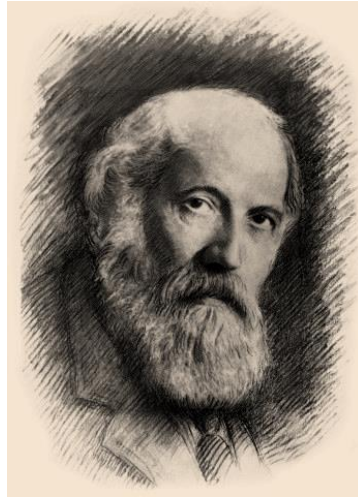


De l'utopie comme anti-politique



▪ Martin BUBER

UTOPIE ET SOCIALISME

Présentation de Patrick Marcolini

Préface d'Emmanuel Levinas

Traduit de l'allemand par Paul Corset et François Girard

Paris, L'Échappée, collection « Versus », 2016, 256 p.

EN ces temps où la monotonie de la nouveauté est devenue la marque d'une époque dont l'histoire ne retiendra probablement, en matière de pensée, que son attirance pour le néant, il est humainement salutaire de faire définitivement sienne la réponse de Daumier à Ingres qui l'enjoignait « d'être de son temps » : « Mais si l'époque a tort ? » L'idée qui devrait présider à tout, c'est qu'on peut toujours sur-interpréter le nouveau, mais qu'il n'en est pas moins déconseillé de négliger l'invariant. Car il finit toujours par revenir au centre de l'hypothèse, surtout quand du projet émancipateur il s'agit. Et il s'agit d'abord de cela. Du moins pour nous.

« Le passé n'est jamais quelque chose d'achevé, disait Gustav Landauer¹, il est en devenir. Il n'y a que du chemin pour nous, que de l'avenir ; le passé aussi est un avenir qui se crée comme nous avançons, qui change, qui aura été autrement. » Le passé du projet émancipateur, c'est un élan empêché, mais c'est aussi une projection vers l'avant, un mouvement infini dont l'instant présent ne saurait avoir d'avenir sans cultiver la tradition de critique sociale qui l'a porté et éclairé en des temps si anciens que la mémoire des hommes s'en est défait. C'est un premier point. « On lutte surtout, écrivit Cesare Pavese, pour *ne pas* être quelque chose, pour se libérer. Celui qui n'a pas de grandes répugnances ne lutte pas.² » C'est un deuxième point : se conformer c'est mourir, et mourir de n'être rien. Quant au troisième point, il pourrait s'énoncer ainsi : en matérialiste, on devrait pouvoir admettre que tout révolutionnaire est doté d'une forme de grâce qui tient à une sorte de foi terrestre. Et s'il fallait un exemple de cela, on en trouverait cent dans la prédisposition au prophétisme de l'anarchisme ibérique des origines, dans son identification au messianisme rédempteur et dans la ferveur mystique avec laquelle il incendiait les temples de la fausse parole ecclésiale. Non pour faire table rase, mais pour dégager la ligne d'horizon de l'émancipation humaine. Contre les lois de l'histoire, ces trois points

¹ Sur Landauer, on se reportera au numéro thématique que nous lui avons consacré, le quarante-huitième et dernier de la série papier de notre revue, disponible sur <http://acontretemps.org/spip.php?article559>

² Cesare Pavese, *Le Métier de vivre*, Gallimard-Folio, 2014 (nouvelle édition).

fondent, pour l'essentiel, la perspective utopique, et celle-ci est anti-politique, c'est-à-dire qu'elle vise à remplacer l'État par la société et, pour y parvenir, à substituer, sans attendre et partout où cela se révèle déjà possible, des communautés d'égaux décidés à vivre, ici et maintenant et à leur échelle, un socialisme du possible et de la vie non aliénée.

De la « nostalgie du juste »

Utopie et socialisme, le livre inspiré de Martin Buber (1878-1965) très opportunément réédité dans l'indispensable collection « Versus » des Éditions L'Échappée, est de ces ouvrages que le temps ne chiffonne pas le moins du monde. Au contraire, il nous interpelle avec d'autant plus de force aujourd'hui que plus personne ou presque, désormais, ne se revendique de ce « socialisme » d'État qui liquida avec constance tout projet émancipateur capable de rassembler les humains. C'est sans doute ce qui fit dire à Emmanuel Levinas, qui préfaça sobrement et subtilement la première édition française d'*Utopie et socialisme* (1977)³, que Buber se situait déjà, en 1945, lors de sa rédaction, dans la « “nostalgie du juste” de certaines audaces de l'Espérance [conservant] à l'action réaliste les normes nécessaires à la critique » (p. 24). Et il notait que cet exercice de bilan du « principe espérance », pour reprendre la belle formule d'Ernst Bloch, n'avait pas pu faire l'économie de la « tristesse » et du « désarroi ». On admettra qu'il y avait de quoi si l'on est capable de se souvenir – mais l'est-on ? – que le monde de l'après-Deuxième Guerre mondiale semblait avoir définitivement tranché en faveur du politique contre le social, du marxisme contre l'utopie et de l'enfermement contre la liberté.

Animateur de cette précieuse collection, Patrick Marcolini a raison d'insister en présentation d'ouvrage sur ce qui fait, chez Buber – mais aussi chez d'autres adeptes libertaires d'un socialisme par le bas désencombré de toute scorie apocalyptique –, la singularité de leur approche : « L'utopie n'est pas au bout du chemin, elle est le chemin. (p. 19) »⁴ Et Marcolini précise : « Nombreux ont été ceux qui, comme Marx et Bakounine, ont pensé l'abolition du capitalisme comme un événement brutal, une interruption radicale du *continuum* historique, un bouleversement tombant sur les êtres humains comme la foudre. Pour Buber, ce type de conception a montré sa stérilité sociale et politique. Les révolutions pensées sur le modèle de l'apocalypse ont échoué parce qu'elles prétendaient refaire le monde du jour au lendemain. Dès lors, aux premiers moments de l'enthousiasme révolutionnaire se substituaient vite la déception et le découragement devant l'ampleur de la tâche. (p.19) » C'est donc dans une perspective très claire, mais aussi nettement à contre-courant de l'époque où il le rédige, que se situe cet *Utopie et socialisme* où Buber s'invente une famille d'ombres et cultive les paysages intérieurs de ses influences en matière d'émancipation sociale.

Pour certains anarchistes de morte-eau qui n'apprécient des vies inattendues que ce qui confirme leurs postulats stagnants, Buber eut, à la différence de Landauer – qui, pour être juste, les rebute également – le tort d'être, comme Gershom Scholem, un juif religieux à sensibilité utopique libertaire. Il est vrai que, dans la combinatoire anarchiste de base, le « Ni dieu ni maître » blanquiste ayant fini par définir qui en est et qui n'en est pas, on a toujours eu du mal avec la complexité. D'où les préventions que ce livre, très tardivement traduit en français⁵, a suscitées, à la fin des années 1970, dans un milieu libertaire où l'on préférait tenir sur ses évidences que marauder en terres inconnues, et contrariantes. Sur ce point, il est possible que les temps aient changé en mieux sous les effets salutaires du recul des anciennes orthodoxies et que, par ricochet, l'étrangeté bubérienne diffuse davantage de lumière auprès des nouveaux lecteurs de cet ouvrage en tous points essentiel. S'ajoute à cela une raison qu'on pourrait qualifier d'objective – et que pointe Marcolini dans sa présentation d'*Utopie et socialisme* : il en va de certains livres, on l'a dit, comme de certains événements ; leur importance

³ Préface opportunément reprise dans cette édition.

⁴ On rappellera, d'ailleurs, que le titre original du livre de Buber en hébreu était *Netivot be-Utopie* (Sentiers en utopie).

⁵ Le livre de Buber a paru en anglais en 1949, en allemand en 1950, en espagnol en 1955, en japonais et en yiddish en 1959, en italien en 1967, en portugais en 1971, en néerlandais en 1974 et... en français en 1977 (chez Aubier Montaigne, « Bibliothèque sociale »).

est à effet différé. Comme si le temps travaillait pour eux et comme s'il nous fallait avoir pris le large de bien des illusions pour saisir la vraie portée de certaines intuitions passées.

Du concept à la chose

Quand Martin Buber s'attelle à l'écriture d'*Utopie et socialisme*, le « socialisme réellement existant », pour reprendre la célèbre formule de l'idéologue stalinien Souslov, n'a donc qu'une patrie – l'URSS – et celle-ci, malgré la Grande Terreur et grâce à la « Grande Guerre Patriotique », brille de mille feux. Selon Shlomo Sand, la genèse du projet bubérien se situe dans ce contexte bien précis : « Lorsque s'achève la Seconde Guerre mondiale, le mouvement de sympathie à l'égard de l'URSS de la part des Juifs de Palestine, et particulièrement de la part du mouvement des kibboutz, qui en constitue alors "l'avant-garde" idéologique et politique, atteint son zénith. Cet engouement compréhensible dans le contexte du combat contre l'Allemagne nazie suscite chez Buber une crainte persistante : celle de voir le socialisme étatique et centralisateur, incarné par l'URSS, s'imposer comme modèle universel, ou encore de voir le marxisme-léninisme s'assurer une hégémonie sur toute la pensée socialiste. Martin Buber – qui dans le domaine des relations entre Juifs et Arabes a adopté un point de vue non conformiste⁶ – ne craint pas, là encore, de se placer à contre-courant.⁷ » À contre-courant d'une interprétation du monde, globalement partagée par le progressisme de gauche, où le triomphe du « socialisme scientifique » – et de la forme monstrueusement étatique de domination qu'il a produite –, ne saurait, à ses yeux, signifier la fin de l'utopie, cette « vérité de demain » (Victor Hugo), mais fonderait, au contraire, sa nécessaire régénération pour sortir de l'impasse dans laquelle [le socialisme] s'est égaré » (p. 38).

Pour Buber, il s'agit donc de repartir du « concept » de socialisme utopique – chapitre premier – pour comprendre pourquoi la « chose » – chapitre deuxième – a cessé de désigner, sous les efforts conjugués de Marx et d'Engels, la part du rêve social de leurs précurseurs en socialisme pour les ramener, sans autre support que la prétention que confère la supposée supériorité « scientifique », au statut infamant de dilettantes – ou de « gêneurs » – dans la grande cause à venir de l'émancipation du prolétariat. Ce glissement vers la qualification d'« utopistes », réservée dans un premier temps à Saint-Simon, Fourier et Owen, finira par opérer, en mode nettement diffamant cette fois, dans la caractérisation du socialisme proudhonien jugé, lui, philosophiquement misérable, réactionnaire et petit-bourgeois. Pour le coup, la « science » marxienne, en principe fondée sur une analyse objective de la réalité socio-économique de son temps, n'était pas dépourvue de visées hégémoniques, son triomphe ne dépendant pas du seul développement des forces productives, mais de l'écrasement idéologique de ses adversaires en socialisme. Logique constante du marxisme des premiers temps, qui agira avec la même brutalité au sein de la Première Internationale, et dont le léninisme fera sa marque de gouvernement : rien ne doit subsister à gauche de notre gauche.

La politique, c'est vrai, n'est pas, au sens commun de jeu d'influences stratégiques, l'affaire de Buber. Les lignes de démarcation relèvent pour lui d'une autre quintessence. Il sait que la vérité est aussi noueuse que le sont les questions qui l'accouchent. La pensée utopique relève, pour lui, de « l'eschatologie messianique » (ou prophétique). Et il précise : « Eschatologie si-

⁶ Dans les années 1920, un petit groupe d'intellectuels juifs de culture allemande émigrés en Palestine fonde le mouvement *Bryth Shalom* (Alliance pour la paix), organisation sioniste culturelle dissidente à laquelle Buber, qui réside encore en Europe, apporte non seulement son soutien, mais influe sur son idéologie en lui donnant un tour spiritualiste proche du socialisme libertaire de Landauer. Pour Buber, la Palestine représente certes le centre culturel du judaïsme et l'espace de sa renaissance, mais dans la perspective d'une communauté fédérale binationale où tous les citoyens – Juifs et Arabes – auraient les mêmes droits et devoirs. En butte au sionisme politique et très minoritaire dans la population, *Bryth Shalom* disparaîtra en 1935 pour être remplacé, quelques années plus tard, par une nouvelle association, *Ihud* (Unité), qui assumera son héritage et dont Buber deviendra, en 1938, dès son arrivée en Palestine, l'un des principaux animateurs. Opposé à la fondation d'un État juif, il continuera, après la création d'Israël en 1948, à lutter pour son « utopie réaliste », convaincu qu'elle était la seule à ne léser personne en ouvrant des perspectives d'avenir et de paix.

⁷ Shlomo Sand, « Martin Buber, Proudhon et la "vérité de demain" », *Mil neuf cent*, 1992, vol. 10, n° 1, pp. 86-93.

gnifie achèvement de la création ; utopie, déploiement des possibilités d'un ordre "juste", qui reposent sur le vivre-ensemble des hommes. (p. 40) ». Dans la conception pré-marxiste du socialisme, puis dans l'anarchisme (ou une partie de l'anarchisme, plutôt, celui de Proudhon, Kropotkine et Landauer), l'appel à la raison, à la justice et à la volonté des hommes demeure déterminant pour favoriser les conditions de leur propre rédemption. Le socialisme se revendiquant de Marx procède lui, en revanche, d'une « eschatologie apocalyptique », objectivement prédéterminée par le jeu des contradictions et des crises du système capitaliste et fondée sur l'idée hégélienne du « dépassement ». Ce qui ne saurait dire, précise Buber, pour qui les lignes de partage ne sont jamais très nettes entre messianisme – ou prophétisme – et apocalyptique que toute vision utopique serait absente du marxisme. Elle existe bien, mais ne trouve place que dans l'*après-apocalypse*, au-delà de ce moment révolutionnaire de table rase où débute le long cheminement du socialisme vers le communisme, cette « fin du monde » montant « au ciel de l'histoire » (Franz Rosenzweig) où, dans une perspective dialectiquement assise mais scientifiquement bancale, l'irreprésentable « dépérissement » de l'État signera « le bond de l'humanité du règne de la nécessité au règne de la liberté » (Engels)⁸.

On peut imaginer que Bakounine, à peine cité dans cet essai pourtant touffu ou alors sur le ton d'un certain dédain, relève, pour Buber, de la même conception « apocalyptique » de la révolution que Marx, ce qui n'est pas irrecevable au vu du rôle moteur que joua, dans l'imaginaire souvent exalté du révolutionnaire russe, l'idée de la grande rupture. Cela dit, Bakounine aurait mérité au moins la même attention que celle que Buber accorde, malgré son évidente hostilité au marxisme et au léninisme, aux pertinentes analyses de Marx sur la Commune de Paris ou sur les communautés rurales russes – et même à la défense des soviets par Lénine, pourtant peu crédible lorsqu'on sait avec quelle constance le parti dont il fut longtemps le dirigeant incontesté s'attacha à les détruire. Sur bien des points, et malgré tous ses défauts, Bakounine fut indiscutablement prophétique, notamment dans sa critique de l'étatisme et du gouvernement des savants, mais peut-être fut-il aussi trop antithéologique pour que Buber pût l'admettre dans sa généalogie libertaire. La question reste ouverte.

D'un « tout autre » social comme au-delà du politique

Le « tout autre » social qui s'avance dans l'utopie des fondateurs du socialisme d'avant l'ère industrielle – Saint-Simon, Fourier, Owen –, c'est la projection d'un monde qui ne se réalisera que de la volonté des hommes, un monde pensé, voulu, imaginé – parfois dans le détail – comme société contre l'État, comme affirmation de la supériorité du social sur le politique, comme finalité imaginaire d'une communauté qui décide, en toute autonomie et sans attendre, de s'affranchir de ses chaînes. Chacun le dit à sa manière, contradictoire, mais non portée à l'exclusivisme et nourrie d'une même méthode que Buber résume ainsi : « Pour atteindre ce à quoi on aspire, on doit maintenant créer l'espace maintenant possible, pour qu'il se réalise par la suite. (p. 47) » Proudhon opère le passage entre le socialisme utopique et cette anarchie de la mesure qu'il incarna si pleinement en s'appliquant, comme il l'écrivit lui-même, à chercher « des résolutions synthétiques de toutes les contradictions » (p. 65). Et il le fait en reprenant du commencement. « Saint-Simon part de la réforme de l'État, Proudhon de la transformation de la société » (p. 67), note Buber. Grand connaisseur de son œuvre, Buber en offre, dans le chapitre qui lui est consacré, une sorte d'exégèse d'où il ressort que son véritable apport à la cause du socialisme fut sans doute de n'avoir pas cherché à délier les liens du rêve social que tissa le socialisme utopique, mais démonté ses velléités systémiques en s'abstenant, contrairement à la pensée totalisante que représenta le marxisme, un nouveau système global de compréhension du monde. Et Buber n'omet pas de rappeler la réponse, prophétique et somptueuse, que Proudhon adressa à Marx, en 1846, lorsque celui-ci, six mois avant de le descendre

⁸ Rappelons, à toutes fins utiles, que la curieuse notion de « dépérissement » fut élaborée par Engels – « sur des allusions de Marx le plus souvent réservées », précise Buber (p. 170) – et que les formulations varièrent beaucoup, sous la plume de l'auteur de l'*Anti-Dühring*, quant aux circonstances de cet « évanouissement » ou de cette « mise en sommeil » – « en même temps » que la révolution, puis sans date précise – de l'appareil d'État.

en flammes, lui proposa de travailler de concert à la critique sociale : « Cherchons ensemble, si vous voulez, les lois de la société, le mode dont ces lois se réalisent ; mais, pour Dieu, après avoir démolé tous les dogmatismes *a priori*, ne songeons point à notre tour à endoctriner le peuple ; ne tombons pas dans la contradiction de votre compatriote Martin Luther qui, après avoir renversé la théologie catholique, se mit aussitôt, à grands renforts d'excommunications et d'anathèmes, à fonder une théologie protestante... Ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance, parce que nous sommes à la tête du mouvement ; ne nous posons pas en apôtres d'une nouvelle religion, cette religion fût-elle la religion de la logique, la religion de la raison. (pp. 46-47) » On comprendra qu'après cela, Proudhon ne pouvait devenir – à la différence de Saint-Simon, Fourier et Owen, intégrés comme précurseurs au panthéon du « socialisme scientifique » – que la caricature qu'en fit Marx, et pour la nuit des temps.

Kropotkine aura, nous dit Buber, l'intelligence géographique de réduire le vaste espace des « contradictions » et « antinomies » découvertes par Proudhon à son expression la plus simple : l'opposition « entre le principe de la lutte pour l'existence et celui de l'aide mutuelle » (p. 81). Le reste en découle, mais frotté au temps de son histoire, c'est-à-dire d'une époque où le proudhonisme relevait déjà d'une ancienne mémoire – cultivée, dans le cas de Kropotkine, mais d'abord comme source d'inspiration. « Le coup d'œil de Kropotkine », indique Buber, présente l'intérêt de prendre en compte « de nombreux rapports historiques restés inobservés par Proudhon » (p. 85). Il manque peut-être de cette prédisposition presque maniaque au réalisme qui caractérisait Proudhon, mais il n'hésite pas à s'aventurer dans un en-deçà de l'histoire d'avant l'État – la commune médiévale, par exemple, ou encore le développement interne des « communes de mineurs », ces coopératives de production de la mine datant du Moyen Âge allemand – pour vérifier, et parfois infirmer, certains apports du théoricien du coopérativisme. Quant à la nécessité de la révolution, il y croit autant qu'y croyait Proudhon, mais d'une manière un peu différente. Là où le second y voyait un « coup de main », « un moyen de réforme social », le premier, sous probable influence bakouninienne, y voit davantage une rupture soudaine avec l'ordre ancien, un déchaînement de « force créatrice ». Sur ce point, Buber donne, et nettement, l'avantage à Proudhon sur Kropotkine pour avoir pressenti la dimension tragique que portent les révolutions quand, nous dit Buber, « elles entraînent le contraire de ce qui est précisément et ardemment désiré par les révolutionnaires les plus loyaux et les plus passionnés » (p. 90). Sur le tard, et au vu de la catastrophe qu'il avait sous les yeux en cette Russie postrévolutionnaire où il avait tant désiré finir ses jours, Kropotkine changea quelque peu d'avis, même si, sur le fond, son optimisme historique lui fournit une dernière parade à ses doutes : la prochaine fois, « il s'agira pour nous d'*inaugurer* la révolution sociale par le communisme ». Comme si la chose allait de soi. « Dans le domaine social, au contraire du domaine politique, note Buber, la révolution n'a pas une force créatrice, mais une force de libération, de concession du pouvoir, c'est-à-dire qu'elle ne peut qu'accomplir, que rendre totalement et complètement libre ce qui s'était déjà préfiguré dans les flancs de la société prérévolutionnaire. (p. 90) » Il faut donc que le projet émancipateur soit déjà là – en instance, en attente, en gestation, en expérimentation « sur le plan du devenir social » – pour que la révolution ait quelque chance d'ouvrir sur un déploiement possible et généralisé de ces potentialités créatrices⁹.

D'une utopie de l'ici et du maintenant

À la lecture du magnifique chapitre que Buber consacre à Landauer – et que nous reproduisons comme addenda à cette recension –, on comprend en quoi le socialisme communautaire

⁹ Ce fut, pour partie, le cas en Espagne, en juillet 1936, même si la révolution charria, dès le début, des contradictions inhérentes à la forme non prévue qu'elle avait prise : un mouvement de résistance à un coup d'État militaire contre une République assez largement discréditée. Il n'empêche que, là où les libertaires faisaient force, la dynamique s'enclencha dans l'instant même de la révolution – et sans consignes – sur de vastes territoires où s'appliqua, avec quelque succès, ce « socialisme communautaire » si cher à Buber. On est donc en droit de s'étonner qu'*Utopie et socialisme* ne contienne aucune référence, même fugitive, à l'événement.

bubérien, de source messianique et spiritualiste, est d'inspiration nettement landauérienne¹⁰. Pour Buber, Landauer fut l'homme du « pas décisif » dans la réconciliation de l'utopie et du socialisme, mais surtout celui qui, sortant de « l'alternative abstraite “État ou non-État” » (p. 94), se situa dans une perspective de réalisation possible d'une utopie de l'ici et du maintenant. On sait que, pour Landauer, l'État relève essentiellement d'une « relation », d'un « rapport », d'« un mode de comportement des hommes les uns vis-à-vis des autres » et que c'est, précisément, ce lien « qui rend nécessaire l'ordre coercitif ». Il s'agit donc d'inventer une nouvelle forme de connivence et de corrélation entre les hommes qui leur permette de devenir « peuple » « à l'extérieur, en dehors de l'État ». La « tâche » consiste pour les « socialistes » – « c'est-à-dire pour les hommes bien résolus à la restructuration de la société » (Landauer) – à associer le commun, sans qu'il porte l'État en soi, pour qu'il devienne « communauté d'être et un être-en-communauté dont les formes sont multiples » (Buber, p. 96).

Au cœur du très singulier pari landauérien dont les fondements sont demeurés très majoritairement incompris par les anarchistes de son époque et des suivantes, il y a, nous dit Buber, l'idée que le socialisme – et l'utopie qu'il porte – relèverait d'une réappropriation, d'un retour et d'une réinterprétation de l'esprit du communalisme des origines. Un esprit qu'il serait nécessaire de retrouver, de préserver, de renouveler et de remodeler. L'avenir n'est pas contenu dans le présent, sauf à vouloir l'inscrire dans une infinie marche en avant vers l'horreur étatique et marchande ; il réside, en filigrane et comme trame, dans les formes d'organisation sociale d'un passé que la perspective progressiste de la modernité a défaits. « Ce qu'il a en tête, nous dit très justement Buber, c'est finalement un conservatisme révolutionnaire : un choix révolutionnaire des éléments de l'être social qui méritent d'être conservés et qui sont valables pour une nouvelle construction. (p. 98) » Chez Landauer, la révolution ne prend son sens véritable que dans l'idée de restauration d'un esprit de régénération communautaire – cet « esprit commun » (« le capital du socialisme ») devant s'épanouir dans une multiplication de « commencements » socialistes où, « en proportion de leur nombre et de leur énergie », des êtres convaincus de la cause qui les anime préfigurent, sans attendre et en lieu et place qu'ils décident, les contours et les contenus d'un ordre social en gestation perpétuelle. Dans cette configuration, la « colonie » n'est pas le but, mais le moyen de faire exemple dans l'esprit du peuple, de le marquer au point qu'il l'adopte comme esprit commun – comme « religion », dit curieusement Landauer. Si curieusement que le très honnête religieux Buber se sent obligé de préciser : « C'est probablement le seul passage où cet homme, qui refusait opiniâtrement toute la symbolique religieuse de notre temps ainsi que toute sa confession religieuse, emploie le mot “religion” en ce sens positif et noble – il l'emploie pour exprimer ce à quoi il aspire : une union dans la liberté à partir d'un esprit commun. (p. 105) » Il y avait chez Landauer la conviction qu'il existe toujours, à côté de l'État et hors de ses limites, une réalité communautaire en devenir qu'il s'agissait de réveiller, mais aussi d'instruire à se réinventer comme esprit. Sans cela, sans ce travail préalable, il était illusoire de penser, comme les marxistes et nombre d'anarchistes, que le moment-révolution pourrait à lui seul opérer ce réveil ; il ne pourrait que fonder le principe d'un nouveau pouvoir politique (« national-capitaliste »), jamais une « nouvelle humanité ». Cette constance, on la lui reprocha vivement, du côté marxiste essentiellement, mais aussi anarchiste, comme manifestation d'une tendance – intellectuelle, mystique ou romantique – à fuir le réel de l'exploitation dans la construction de chimères pseudo-socialistes (les colonies). « Aucun reproche plus faux ne peut lui être fait, tonne Buber. Tout ce que Landauer pensait et planifiait, disait et écrivait (même quand il s'agissait de Shakespeare ou de la mystique allemande), tout ce qu'il projetait pour la construction d'une réalité socialiste, était pour lui plongé dans la grande foi en la révolution et le grand désir qu'il en avait. (p. 99) » Là où Lan-

¹⁰ Sur les fortes relations qui unirent Buber à Landauer, on se reportera à la contribution de Siegbert Wolf – « “Le vrai lieu de sa réalisation est la communauté” : l'amitié intellectuelle entre Landauer et Buber » – publiée dans *Juifs et anarchistes*, indispensable ouvrage coordonné par Amedeo Bertolo et édité par les Éditions de l'Éclat en 2008. Ce volume fut recensé dans nos colonnes : < <http://acontretemps.org/spip.php?article264> >. Nous renvoyons également le lecteur à notre numéro thématique « L'anarchiste et le juif : histoire d'une rencontre », disponible sur < <http://acontretemps.org/spip.php?rubrique64> >.

dauer s'écartait de la foi commune, c'est qu'il ne voyait pas la révolution – sociale – comme rupture inaugurale, mais comme résultat d'un processus de construction d'un esprit commun éprouvé dans l'expérimentation d'un socialisme du possible et du souhaitable.

Du « principe espérance », encore...

Si l'on veut souscrire à l'utopie les yeux ouverts, et c'est le cas de Buber, il n'est d'autre manière que de confronter le « principe espérance » qui lui est irrémédiablement lié aux diverses expériences où, de sentier en sentier, elle s'est perdue ou retrouvée. En 1945, date à laquelle il livre son essai, Buber en voit deux, qui lui semblent marquer son temps, en négatif et en positif : la révolution russe, d'une part, et le mouvement kibboutzique alors en cours en Palestine, de l'autre.

Sur la première – qui a puisé à Marx pour la théorie et à Lénine pour la pratique –, le résultat, nous dit-il, ne pouvait être que ce qu'il fut : « la conception d'un centre absolu de la doctrine et de l'action, d'où sortent les seules thèses valables et les seuls commandements compétents » ne peut conduire qu'à l'écrasement de toute communauté socialiste autonome naissante par un nouvel État « révolutionnaire » dictatorial. S'il existe bien des différences d'approche ou de méthode entre tel ou tel théoricien ou praticien marxiste, et même nombre de contradictions internes à chacun d'entre eux, l'implacable mécanique étatique qu'ils ont scientifiquement décidé d'appliquer à la société en révolution n'admet aucune exception : à la fin, c'est toujours l'État qui engloutit la société après l'avoir « définitivement et radicalement déstructurée » (p. 204)¹¹.

Sur la seconde expérience – qui n'a puisé à aucune doctrine en particulier, mais plutôt au « principe espérance » d'une vie collective souhaitable –, Buber imagine qu'elle pourrait devenir une sorte de contre-modèle à « Moscou », une alternative « Jérusalem ». Il l'imagine, mais sans se complaire dans l'acritique admiration d'un idéal en voie de réalisation. Ce qui fonde son espoir, c'est la renaissance, dans les communes agricoles juives de Palestine (*kvutza*, *kibboutz*, etc.), d'une perspective régénératrice fondée sur les principes posés par Landauer : des « groupes d'hommes déterminés » à se remettre à la tâche de la construction d'un socialisme du présent, sans attendre d'ordres de mission et en comptant sur leurs propres forces. « Avec la plus grande sobriété qui convient à un examen d'ensemble et à la réflexion, écrit Buber, on peut dire que c'est dans cet unique point du monde, et malgré tout ce qui a partiellement échoué, qu'il faut cependant reconnaître un non-échec – et tel qu'il est, un non-échec exemplaire. (p. 211) »

Reste que, pour que le pôle « Jérusalem » s'imposât, à terme, comme réussite, et non plus seulement comme « non-échec », il fallait, disait Buber en 1945, que ces « unités sociales » coopérantes aspirant à devenir communauté de communautés fussent capables de s'imposer comme « sujet réel » d'une « économie transformée » dont elles disposeraient des moyens sociaux de production. Autrement dit que cette forme sociale inédite se vive comme alternative réelle à la structuration en forme État. Pour cela, il lui aurait fallu aussi être capable, comme le proposa Buber, d'établir une relation – fédérative – de bon voisinage et de collaboration fraternelle avec les Arabes de Palestine. Il est permis de penser, cela dit, que Buber savait mieux que personne, quand il écrivit *Utopie et socialisme*, que l'évidente influence qu'exercèrent les intuitions libertaires de Kropotkine et de Landauer sur le mouvement kib-

¹¹ Michael Löwy, grand admirateur de Buber et marxiste atypique, reproche à l'auteur d'*Utopie et socialisme* de n'introduire, dans son chapitre consacré à l'expérience de la révolution russe (« Lénine et le renouvellement de la société », pp. 141-166), aucune différence de nature entre l'État bolchevique sous Lénine et sous Staline ou encore de n'évoquer ni la Grande Terreur ni le système concentrationnaire, porté à son point d'abjection le plus haut sous Staline, mais c'est lui faire, nous semble-t-il, au prétexte du plaidoyer *pro domo*, un procès d'intention. Car Buber décrit une mécanique de déstructuration sociale enclenchée dès 1917 par les doctrinaires du marxisme bolchévisé. Il ne dit pas que Marx contenait Lénine, et pas davantage que Lénine contenait Staline ; il dit que, quand l'État devient l'élément central du processus révolutionnaire, la révolution meurt par étouffement, et la société avec, dont la régénération devient impossible. Le reste, dont Buber ne parle pas, parce que son livre est un livre de philosophe et non pas d'historien, relève d'une gradation dans l'horreur dont il s'est contenté, ce qui n'est déjà pas si mal, de pointer l'origine.

boutzique naissant avait largement décliné, depuis la fin des années 1920, dans l'Hashomer Hatzair, au profit d'un travaillisme d'État qui allait progressivement le vider, à partir de la fondation de l'État d'Israël, de toute autonomie et de toute potentialité réellement émancipatrice sur le plan social¹². Même si le livre de Buber connut, semble-t-il, un authentique succès au sein du mouvement kibboutzique, ses prémonitions y furent de peu d'effet. *In fine*, le pôle « Jérusalem » n'incarna pas la grande promesse.



Il est possible, en effet, que, dans les marges d'un conformisme politique épuisé ressassant infiniment, de droite à gauche, c'est-à-dire depuis le néant, les mêmes recettes discursives, restauratrices et/ou progressistes, un livre aussi puissant qu'*Utopie et socialisme* ouvre à ses nouveaux lecteurs les espaces infinis d'un continent ignoré : celui d'un temps où l'on rêva, d'un même élan, la liberté et le socialisme, l'émancipation et le contre-État, la société des hommes et la communauté humaine, le mouvement vers le futur et le retour vers le passé. Cette « pensée de nulle part » (Miguel Abensour) pratiqua « l'écart absolu » (Charles Fourier) par rapport aux normes de son époque. Chaque fois avec la même force, la même capacité d'invention et la même volonté de s'insoumettre au temps des horloges du capital.

Si l'on veut sortir de la nuit, il est plus nécessaire que jamais de retrouver le « pouvoir d'agir » qui, pour le « maître rêveur » Pierre Leroux, définissait la liberté.

Freddy GOMEZ

Mars 2016

<http://acontretemps.org/spip.php?article593>

¹² Sur le sujet, nous renvoyons le lecteur à l'intéressante contribution de Yaacov Oved – « L'anarchisme dans le mouvement des kibboutz », in : *Juifs et anarchistes, op. cit.*, pp. 195-205.