cette prise de conscience de l'Homme en train d'être dépassé par les découvertes du moment (Galilée, Copernic, Christophe Colomb, l'Amérique, etc.).

À notre époque, l'humanisme a souvent été confondu avec une idéologie religieuse ; il serait devenu une sorte d'altruisme. Certains humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle appartenaient à une religion (T. More, La Boétie) ; d'autres appartenaient à une autre. Le XVI<sup>e</sup> siècle, je le répète, est le début de l'athéisme.

Ce contresens contemporain sur l'humanisme provient des années d'après-guerre en Europe. La réfutation de l'humanisme sous Staline, réfutation de la morale en politique, fut un thème cher au Parti communiste, qui n'avait rien trouvé de mieux pour justifier ses millions de victimes du communisme que ces mots : on ne fait pas le communisme avec de la morale. Le goût d'un certain amoralisme en matière politique a gagné l'ensemble du communisme à cette époque, gauchistes inclus. Cette disposition est entrée dans le sens commun, c'était devenu une évidence : la morale est un précepte religieux, les politiques – athées – sont hors de la morale.

Or la seule morale de l'humanisme, c'est l'Homme.

Rares furent les esprits à éviter ce travers. Gaston Leval le fit, qui écrivit à cette époque-là, un humanisme libertaire :

Rien n'est valable qui repose sur l'oubli ou le mépris de l'Homme... à l'échelle humaine, il n'est de vérité valable que celle qui se base sur le respect de tous et de chacun et sur la fraternité envers nos semblables... L'Homme, toujours l'Homme : il nous faut obstinément y revenir... : cette vision des choses, cette observation et cette application consciente de nos caractéristiques propres constituent la base de ce que nous appelons l'humanisme. C'est à une nouvelle Renaissance qu'il nous faut songer...

Et il fonda un groupe nommé le Groupe humaniste libertaire, avec sa revue du même nom. Il fut aussi l'auteur d'*Éléments d'éthique moderne*, et vous savez qu'*éthique* est le même mot que *morale*, employé souvent en philosophie et ou en affaires publiques plutôt que le mot *morale* considéré comme plutôt du lexique religieux.

J'ai employé le mot morale à dessein, car *morale* ou *éthique* sont exactement synonymes.

Point n'est besoin de remonter à l'éthique de Spinoza ni à Antigone pour parler d'affaires simples. Tous les auteurs libertaires ont écrit sur ce sujet : Kropotkine a écrit les siens par exemple, et beaucoup d'autres.

## **L'éthique, me suis-je laissé dire, est au cœur de l'anarchisme !**

Et, là aussi, il y eut le même clivage que parmi les anarchistes, dans les autres mouvements de pensée politique qui se divisèrent selon la ligne humanisme-terrorisme, sur la question des « assassins de la mémoire ».

J'aurais voulu savoir, *in fine*, ce qui forme les politiques vers telle ou telle tendance, vers tel ou tel camp. J'avais des pistes, mais partielles : outre la dénégation du sujet, porte ouverte à toutes les autres dénégations, il y avait aussi l'éducation religieuse.

La culture religieuse précède chez les individus la culture politique; on peut le déplorer, c'est un fait. Il y a des anarchistes d'origine juive, catholique, protestante, musulmane, et des religions asiatiques, confucéenne par exemple comme en Chine. Ceux-ci n'appréhendent pas le politique dans les mêmes termes, ne serait-ce que par l'obligation politique qui est faite aux uns de connaître leur origine religieuse persécutée. Les anarchistes des autres religions, dominantes, pourraient renouer avec le XIX<sup>e</sup> siècle et son anticléricalisme élémentaire, la laïcité y gagnerait en progrès, et l'égalité aussi. Les individus qui furent éduqués dans une religion dominante ont très peu, sinon pas du tout, travaillé sur cette socialisation qui fut la leur, sur cette identité religieuse infantile. C'est cette identité qui fit retour en partie dans le négationnisme. Les religions dominantes socialisent-elles la domination? En d'autres termes : les religions dominantes enseignent-elles aux enfants une identité de domination, comme les religions dominées enseignent aux enfants une identité dominée? Les religions, la religiosité, sont largement un impensé des anarchistes. Elles impliquent un mode de pensée, un mode de parole, le prédicat par exemple, plutôt qu'un exposé

comme discours, etc. L'athéisme à lui tout seul fut le credo des anarchistes. Il s'est avéré insuffisant, devant la force des tendances longues dans les mentalités.

## Pour un humanisme libertaire

Il va de soi, n'ayant point goût à la terreur, que ma conclusion penche pour une culture libertaire humaniste de plain-pied, délibérément et explicitement. Une culture libertaire est une culture qui met l'Homme au centre de ses préoccupations et qui le met d'autant plus fermement dans le XXI<sup>e</sup> siècle à venir que l'anthropocentrisme ancien a subi incontestablement des revers fulgurants : l'Homme n'est pas maître chez lui, nous dit Freud, l'Homme n'est pas le centre de l'univers (pour continuer cette citation), nous apprit Galilée, et maintenant, l'Homme est de peu de volonté ou de poids dans les nouvelles déterminations chaotiques du monde.

Raison de plus pour réaffirmer le primat du sujet sur l'objet, la prééminence sans conteste de l'humain sur tout autre paramètre politique, la force inaliénable du désir sur le pouvoir en politique et leur irrémédiable opposition, le choix non moins inaliénable de la liberté contre tout despotisme, intellectuel ou pratique, institué ou camouflé, objet de la philosophie au sens propre, et j'ajouterai, pour rester classique, l'exigence *sine qua non* de l'amitié.

Sans amitié, pas d'identité politique. D'autres disent les choses autrement : pratique collective notamment. C'est l'amitié qui permet qu'une société des égaux existe, c'est l'amitié qui libère des fatalités humaines et de l'enchaînement animal et biologique (travail, famille, patrie), c'est l'amitié qui permet de discuter sans être d'accord sur tout, de questionner, d'être différent, varié, pluriel, autre ; c'est l'amitié qui permet le cas échéant de s'engueuler, d'échanger, de parler. L'amitié est la seule société politique libre que nous connaissions, il n'y en a pas d'autre. Que les anarchistes soient gens de *philia*, je le réaffirme aujourd'hui. Ils ont beaucoup pratiqué cette vertu, scellée par leurs expériences du passé. Elle portait jadis ce nom d'affinités électives. (Voyez Alberto Savinio, *les Rejets électifs*, éd. le Promeneur, 1990, récit des haines, coups bas, mouchardages et autres amabilités entre Voltaire et Frédéric II de Prusse, pour vous amuser de cet envers.)

Dans ces conditions-là, ces quelques composantes de l'identité libertaire, la culture libertaire a de beaux jours devant elle, dépouillée de ses illusions millénaristes certes, mais non point de son utopie motrice, car l'utopie est l'identité anarchiste par excellence, puisqu'il n'y a pas d'autre mouvement politique qui affirme, comme l'anarchisme, qu'il n'y a pas de lieu pour l'anarchisme, que l'anarchisme est un lieu en constante définition.

Je voudrais, pour illustrer l'avenir que je nous souhaite, vous parler de deux temps de l'anarchisme, de l'un de ses moments féconds : l'anarchisme post-révolutionnaire des romantiques anglais qui inventèrent et mirent en acte la postérité révolutionnaire : je veux parler de la transmission William Godwin-Mary Wollstonecraft-Mary Shelley-Percy Shelley et Byron (1788-1824).

L'on peut découvrir désormais Godwin en français grâce à Alain Thévenet<sup>1</sup>. Godwin que l'on place plus volontiers parmi les précurseurs de l'anarchisme que dans le mouvement anarchiste à proprement parler qui serait, lui, né en fin de XIX<sup>e</sup> siècle. Je ne m'arrête pas à ces subtilités.

Godwin fut, avec Blake et Thomas Paine, la figure-phare de l'Angleterre révolutionnaire. Il fut l'inspirateur et la source de toute la pensée sociale anglaise dès lors, et sa *Justice politique* figure parmi les œuvres théoriques de poids de la pensée libertaire. Sa compagne, Mary Wollstonecraft, est moins connue des anarchistes, bien qu'elle le soit beaucoup chez les féministes : auteur d'une *Revendication des droits des femmes*, elle eut également une vie extraordinaire, voyagea dans toute l'Europe du sud au nord, se trouva à Paris pendant la révolution française (1792), girondine et non pas jacobine, femme libre autant que grand esprit, et autrice de nombreux ouvrages (P.-Marie Duhet, *Biographie, Mary Wollstonecraft-Godwin, 1759-1797*, 1984, Université de Lille). Dix jours après la naissance de sa fille Mary, Mary Wollstonecraft meurt. L'enfant est élevée par son père, dans le culte de sa mère. Elle a une demi-sœur aînée : Fanny. Godwin le théoricien tombe dans l'oubli, élève sa nombreuse famille, trois enfants à charge au début du XIX<sup>e</sup> siècle, mais continue de fréquenter et d'inspirer plus confidentiellement, tout esprit révolutionnaire anglais.

---

1. Voir note 3 p. 118 du présent volume [Note pour la présente édition].

1811, un admirateur vient le rencontrer : Percy Shelley. On entre dans la deuxième génération révolutionnaire libertaire anglaise. Percy Shelley écrit *Nécessité de l'athéisme* ; il est expulsé de l'université. Le poète est marié, tombe amoureux de Mary Godwin et l'enlève. Mary Godwin, bien qu'élevée très libérairement, enfermée dans son mausolée pour une mère révolutionnaire, est ravie d'échapper à si austère destin (pour la biographie de Mary Godwin-Shelley, voir Cathy Bernheim, éd. la Manufacture, 1988). Et les amants commencent une équipée fantastique, la demi-soeur sur les talons, où suicides, morts, frasques collectives, littérature et arts inventent le sujet post-révolutionnaire à proprement parler. Les romantiques anglais, la révolution dans le dos, sont les créateurs du sujet subversif.

En 1814, les deux Shelley visitent Paris. En 1816, ils retrouvent Byron en Suisse ; à l'âge de 17 ans, mariée à Shelley, Mary Shelley écrit *Frankenstein*, qu'elle dédie « respectueusement à William Godwin, auteur de *Justice politique* et de *Caleb Williams* ». *Frankenstein* ou le *Prométhée moderne*, paradigme post-révolutionnaire par excellence, le roman des romans, avec un savant qui se trompe, et un savoir insuffisant devant les limites de la raison, un message écologique en pleine naissance de l'industrialisation (le glacier de Chamonix) et Shelley écrit son *Prométhée délivré*. Ils courent à travers l'Italie (Inde de l'époque). Percy Shelley écrit en 1820 *The Mask of anarchy*, poème qui est un puissant appel à l'insurrection, écrit à l'occasion du massacre de Manchester à l'automne 1819, à la suite de l'émeute de Peterloo d'août 1816. Les deux Shelley retrouvent la communauté des exilés anglais près de Pise, et tout ce monde mélange allègrement éros de groupe et tumultes sentimentaux. Mais trois de leurs enfants meurent, et Mary Shelley est inconsolable. 1822, Shelley disparaît en mer, au sud de l'Italie, non sans avoir préalablement écrit une « défense de la poésie » en termes définitifs :

Les poètes sont les hiérophantes d'une inspiration imprévue, les miroirs des ombres gigantesques que l'avenir projette sur le présent ; les mots qui expriment ce qu'ils ne comprennent pas, les trompettes qui sonnent la bataille et ne sentent pas ce qu'elles inspirent ; l'influence qui n'est pas mue mais qui meut. *Les poètes sont les législateurs non reconnus du monde* (éd. la Délirante).

Dans la désolation mélancolique d'après la perte de la révolution française, loin d'abandonner la révolution, Shelley la recentre sur le sujet, identifié à l'image du Prométhée qui devient mythe de la révolution, comme point ultime de l'Homme, réactivé par la révolution psychique de l'âme, de la totalité de l'être intérieur, comme condition de la révolution politique.

Mary Shelley rentre en Grande-Bretagne, Byron poursuit son périple en Albanie puis en Grèce où il meurt, au lendemain de la révolte contre les Turcs. Mary Shelley vit de sa plume, retourne auprès de William Godwin, écrit *le Dernier Homme* (éd. du Rocher), *l'Endeuillée* (éd. José Corti) et rassemble les poésies de son époux, puis, à la mort de son père, rassemble la correspondance entre Godwin-Wollstonecraft et les œuvres éparses des uns et des autres, se bat contre l'aristocratie anglaise qui veut la réduire au silence, son fils étant sain et sauf, elle meurt en 1851.

Mary Shelley, née dans la révolution, n'en a connu que le mythe. Elle témoigne des répercussions de la révolution, de son après-coup. C'est le désenchantement. Elle a lu les œuvres de ses parents, père et mère. Girondine comme sa mère, elle pensait qu'il fallait se débarrasser de 93, de la Terreur. Elle pense que la violence est mauvaise, et elle a fini par penser que la Révolution française ne fut pas si révolutionnaire que ça.

Ces gens se comptent sur les doigts de la main, mais ils ont inventé leur temps, leur époque, entre eux, pour eux-mêmes d'abord, et c'est pour cela qu'ils continuent d'inspirer de très larges curieux.

Ceux-là sont des porteurs de l'anarchisme, ils sont des créateurs de culture libertaire sous toutes ses formes, ils passent du collectif à la solitude, de l'action à la réflexion, de la production isolée à ses retentissements publics, ils se déplacent sur plusieurs aires, ils sont nos « oiseaux de passage ». ■