

La pensée socialiste de Martin Buber

par François GIRARD

La pensée socialiste de Martin Buber se donne plus particulièrement à connaître dans son livre au beau titre suggestif et révélateur « Sentiers dans l'Utopie » (*Pfade in Utopia*). Ce livre, paru en hébreu en 1946 et en allemand en 1950, s'est augmenté par la suite d'un dernier chapitre intitulé « Entre la société et l'Etat », puis est devenu « Le socialisme utopique » (*Der utopische Sozialismus*), ou encore dans sa version française *Utopie et Socialisme*. Mon exposé se bornera aux limites de cet essai.

Il s'agit essentiellement d'une réflexion à la fois sociologique et politique tout au long de laquelle Buber développe le mouvement d'une idée qui ne lui est pas propre : l'opposition du politique et du social qu'on trouve plus ou moins nettement dans la pensée de tous les grands maîtres du socialisme, qu'ils soient « marxistes » ou « utopiques ». Il va donc sans dire qu'ici la pensée de Buber se forme, prend sa véritable identité dans et à travers la pensée des divers courants socialistes du XIX^e et du XX^e siècles.

Précisons tout de suite la valeur de ces deux concepts. Le socialisme, c'est-à-dire l'attente ardente et la préparation active d'un « autre » social, la transformation de la civilisation par la régénération de l'homme devenu un être-ensemble (ni un individu, ni une personne, mais un compagnon), la jeunesse redonnée au visage du monde par le renouveau radical de la société transmuée en une association fraternelle des multiples et diverses associations.

L'utopie, c'est-à-dire dans l'ordre politique la césure du moment éthique, dans la pression unilatérale et objectivante du pouvoir dominant l'irruption de la présence créatrice, compréhensive, critique de l'homme à l'homme, la proximité altérante et stimulante de l'homme pour l'homme. Par conséquent, au travers des chemins de la science et au cœur du mouvement dialectique de l'histoire, le retour de la conscience, la revanche du rêve, la libération du désir et de la volonté ; autrement dit, la naissance possible d'une liberté se faisant et se déterminant dans la projection d'un avenir social déjà inscrit dans les faits.

Utopie et Socialisme, c'est un bilan lucide et courageux de la crise de notre civilisation, un refus raisonné du marxisme théorique et pra-

tique, un cheminement à travers la pensée et les expériences des socialistes utopiques pour parvenir enfin à une brèche vers l'indication d'un but qui s'identifie à un rêve de toujours : le rêve pour chacun d'être chez soi dans la fraternité du monde. Autrement dit, la recherche patiente du comment faire une communauté des communautés.

1. *Le bilan*

La pensée politique et sociale de Buber s'origine dans le bilan particulièrement sombre et pessimiste qu'autour des années 1940-1945 il trace de la société dans les manifestations actuelles de la civilisation. Certes, il n'a pas la naïveté de croire au bon vieux temps ni de supposer que notre histoire s'est déployée jusqu'au début de ce siècle suivant un cours rectiligne, progressif, en fin de compte heureux ; il ne se dissimule pas les secousses multiples qui l'ont traversée au cours des âges sous forme de crises ; mais il insiste vivement sur le diagnostic qui voit se développer depuis 1910 et de manière incoercible le mouvement d'une crise dont l'ampleur est sans commune mesure avec toutes celles qui l'ont précédée : la crise qui couve sous les cendres de notre siècle est sans aucun doute à ses yeux « la plus grande crise que l'humanité ait jusqu'alors connue ».

Trois principaux symptômes sont révélateurs de la profondeur et de la violence de cette crise.

D'abord, l'extrême précarité de la situation internationale qui plonge les peuples dans l'angoisse et fragilise les individus. Tout se passe dans notre monde comme si chacun, pour sauvegarder son existence, se laissait saisir par le vertige de la lutte à mort, au point d'ériger cette urgence et cette obsession en un principe dévastateur de toutes les notions d'aide mutuelle ou de solidarité entre les nations. 1946, c'est un demi-siècle d'histoire et de vie brisé par deux effroyables séismes qui ont défiguré l'homme et l'ont noyé sous le désespoir de l'absurde.

Ensuite, l'implacable extension de la solitude massifiée, collectivisée, minant tout, abolissant toute identité, interdisant toute imagination, déréalisant toute fraternité. L'homme sans origine, sans avenir, désancré, cultivant le champ clos et provisoire de sa petite individualité, se défendant d'autrui et tirant profit de lui autant que faire se peut. La société n'est plus qu'un agrégat d'individus sans aucune cohésion interne, que seul le pouvoir politique a encore la possibilité de maintenir dans une unité qui reste cependant abstraite.

Enfin, une pensée vide de tout but, désertée de toute espérance, dépourvue des audaces que stimule la conquête d'horizons nouveaux. Une pensée enlisée dans le labyrinthe d'analyses indéfinies, tournée vers hier, piétinant sur elle-même sans trouver le passage vers la réalité du faire. Quelque chose de fêlé, de cassé. Une parole sans acte, sans œuvre.

L'homme du milieu du vingtième siècle est au regard de Buber un homme de détresse et de dérélition.

Triste tableau que Buber dégage d'une analyse détaillée et sans concession de la société industrielle et du capitalisme. Cette analyse, il la fonde essentiellement sur l'opposition entre la société antérieure à la révolution française et celle qui lui succède.

Certes, la société pré-révolutionnaire avait déjà à se défendre contre un Etat centraliste dont la police et la bureaucratie accentuaient sans cesse les tendances totalitaires. Certes, bon nombre d'associations commençaient à se dissoudre sous l'influence croissante du pouvoir politique. Mais il s'agissait tout de même d'une vaste société organique dont la fonction consistait à articuler sur elle-même et à lier les unes aux autres les multiples et diverses sociétés où s'exprimaient alors la vie, le travail et les aspirations des individus. Bien évidemment, ni les tensions ni les conflits ne manquaient, mais la commune se nouait principalement autour de la coopération de ses différents membres. Chacun pouvait s'y sentir reconnu et respecté. La société restait ainsi pour l'homme le point d'ancrage de son être-dans-le-monde et de son être-au-monde. En supprimant les privilèges des associations, la révolution française brisait ce fragile équilibre et contribuait à rendre la société dépendante de l'Etat.

Reprenant l'analyse que présente Hegel de la société dans le monde moderne, Buber montre qu'elle n'est plus qu'une somme d'individus isolés et juxtaposés où chacun se pose en but pour soi, tout en collaborant avec les autres dans la mesure où il a besoin d'eux, et tente de les réduire en purs moyens pour réaliser sa fin. La société post-révolutionnaire devient dès lors impuissante à rassembler les individus et à surmonter les violents conflits qui éclatent entre les divers groupes sociaux. Il s'ensuit donc nécessairement un accroissement de l'autorité de l'Etat qui est seul en mesure de dominer ces oppositions. Mais contrairement à Hegel qui voit dans l'Etat l'expression de l'universalité de la raison et l'unique condition de possibilité pour l'homme d'accéder à la liberté, Buber considère la dépendance de la société civile à l'égard de l'Etat comme un asservissement de l'homme, une annulation de la pertinence de sa parole, une négation de sa volonté. Quels que soient leurs efforts, les appareils économiques et politiques de l'Etat moderne ne parviennent pas à masquer le chaos de plus en plus effroyable où l'homme se débat. Conscient ou inconscient de s'échapper à soi-même, l'individu se raccroche désespérément à une collectivité abstraite, renonce à ses responsabilités personnelles, se contente de suivre et d'obéir. L'homme ne participe plus à la vie politique et sociale : son existence est essentiellement d'ordre productif et privé. Il n'est citoyen qu'en tant qu'il est « représenté ». Rien ne peut enrayer l'anémie paralysante où se défait la société ; pas même les forces d'opposition, puisque, prisonniers de l'énorme machinerie de l'Etat capitaliste, les syndicats et les partis sont eux aussi contraints, s'ils veulent agir avec réalisme, d'en accepter les rouages, les conditions de production-consommation et le visage défiguré de l'homme qui en résulte. Le capitalisme avancé a ainsi complètement décomposé l'ancien tissu social où s'exprimait la vie commune des hommes et appauvri les structures de la société.

Buber se détourne résolument de l'Etat capitaliste, responsable à ses yeux du processus meurtrier par lequel s'anéantit inéluctablement la vie de l'homme avec l'homme. Comment faire alors pour éviter le naufrage ? Il se refuse à tout retour en arrière, car il sait qu'on ne surmonte pas une crise aussi profonde en se laissant absorber par le mirage du temps passé. L'homme doit continuer d'avancer, traverser sa déchirure, inventer son chemin. La marche de l'homme vers l'homme ne peut aujourd'hui que passer par la limitation stricte du pouvoir politique et la réactivation des forces sociales, c'est-à-dire un nouveau développement de la vie et de l'autonomie des communautés. Il se tourne donc vers l'appel du socialisme. Mais maintenant se pose la question de savoir quel est le socialisme qui peut permettre à l'homme de coïncider à son désir d'être pour l'homme.

2. *Ni Marx, ni Lénine*

Buber s'attarde très longuement à l'examen de l'œuvre du socialisme marxiste. Son analyse fouille avec une scrupuleuse attention aussi bien le versant théorique de cette œuvre, autrement dit, pour simplifier, Marx et Engels, que son versant pratique, c'est-à-dire Lénine. Pertinente lecture qui ne se complait pas dans l'idolâtrie d'une compréhension pénétrante, mais accède à un jugement critique qui met vivement le doigt sur la contradiction interne de ce mouvement.

Son analyse s'attache avec une particulière insistance à mettre en évidence le caractère « utopique » du socialisme marxiste. Dans la mesure en effet où le marxisme revendique l'avènement d'un « autre » social, d'un monde nouveau et d'une société nouvelle, d'un « pas-encore » à espérer et à faire, il est lui aussi utopique. Il contribue à ouvrir la brèche d'une dimension jusqu'alors occultée : celle de l'eschatologie. Il ne peut pas en être autrement du fait de la très intime connexion qui unit le socialisme et l'utopie dans l'horizon d'une espérance à réaliser.

L'œuvre de Marx tend tout entière vers l'édification d'une société juste où la liberté de l'homme puisse s'exprimer concrètement à travers la multiplicité d'associations différentes et complémentaires. La topique de son analyse économique-politique bascule donc bien dans l'utopie de cette visée, de cette promesse. Pourtant, cette utopie reste un pur souhait, une attente différée, puisque cette transformation ne doit intervenir qu'une fois faite la révolution.

Poursuivant fondamentalement le même but que les autres socialismes, le socialisme marxiste est animé de la même hostilité à l'égard de l'Etat. Hostilité qui se traduit tout à fait clairement dans sa théorie du dépérissement de l'Etat. Déniant la conception idéaliste que Hegel s'en fait, Marx voit dans cette superstructure un outil privilégié au service exclusif de la classe dominante, un produit de la société de classes qu'il faut nécessairement supprimer. Tel est précisément le rôle de la révolution qui, en tant qu'acte politique ultime, doit anéantir l'Etat

comme pouvoir arbitraire, dominateur et totalitaire, pour le remplacer par la dictature du prolétariat et préparer le chemin à une société sans classes. Avec l'abolition de l'Etat, le principe politique laisse la place au principe social qui permet à la société socialiste d'exercer sa fonction positive, c'est-à-dire sa tâche organisatrice des aspirations sociales exprimées à la base. D'où l'enthousiasme de Marx pour l'événement de la Commune de Paris. Il voyait en effet dans cette prise de pouvoir révolutionnaire un gouvernement de la classe ouvrière, non seulement mis en place, mais surtout assuré par elle, qui ruinait le pouvoir politique et libérait la société en revitalisant l'unité nationale à partir d'initiatives rendues possibles par la constitution d'un réseau décentralisé de communes.

Lénine également était à l'origine partisan d'une organisation décentralisée de la société. C'est d'ailleurs ce qui explique l'ardent espoir qu'il a tout de suite placé dans les soviets qui, plus spontanément encore que les institutions de la Commune de Paris, avaient surgi de la pression des événements révolutionnaires de 1905 et des lieux mêmes où se partageaient le travail et la vie quotidienne. En tant que nouveau pouvoir directement impulsé par la base et contrôlé par ses délégués, les soviets lui paraissaient à leur naissance inaugurer une structure souple et particulièrement démocratique, capable de se substituer à la tutelle monolithique de l'Etat.

Pourtant, dès 1848 et le *Manifeste du Parti communiste*, Marx et Engels s'en prennent vivement au socialisme et au communisme « critico-utopiques ». Le concept d'« utopie » se charge alors d'une lourde connotation péjorative et polémique. Il est vrai que leur opinion à l'égard du socialisme utopique n'a pas cessé de varier tout au long de leur œuvre. Au début, le qualificatif d'« utopistes » englobait tous les grands précurseurs dont l'œuvre n'avait pas encore pu s'enraciner dans le développement de la société industrielle et de ses séquelles : l'apparition du prolétariat et le fonctionnement de la lutte des classes. Puis, cette épithète s'est teintée de mépris et en est venue à désigner ceux qui étaient jugés impuissants ou rebelles à fonder scientifiquement leurs analyses sur le nouveau visage économique de la société moderne.

Pour Buber, le problème est clair : si le socialisme marxiste est à ce degré fermé à la pensée du socialisme utopique, c'est qu'il s'est laissé prendre au piège de l'héritage politique qu'il entendait précisément subvertir, et cela parce qu'il a négligé de traiter correctement l'utopie dont il était porteur. De cette insuffisance critique sont issus les concepts hautement ambigus de « centralisme démocratique » et de « dictature du prolétariat » ; telle est aussi la raison pour laquelle dans la Russie devenue socialiste, l'Etat a survécu au point d'être plus répressif et paralysant que jamais.

Cette insuffisance critique du marxisme, Buber la localise essentiellement dans le rejet à la période post-révolutionnaire de la transformation effective de la société, c'est-à-dire du renouvellement radical de son tissu social. Un tel rejet est en effet responsable de la contradiction

interne du marxisme qui revendique la substitution du principe social au principe politique, tout en maintenant l'ensemble des éléments caractéristiques de la domination du principe politique. Certes la révolution est nécessaire, mais cette crispation autour de la révolution comme événement unique et indispensable masque à la fois mal et dangereusement cette contradiction, car repousser dans l'indéfini d'un futur que nul ne peut prévoir la tâche positive du socialisme, c'est nécessairement soumettre à la botte du pouvoir politique les premiers balbutiements de l'activité organisatrice de la nouvelle société. D'où tout au long de la naissance de l'Union Soviétique, la répression constante de la vitalité du dynamisme social que rendait indispensable l'aspiration des communautés à la vie décentralisée. Lénine et ses compagnons n'ont jamais pu prendre effectivement en compte dans le nouvel ordre de l'Etat les forces qui visaient à un démantèlement du centralisme politique et de l'accumulation du pouvoir.

L'erreur de Marx consiste donc à n'avoir pensé la substitution du principe social au principe politique qu'à partir de moyens exclusivement politiques. Il se condamnait ainsi à oublier trop vite le problème que poserait l'inévitable surgissement de nouvelles différenciations sociales à l'intérieur du prolétariat devenu maître de la situation. Il se condamnait surtout à méconnaître la survivance d'un réel pouvoir politique après même la suppression de l'antagonisme de classes, survivance qui se manifesterait dans les luttes de tendances que se livreraient les groupes ou encore les individus pour imposer leur conception du socialisme au moyen des techniques de domination propres à notre temps.

Marx, selon Buber, ne s'est jamais réellement intéressé au côté social de la vie publique des hommes. Il s'est seulement penché avec méthode et rigueur sur l'économie et passionné pour le politique. Il a en effet progressivement concentré les forces vives de sa pensée autour de la nécessité de la révolution et de l'urgence de sa préparation. Obsédé par cet acte politique, le principe politique est ainsi devenu chez lui le critère qui pouvait seul juger de tout. Les divers aspects du renouveau social qui se manifestait vivement déjà dans les aspirations et les réalisations du XIX^e siècle étaient impitoyablement confrontés à cet horizon politique et dévalués s'ils ne paraissaient pas suffisamment le servir. Telle est la raison pour laquelle Marx et Engels se sont contentés d'utiliser le mouvement coopératif sans le considérer avec tout le sérieux qu'il méritait comme l'expression d'un des besoins les plus fondamentaux de la vie sociale.

Lénine qui prétendait, selon la tradition du courant socialiste français, remettre la décision du pouvoir non plus au politique mais au social, s'est finalement lui aussi désintéressé des structures populaires et sociales, toujours au nom de la révolution et des situations concrètes qui en résultaient. Ces structures avaient à ses yeux une valeur provisoire et ne prenaient sens que dans une perspective stratégique et politique. La conséquence en a été une transformation et une puissance accrue

du principe politique. Les soviets, loin d'être envisagés comme les nouveaux organismes favorisant la restructuration de la société, servaient de relais de transmission à l'intérieur d'un programme d'action et devaient être étroitement dépendants d'un gouvernement centraliste. Dans la même optique, la coopérative qui était dans son essence une association volontaire d'individus se rassemblant en petites unités de vie et de travail communautaires, devenait une institution d'Etat regroupant l'ensemble de la population, un gigantesque complexe strictement centralisé et bureaucratisé. Même cette ancienne et remarquable structure sociale de la paysannerie russe que représentait l'Artel, où s'associaient selon un principe coopératif et pour une œuvre commune paysans, ouvriers, commerçants et autres travailleurs d'une même région, n'avait plus son sens et par conséquent droit à l'existence dans le nouvel Etat centralisé qu'avait édifié la révolution bolchévique. Partout donc le centralisme, la bureaucratie, la domination contraignante du principe politique. Avec l'accomplissement du rêve de la révolution s'évanouissait le rêve socialiste.

Le marxisme a été incapable, théoriquement et pratiquement, de tracer dans le moment même de la révolution le chemin d'une nouvelle société, dont les structures diversifiées parviennent à dépasser les seules relations de pouvoir et de domination et qui présente un ensemble varié de communautés où la rencontre des hommes prenne la figure de leur désir.

Marx qui s'est battu contre la force démesurée, écrasante et injuste de l'Etat n'a su en fait planifier qu'un Etat révolutionnaire, plus strictement centralisé que celui qu'il critique et maître absolu du travail, de la vie et des libertés. L'avenir social qu'il propose est illusoire parce que son utopie n'est pas positive mais fictive ; elle dort dans les souhaits vagues et lointains d'une fin ultime sans réalisations pratiques ni racines réelles.

Quelle que soit sa puissance, le mouvement marxiste a donc trahi le rêve socialiste en ne projetant pas son regard vers les formes anticipées de la nouvelle société et en n'encourageant pas la fédération des cellules et des associations de cellules qui aurait pu devenir l'embryon d'une communauté vivante. Il a rassemblé le prolétariat, mais il ne l'a pas libéré.

3. *La nouveauté transformante du socialisme utopique*

Sans renier l'apport positif de l'analyse marxiste qui a d'ailleurs contribué au développement de sa réflexion sociale et politique, Buber constate que le marxisme a échoué et que, comme tel, il ne peut toujours qu'échouer dans sa tentative d'un renouvellement de la société. Cependant, sa certitude socialiste n'en est pas pour autant ébranlée ; il reste convaincu que seul le socialisme est en mesure de faire advenir une société juste qui réponde à l'attente des hommes. Il exhume alors le socialisme utopique des cendres où le *Manifeste du Parti communiste* l'avait enseveli et redécouvre, avant beaucoup d'autres, l'espérance réaliste

qui meut le courant de la pensée socialo-utopique. De négative qu'elle était devenue sous les coups du marxisme et de sa démonstration scientifique du développement économico-politique de la société moderne, l'utopie retrouve avec Buber les audaces de son dynamisme. Les « utopistes » ne sont plus ces songe-creux ou ces réformistes attardés qu'avaient voulu faire d'eux Marx et Engels, mais une race nouvelle capable d'anticiper le futur et de croire que l'avenir présentera une vérification scientifique des nouvelles formes de vie sociale qu'elle aura fait surgir.

Cette anticipation du futur qui est indispensable à toute orientation clairvoyante du présent *hic et nunc*, l'utopie précisément la rend possible, car elle est d'abord le droit reconnu au rêve et au désir. La fonction du rêve utopique consiste à préfigurer un devoir-être qui mobilise toutes les énergies et les incite à réaliser ce qui n'est encore que de l'ordre d'une projection. Ce rêve s'éveille des profondeurs sous l'impulsion de la « nostalgie du juste » qui souffre dans le secret avant de remonter jusqu'à la conscience claire avec toute la violence du désir, d'un désir qui sait déjà qu'il ne pourra inscrire sa visibilité qu'en sortant des limites de l'individuel pour entrer dans le cadre de la communauté, d'un être-ensemble du travail et de la vie. Cette conjonction du rêve et du désir est seule à pouvoir susciter la passion et la patience nécessaires aux grandes causes et aux vastes projets. La Commune de Paris ne se serait jamais traduite dans la réalité de l'histoire, si les révolutionnaires n'avaient pas projeté devant eux l'image ardemment espérée d'une société largement décentralisée et désétatisée.

Mais cette puissance de l'imaginaire n'est efficace que sous le contrôle de la raison et à travers la pratique vérificatrice de la volonté. Plus une crise est grave, plus elle exige pour être surmontée une connaissance approfondie de la situation et un sens aigu des responsabilités de l'homme devant l'homme. Mais cette connaissance ne peut aboutir à son tour à une réalisation effective que si elle se transforme en volonté. Personne sans doute ne peut savoir ce que sera demain le socialisme, mais le socialisme utopique sait déjà quelle figure il veut qu'il prenne.

C'est bien pourquoi s'il croit à la projection d'un rêve sans cesse à poursuivre et à réaliser, le socialisme utopique, contrairement à tout ce qu'on a pu dire de lui, est convaincu qu'il ne peut transformer la société qu'en enracinant sa réflexion et son action dans une analyse lucide et pénétrante de ce qui est. Il se veut aussi sensible aux tendances dominantes, d'ordre économique et politique, qu'aux tendances moins évidentes, d'ordre social, et il tient à les soumettre toutes aux normes sévères de la critique pour savoir si elles portent en elles le pouvoir de surmonter ou non les contradictions de cette société. C'est encore au nom de ce réalisme que le socialisme utopique s'oblige à préparer dans les conditions données de son aujourd'hui ce qu'il désire voir s'accomplir demain et qu'il refuse un chemin différent du but auquel il doit conduire : l'avènement lent et progressif d'un être-ensemble-des-hommes.

Buber s'oppose à toute conception fataliste de l'histoire comme il affirme fortement sa foi en la puissance de la raison et de la décision. Loin d'être une aspiration inactuelle, le socialisme utopique est avant tout pour lui une préparation réfléchie et volontaire de la restructuration de la société, une convocation des hommes à l'effort pour vouloir l'histoire et faire l'histoire qu'ils veulent.

Reprécisant ainsi les déterminants spécifiques du socialisme utopique, Buber définit progressivement sa propre pensée en cheminant patiemment à travers l'œuvre des principaux maîtres de ce mouvement. A partir des réflexions de Saint-Simon, il dégage dans sa nécessité première et fondatrice la distinction essentielle entre principe politique et principe social, entre le gouvernement autoritaire au seul profit de l'Etat et la direction concertée au service de l'existence partagée des hommes ; puis il insiste sur l'urgence de la transmission au principe social du pouvoir de décision qui jusqu'alors a toujours appartenu à l'arbitraire de l'Etat. Il tend donc vers une société unifiée autour de la pratique effective du mode social de direction, c'est-à-dire une administration dont le pouvoir est limité par ce qui est techniquement nécessaire aux conditions de l'exercice de sa tâche. Comme Fourier, il pense que la suppression des anciennes corporations a déchaîné l'anarchie sauvage et violente de la libre concurrence. C'est pourquoi il préconise la renaissance ou la création de cellules populaires vivantes qui pourraient prendre forme dans la fusion des coopératives de consommation et de production. Ces cellules sont indispensables, car leur transformation renouvellera de l'intérieur le tissu social de l'ancienne société et provoquera le changement radical que, selon Owen, le socialisme doit apporter à l'ordre tout entier. Chacune d'elles s'efforcera de devenir un nouveau type de coopérative, dominé par l'unification du travail, où consommation et production, travail intellectuel et travail manuel, travail agricole et travail industriel s'articulent harmonieusement, où partageant les mêmes droits et les mêmes chances, tous les membres ont des intérêts communs et participent à la vie des uns et des autres. Seul le respect de la justice à l'intérieur de chaque cellule peut en effet se propager et réaliser l'ordre juste de l'ensemble.

Buber conçoit tout particulièrement à la pensée de Proudhon, qui croit en la puissance de la raison pour conduire le mouvement de l'histoire à la liberté et cherche dans ce but à comprendre au cœur même de la réalité historique les lois et les éléments de son expérience que produit la société. Il partage avec lui la certitude que le communalisme ou le fédéralisme peut démécaniser l'homme, le libérer de tous les mythes d'origine scientifique ou religieuse qui l'engluent dans la conception d'un mouvement de l'histoire inéluctable ou fatal. Seule l'association des hommes entre eux est en mesure de rendre la liberté à chacun. D'où l'importance du mutualisme économique, c'est-à-dire l'union des travailleurs travaillant les uns pour les autres et produisant en commun un produit dont ils se distribuent ensemble le bénéfice. Ce mutualisme économique est connexe d'un fédéralisme politique qui rassemble les associations des travailleurs et doit permettre l'éclosion d'une nouvelle civilisation plus juste et res-

pectueuse des personnes et des cultures. Un tel fédéralisme suppose évidemment une décentralisation aussi bien économique que politique qui favorise la réciprocité des services et la fraternisation des groupes humains. Le développement de ce processus doit assurer à tout homme, quel qu'il soit, une essence publique, non pas comme animal politique de pouvoir et d'argent, mais comme compagnon responsable avec les autres de soi-même et des autres.

Buber s'inspire ensuite de Kropotkine pour préciser les conséquences qui résulteront de la vie transformée de ces cellules économiques dont Proudhon a pensé la fédération. Une transformation aussi profonde et dynamique devra libérer la spontanéité sociale et politique du peuple, encourager des formes diversifiées d'associations, multiplier les coopératives et regrouper ces dernières en une communauté qui s'efforcera graduellement de dépasser les nationalismes pour devenir la société socialiste en acte. C'est encore la fréquentation de Kropotkine qui lui apporte une intelligence renouvelée de la révolution que Landauer va contribuer à préciser. Il ne s'agit plus d'une révolution unique et définitive telle que Marx et Lénine l'ont conçue, car ce genre de révolution n'entraîne le plus souvent que le contraire des buts positifs poursuivis par l'action des révolutionnaires les plus intègres et les plus ardents. Les révolutions qui ont scandé notre histoire ne sont pas pour autant à condamner : elles sont parmi nous les traces visibles de la « nostalgie du juste », en même temps qu'elles dénoncent le caractère tyrannique et antidémocratique de l'Etat moderne farouchement contre-révolutionnaire par définition. Mais la révolution socialiste doit être en quelque sorte une révolution permanente, autrement dit une attention vigilante et sensible aux revendications sociales et politiques du peuple, une remise en question incessante de ce qui est toujours menacé de s'enfermer dans la rigidité et la domination, donc dans la répression. Parce que le socialisme n'est jamais une réalisation parfaite et absolue, mais le devenir continu de la communauté humaine, la révolution doit être désormais un élément de notre ordre social, le stimulant de notre société.

C'est encore sa foi dans l'avènement du socialisme qui pousse Buber à méditer les leçons de l'échec des premières tentatives de coopératives et de colonies communautaires. Il constate l'alignement presque systématique sur les institutions du capitalisme des organismes coopératifs comme celui des tisserands de Rochdale ou les ateliers nationaux de Louis Blanc, le discrédit du volontariat, l'envahissement subreptice et irrésistible de la bureaucratie, la prise de pouvoir progressive des fondateurs qui finissent par s'octroyer à eux seuls la propriété du complexe coopératif. Au nombre des raisons qu'il juge responsables de la dissolution des premières colonies communautaires, il range principalement leur caractère abstrait et doctrinaire, leur développement à l'écart de la société, leur refus de s'organiser pour s'unir. Tel sont à ses yeux les obstacles essentiels à éviter pour l'édification du socialisme. Quant à la solution positive, il la voit exclusivement dans l'extension généralisée des coopératives intégrales formées à partir de la fusion des coopératives

de consommation et de production, qui s'associeraient les unes les autres à l'intérieur des nations et dont la communauté internationale serait l'association des associations.

Le socialisme utopique se propose ainsi de renouveler la société par la régénération de son tissu cellulaire. Il importe dès à présent de limiter le rapport politique de domination de l'homme par l'homme et de commencer dans l'immédiateté et l'urgence de l'ici et du maintenant de convoquer l'homme à la présence de l'homme à l'homme, car c'est bien là son désir le plus profond. Quels que soient les jugements qu'on porte sur elle, l'utopie du socialisme se veut topique puisqu'elle fonde l'avenir de la société sur la renaissance aujourd'hui de la commune et de la communauté pour rendre l'homme proche de soi-même et d'autrui. Ce socialisme sait pourtant que cela n'est possible que dans un équilibre sans cesse à redéfinir du principe politique et du principe social. Il s'agit pour lui de faire reconnaître la société comme la substance de toutes les communautés, la matrice où toutes prennent vie, l'espace où elles respirent, et de réduire le principe politique à un principe d'ordre constitutionnel dont l'unique fonction consisterait à résoudre les conflits à l'intérieur des nations et entre elles, mais qui devrait s'effacer dans une société devenue raisonnable et fraternelle.

4. *La trace d'un « non-échec »*

Le mouvement coopératif, en tant qu'aspiration visible de la société à la restructuration et au remaniement de la cohérence interne qu'elle a perdue, présente la vérification la plus claire de la valeur topique du socialisme utopique. Dans le sens de ce mouvement, l'expérience à la fois la plus globale et la plus probante est sans aucun doute le village communautaire qui représente une forme accomplie de la coopérative intégrale. Or parmi tous les essais qui ont été tentés en Occident depuis plus d'un siècle et demi, un seul paraît à Buber répondre aux exigences de l'attente socialiste, ce sont sur le sol d'Israël les fermes collectives. Certes il ne les prend pas encore pour une réussite. Mais telles quelles, il les considère déjà comme un « non-échec » (*ein Nicht-scheitern*).

Contrairement à une interprétation trop simpliste et unilatérale qui présentait la fondation du village coopératif juif comme la simple résultante d'une situation historique donnée, Buber, plus nuancé et certainement plus exact, y voit l'accomplissement d'un double processus étroitement articulé l'un à l'autre : l'urgence de la question posée par une situation de grande détresse, mais aussi l'impact nouveau de l'héritage religieux d'Israël ainsi que la revendication du rêve et du désir, une revendication qui s'exprime à travers la volonté d'établir une société juste et de réaliser sur place un socialisme esquissant concrètement le prototype de l'homme et du monde nouveaux espérés par chacun.

L'analyse qu'il propose de ces nouvelles unités sociales fait nettement ressortir trois phénomènes tout particulièrement intéressants.

Le premier rend compte de la manière dont les exigences du développement de ce mode de vie collective ont fortement contribué au dépassement du rapport habituellement conflictuel entre classes. En effet, la nécessité de rassembler une élite entreprenante et audacieuse pour participer à l'édification de ces communautés a contraint leurs fondateurs à puiser indistinctement dans toutes les classes, si bien que ce brassage se conjuguant avec la poursuite d'un but commun et difficile a spontanément effacé les clivages sociaux. Il en est résulté presque automatiquement un profond rayonnement de ces collectivités naissantes sur l'ensemble d'une société en évolution.

Le second phénomène révèle que ces villages coopératifs ne s'organisaient pas essentiellement autour de leurs besoins externes, c'est-à-dire économiques, même s'il est vrai que leur façon de les satisfaire a pu parfois leur attirer des adhérents mécontents des modalités de fonctionnement d'autres types de fermes collectives. Ces villages alimentaient et déterminaient bien plutôt la force de leur vie communautaire à partir et en fonction de leurs besoins internes, c'est-à-dire des revendications de leur rêve et de leur désir, des aspirations spirituelles et sociales de leurs membres. C'est ce qui explique d'ailleurs la variété des formes de ces communautés, en même temps que la pratique fréquente et vigoureuse dans ces groupes d'une réflexion sur soi et d'une autocritique collectives impitoyablement clairvoyantes et profondément toniques.

Le troisième phénomène réside dans le fait que ces diverses communautés ont su éviter de se développer en vase clos ou de se replier sur elles-mêmes pour mieux se construire. Bien au contraire, elles ont eu le courage de s'ouvrir les unes aux autres au point même d'accepter de confronter leurs expériences et leurs projets. Elles ont en général toutes gardé le souci de s'associer en fédération. Jamais autant qu'ici où la situation et les événements encourageaient un large processus de différenciation on n'a veillé avec plus d'attention aux possibilités d'une réelle intégration.

Pourtant ces multiples formes de vie communautaire ne sont pas à l'abri des dangers qui guettent ordinairement ce genre de collectif. Le poids des crises extérieures fragilise les institutions internes de ces groupes qui n'arrivent plus à faire face aux exigences qui les assaillent et aux problèmes nouveaux qui leur sont posés. Mais surtout l'inévitable rivalité des différentes communautés entre elles finit par entraîner la politisation de leurs rapports. Il s'ensuit un raidissement de plus en plus dur de leurs relations et des tensions d'autant plus insolubles que chacune s'enfonce davantage dans la certitude de détenir la vérité et d'être la meilleure. Les fermes collectives d'Israël ont dû elles aussi affronter ces obstacles.

Quelles que soient cependant les difficultés traversées par le village coopératif juif, il demeure aux yeux de Buber une force d'exemple et une source d'espoir en son rayonnement contagieux à travers le monde. Dans la mesure en effet où son expérience a été rendue possible ici, la

preuve est faite selon lui que d'autres types de communautés peuvent naître et s'épanouir sous d'autres cieux et en d'autres circonstances.

Même si l'on souhaiterait pouvoir aujourd'hui réévaluer le devenir de ces fermes collectives et le déplacement de leur rapport avec l'Etat d'Israël depuis les années qui ont suivi leur avènement - il semble bien d'ailleurs qu'à ce sujet Buber n'ait pas péché par excès d'optimisme -, on ne peut oublier qu'alors, face à l'Union Soviétique, Jérusalem présentait une autre voie possible du socialisme, la voie de l'utopie qui est identiquement la voie du respect et de la reconnaissance de l'homme dans le développement authentique de son être-ensemble.

*
**

La pensée sociale et politique de Martin Buber se cherche ainsi lentement tout au long de la traversée qu'il fait des œuvres fondatrices des divers courants socialistes, qu'ils soient marxistes ou utopiques, mais également à partir du regard aussi bienveillant que perspicace avec lequel il analyse les réalisations multiples qui se sont inspirées de l'esprit socialiste. Il s'agit là d'une pensée qui chemine et pose des jalons, ouvre des pistes, dénuée un horizon, relance une espérance. C'est un index qui pointe vers un but. On se méprendrait donc gravement si l'on en attendait un programme exhaustif, une doctrine positive, des solutions arrêtées - voire même satisfaisantes - aux nombreux problèmes que pose inévitablement la projection d'une société socialiste. Il nous faut de toute façon en recueillir cette foi indélébile en l'imagination créatrice des hommes dès lors qu'ils ont décidé de conjuguer leurs relations non pas sous la forme dominatrice du « je », mais celle coopératrice du « nous ». En tout cas, ces pistes sont là, ouvertes, qui ne demandent qu'à être explorées, sans doute avec plus de précision, mais aussi avec le même souci critique toujours vigilant dans l'opération du comprendre buberien.

De cette pensée, il ressort sans aucune ambiguïté que dans le cadre du système capitaliste, le monde ne peut pas cesser de se défigurer, de se déchirer, parce que l'homme n'ayant plus la possibilité d'être homme, c'est-à-dire libre et respecté, ne peut que s'y détruire.

Le refus que Buber oppose catégoriquement au capitalisme est paradoxalement analogue à celui qui le fait se dresser contre le centralisme d'Etat, ce centralisme soi-disant démocratique mais en fait répressif que n'a pas réussi à dépasser le mouvement socialiste marxiste. Par un renversement critique de la position marxiste, il repousse cette tendance dans l'enfer où Marx, Engels et Lénine avaient jadis rejeté les socialistes prétendus utopiques, autrement dit cette fois-ci dans la conception négative d'une utopie qui s'ébaucherait seulement dans le brouillard des lendemains heureux de la révolution pour déboucher effectivement sur le jour sombre de la bureaucratie d'Etat.

Buber opte par contre pour le socialisme utopique parce que c'est d'abord en pensant l'homme libre et reconnu dans sa diversité que ce

dernier projette son devoir-être. Il fait donc appel à la dimension éthique de l'homme dans son rapport à autrui et au monde, dimension incontournable qui peut seule dicter ses limites à la domination arbitraire et anonyme du pouvoir politique. Mais cette adhésion se veut réaliste dans la mesure où le socialisme utopique s'élabore dans la réalité topique des aspirations et des rêves de l'homme déjà inscrits dans l'histoire, même si les formes de cette réalité sont encore embryonnaires et fragmentaires ; dans la mesure aussi où ce mouvement porte en soi les critères d'une vérification possible que sont la prise en compte chez l'homme du désir du juste et l'avènement d'une relation sociale qui respecte la présence non objectivante de l'homme pour l'homme dans le rapport du « Je et Tu ».

La tâche que Buber s'est fixée consiste avant tout à comprendre le jeu complexe qui anime la redoutable dialectique entre la société et l'Etat. Dialectique d'autant plus redoutable que l'Etat sort toujours vainqueur de ce jeu. Si les crises sont là, c'est que le principe politique l'emporte chaque fois sur le principe social. D'où le cercle vicieux : il y a crise parce qu'il y a abus de pouvoir et il y a abus de pouvoir parce qu'il y a crise. Il n'est pas question d'esquiver le problème en idéalisant un corps collectif qui serait pure transparence de tous à tous. Les tensions, les oppositions, les contradictions sont de l'essence même du corps collectif. Mais la révolution, sous sa forme de remise en question permanente des structures doit permettre chaque fois le dépassement de ces tensions et de ces contradictions. La seule angoisse qui étreigne Buber, la seule note pessimiste qui chiffonne les pages de sa pensée est celle de savoir si la société sera capable d'un tel dynamisme, du courage et de l'audace nécessaires à l'entreprise d'une telle marche où la moindre halte pourrait être fatidique.

Il me semble à la fois injuste et désinvolte de traiter par le silence ou l'oubli, comme c'est si souvent le cas, cette pensée que meut de bout en bout la passion contenue d'une espérance qui ne se dément pas en un monde à naître et un visage à aimer de l'autre côté de la haine et de l'impossible.