
Michael Löwy

MESSIANISME ET UTOPIE DANS LA PENSÉE JUIVE EUROPEENNE ENTRE LES DEUX GUERRES

I - C'est le sociologue Karl Mannheim qui a donné sa formulation "classique" – et encore aujourd'hui la plus pertinente – à la distinction entre idéologie et utopie comme les deux formes fondamentales de l'imaginaire social. On peut considérer comme idéologiques les systèmes de représentation qui s'orientent vers la stabilité et la reproduction de l'ordre établi, en opposition aux représentations, aspirations ou images de désir (*Wünschbilder*) utopiques, qui s'orientent vers la rupture de l'ordre établi et exercent une "fonction subversive" (*umwälzende Funktion*)¹.

La typologie de Mannheim permet d'éviter certaines conceptions trop étroites, ou trop vagues, qui font de l'idéologie une "fausse conscience" – qui pourrait définir la "vraie" ? – et de l'utopie un rêve irréaliste ou irréalisable : comment savoir d'avance quelles aspirations seront ou non "réalisables" à l'avenir ? La démocratie n'apparaissait-elle comme une utopie "irréaliste" au milieu du XVIII^e siècle ?

Selon le vénérable *Oxford Concise Dictionary*, à la page 1183 de l'édition de 1987, l'utopiste est un « réformateur ardent mais qui manque de sens pratique ». C'est une définition bien réductrice. En fait, l'utopiste est tout simplement le partisan d'un ordre social juste et humain qui n'existe pas encore nulle part (*u-topos* en grec), l'individu qui rêve d'une "Cité idéale" située dans l'avenir.

II - Les penseurs juifs jouent un rôle essentiel dans la réflexion et l'action d'inspiration utopique – souvent, mais pas toujours, révolutionnaire – dans l'Europe de l'entre deux guerres. Comment expliquer cette part disproportionnée des Juifs dans la théorie et la pratique utopico-sociale en Europe ? Il faut prendre en compte deux ordres de considérations : a) sociales : la situation d'exclusion ou discrimination, la condition paria ou semi-paria des Juifs (surtout avant 1918) qui a favorisé un point de vue critique envers l'ordre social et la recherche d'une alternative radicale. b) culturelles : le rôle de la tradition prophétique et messianique juive comme source de l'aspiration utopique.

Les deux grands foyers de l'utopie radicale dans le judaïsme européen sont l'Europe orientale et l'Europe centrale. Leurs caractéristiques sont très diverses. En Europe de l'Est – c'est à dire dans le Yiddishland qui s'étend dans tout l'espace de l'ancien Empire tsariste – beaucoup d'intellectuels juifs sont attirés par les utopies sociales révolutionnaires : la majorité des penseurs et dirigeants des groupes marxistes (dans leur diverses fractions) ou anarchistes sont d'origine juive.

Les plus connus ne sont que la pointe visible de l'iceberg : Lev D. Trotsky (Bronstein), Julius Martov (Tsederbaum), Raphael Abramovich, Lev Deutsch, Pavel Axelrod, Mark Liber (Gold-

1 K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* [1929], Schulte-Bulmke, Frankfurt a.M., 1969, pp. 36 et 170.

man), Fiodor Dan (Gurvitch), Lev Kamenev (Rosenfeld), Karl Radek (Sobelsohn), Gregory Zinoviev (Radomilsky), Jakov Sverdlov, David Riazanov (Goldendach), Maxim Litvinov (Wallach), Adolphe Joffé, Michael Borodine (Grusenberg), Adolf Warszawski, Isaac Deutscher, etc. Sans parler des organisations socialistes spécifiquement juives comme le Bund ou les sionistes de gauche. Et sans parler des intellectuels juifs originaires de l'Est qui ont participé au mouvement ouvrier en Allemagne : Rosa Luxemburg, Leo Jogisches, Parvus (Israel Helphand), Arkadi Maslow (Isaac Tchéréminski), August Kleine (Samuel Heifiz), et beaucoup d'autres.

Cependant, ces intellectuels révolutionnaires ou critiques, qu'ils soient internationalistes ou nationalistes, marxistes ou sionistes, ont en commun le refus de la religion. On peut supposer qu'il existe une dimension messianique sécularisée dans leur engagement social, mais il ne reste pas moins que leur utopie, leur rêve d'avenir, leur vision du monde est toujours rationaliste, athée, *Aufklärer*, matérialiste. La tradition religieuse juive, la mystique de Kabbale, le hassidisme, le messianisme ne les intéressent pas : ce ne sont à leurs yeux que des survivances obscurantistes du passé, des idéologies réactionnaires et moyenâgeuses dont il faut se débarrasser au plus vite au profit de la science, des Lumières et du progrès.

Tel n'est pas le contexte en Europe centrale, c'est à dire dans la Mitteleuropa de langue et culture allemande : l'Allemagne et l'ancien Empire Austro-Hongrois. Sous l'influence du romantisme allemand, beaucoup d'intellectuels juifs de vont essayer de retrouver leurs racines culturelles, en redécouvrant l'héritage biblique, prophétique et messianique juif. Dans l'œuvre de certains des plus grands penseurs juifs d'Europe centrale – Martin Buber, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Erich Fromm, Gustav Landauer, entre autres – au cours de la première moitié du 20ème siècle, on voit se nouer, à partir d'une référence originaire à la culture romantique allemande, un lien d'*affinité élective* entre la tradition messianique et l'utopie sociale. Il ne s'agit pas seulement d'une analogie structurelle entre certains aspects des deux formes culturelles, mais d'un rapport actif de sélection réciproque, renforcement mutuel, symbiose ou même fusion.

De par sa sensibilité libertaire, ce courant de pensée se situe aux antipodes de la " religion politique " de l'*Etat-nation* qui a marqué de son empreinte l'histoire du 20ème siècle : deux guerres mondiales, généralisation des " états d'exception " totalitaires. En outre, son messianisme utopique se distingue par son caractère strictement *impersonnel* : c'est l'ère messianique de l'avenir qui l'intéresse, et non la personne du Messie. Rien n'est plus éloigné de sa démarche spirituelle et politique que le culte religieux d'un sauveur charismatique, d'un prophète ou héros millénariste ².

Nous allons nous référer à deux penseurs qui représentent deux variantes assez différentes de cette culture utopico/messianique de l'Europe centrale : Martin Buber, rénovateur de la spiritualité religieuse juive, et Erich Fromm, freudo-marxiste d'inspiration sécularisée. Tous les deux cependant trouvent dans les tradition bibliques juives la source de leur vision utopique d'un avenir plus humain.

III - Martin Buber a apporté une contribution notable à l'utopie socialiste, c'est à dire au rêve d'une société libre, égalitaire et fraternelle sans domination ni exploitation. Comme tout grand

2 J'utilise, en le ré-interprétant, le concept wébérien de *Wahlverwandschaft*. Voir mon ouvrage : *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, PUF, Paris 1988.

penseur de l'utopie, depuis Thomas More jusqu'à Marx, Buber est tout d'abord un critique de l'ordre des choses existant. Son diagnostic de la société moderne est d'une grande lucidité et d'une étonnante actualité.

Pour rendre compte de la maladie dont souffre la civilisation, Buber se sert d'une vieille image juive, qui illustre la transformation monstrueuse d'un être artificiel créé par les êtres humains en puissance incontrôlée et maléfique : le Golem. Depuis un siècle environ, écrit-il en 1938, dans l'essai *Was ist der Mensch ?* (" Qu'est-ce que l'être humain ? ") l'humanité s'enfonce dans une crise de plus en plus grave, qui résulte de son incapacité à maîtriser le monde qu'elle a elle-même institué. Ce monde est devenu plus puissant qu'elle, il s'est libéré de son emprise, il la confronte comme une force indépendante, et elle « [...] ne connaît pas le mot qui pourrait domestiquer et rendre inoffensif le Golem qu'elle a créé ». Cet échec s'est manifesté à l'époque moderne dans trois domaines essentiels. Le premier est celui de la technique : les machines ne sont plus des extensions du bras humain, ce sont les humains qui en deviennent l'extension, la périphérie; elles ne sont plus au service du travail humain, mais au contraire c'est celui-ci qui se met à leur service. Le deuxième est la sphère économique : la production et l'utilisation des biens ont échappé à tout contrôle rationnel. Le troisième est l'univers politique : là aussi, comme l'a montré de façon brutale la Première Grande Guerre, l'être humain est confronté au fait qu'il a enfanté des démons qu'il ne peut plus contrôler³.

Quelle est la source de cette situation, qu'il décrit dans son célèbre *Je et Tu* (1923) comme la transformation du monde du Cela, le monde des choses extérieures, abandonné à lui-même, c'est à dire privé du contact et de l'influence du *Tu*, en un *cauchemar aliéné* ?⁴ C'est le déclin croissant des anciennes formes communautaires, les formes organiques où existait une vie directe des êtres humains ensemble, ressentie par chaque individu comme un destin ou une tradition vitale. La destruction de ces formes, leur décomposition, leur perte de signification spirituelle a laissé les individus modernes abandonnés, livrés à leur profonde solitude, et confrontés au monde hostile de leurs propres créations⁵.

Le tissu social vivant est nécrosé et la société toute entière devient " amorphe, désarticulée et pauvre en structures ", tandis que les individus sont livrés à ce que Buber appelle, dans une image frappante, la " *solitude massifiée* ". En d'autres termes : « [...] l'ère du capitalisme avancé a brisé la structure de la société », parce que « le capital ne veut avoir comme vis-à-vis que des individus, et l'Etat moderne lui facilite la tâche en déposédant progressivement la vie des groupes de leur autonomie »⁶.

Le diagnostic aigu et pénétrant de Buber appartient sans doute à ce que l'on pourrait appeler la *protestation romantique contre la civilisation capitaliste/industrielle moderne*, c'est à dire la critique culturelle de celle-ci au nom de valeurs sociales, éthiques ou religieuses pré-modernes. Cependant, contrairement à la plupart des romantiques allemands, Buber – ainsi que plusieurs autres penseurs juifs romantiques d'Europe centrale, comme son ami le socialiste libertaire

3 M. Buber, *Between Man and Man*, Kegan Paul, London 1947, p. 158.

4 M. Buber, *Je et Tu*, Aubier, Paris 1969, p. 96. La traduction française est ici incomplète : manque le mot clé *enfremdet*, "aliéné" (ou s'aliène). Cf. M. Buber, *Ich und Du*, Hegner Verlag, Köln 1966, p. 75.

5 M. Buber, *Between Man and Man*, pp. 157-158.

6 M. Buber, *Utopie et Socialisme*, Aubier, Paris 1977, pp. 35, 36, 209.

Gustav Landauer, ou cet autre utopiste moderne, Ernst Bloch – n’aspire pas à revenir au passé, à restaurer le moyen âge ou à rétablir l’ancienne communauté. Comme nous verrons dans un instant, cela lui semble aussi bien irréalisable qu’indésirable.

Son diagnostic de la société capitaliste a été sans doute influencé par l’analyse du fondateur de la sociologie allemande, Ferdinand Tönnies, sur le passage de la *Gemeinschaft* (la communauté) traditionnelle à la *Gesellschaft* (la société) moderne⁷. Buber n’est pas loin de partager sa vision critique de la modernisation sociale capitaliste, mais il se distingue de Tönnies par le refus de toute visée nostalgique régressive. Dès 1900, dans un de ses premiers textes, la conférence *L’ancienne et la nouvelle communauté*, il annonce les grandes lignes de force de sa théorie de la communauté utopique. Dans ce document, qui est vraiment pionnier du point de vue sociologique et politique, il avance une conception profondément novatrice et révolutionnaire : la nouvelle *Gemeinschaft* ne sera pas, comme l’ancienne décrite par Tönnies, “pré-sociale”, mais plutôt “post-sociale”, c’est à dire incorporant toutes les libertés modernes, tout en allant bien au delà de la société bourgeoise et de ses normes. Elle refuse le principe d’utilité, le joug pesant de l’utilitarisme et de la division spécialisée du travail, qui font de la *Gesellschaft* moderne un monde d’esclavage, et les remplace par le principe de créativité, qui permettra aux individus de réaliser leur humanité intégrale⁸.

Quelles sont les principales différences entre l’ancienne et la nouvelle communauté ? Selon Buber, l’ancienne – tribu, clan, corporation, secte religieuse – est un univers de contrainte : elle n’accepte qu’une seule parole, qui se pétrifie bientôt sous forme de dogme, et une seule opinion, qui devient bientôt une loi contraignante. La nouvelle communauté, par contre, sera un monde de la plus haute liberté, pour lequel la diversité des opinions et des manifestations vitales personnelles sera aussi indispensable que celle des formes et des couleurs. Tandis que les communautés du passé sont fondées sur la parenté du sang (*Blutverwandtschaft*), celles de l’avenir le seront sur l’affinité élective (*Wahlverwandtschaft*), le libre choix réciproque des individus.

C’est seulement dans cette nouvelle communauté, conclut Buber sa conférence de 1900, que pourra s’accomplir “l’ancien et éternellement nouveau rêve” de renaissance, dans la mesure où « la puissante unité vitale de l’être humain primitif (*Urmenschen*), qui fut pendant si longtemps fragmentée et déchirée, pourra revenir sous une forme nouvelle, à un niveau supérieur, et à la lumière d’une conscience créatrice »⁹.

Si ce texte est imprégné de la nostalgie romantique pour la communauté primitive perdue, la proposition d’une communauté nouvelle, *post-sociale*, est l’expression du caractère utopique et tourné vers l’avenir de sa philosophie sociale. Bien sûr, le contenu social et économique de la communauté reste encore trop imprécis, mais on voit déjà, dans ce texte inaugural, s’esquisser l’utopie dont il rêve.

Cette problématique sera par la suite développée dans divers écrits, notamment *Utopie et Socialisme*, son plus important livre dans le domaine socio-politique, qui donne forme et développe les idées dispersées dans ses écrits de l’entre-deux-guerres. Comme l’a si bien

7 F. Tönnies, *Communauté et Société*, PUF, Paris, 1944.

8 M. Buber, *Alte und neue Gemeinschaft* [1900], in P.R. Flohr/B. Susser, *An Unpublished Buber Manuscript*, in « AJS Review », Association for Jewish Studies, Cambridge (Massachusetts), 1976, vol. 1, p. 54. Ce document capital est resté inédit jusqu’à 1976 et il n’est toujours pas traduit en français.

9 Ibid. pp. 55-56.

montré Emmanuel Levinas dans sa belle préface à la traduction française (1977), la réflexion de Buber sur le socialisme est fondée sur son anthropologie philosophique, où « [...] la relation de l'homme à son prochain est conçue sur le modèle célèbre du " Je et Tu ", distinct de l'objectivation et de la domination » . Le modèle " Je et Tu ", permet, observe-t-il, « [...] de penser fermement la distinction entre la société et l'Etat et concevoir une collectivité sans " pouvoirs " » . L'essai sur l'utopie peut donc être considéré « comme un prolongement sociologique – et d'emblée socialiste – de cette anthropologie » ¹⁰ .

Cet ouvrage, publié en 1947 d'abord en hébreux, s'appelle *Netivot be Utopia*, " sentiers en utopie ". Ce titre est important. L'image qu'il choisit pour décrire le chemin vers l'utopie n'est pas celle d'une voie de chemin de fer parcourue par un train rapide, une voie déjà tracée par deux barres d'acier rigides, sur lesquelles la locomotive de l'histoire avance inexorablement. Il s'agit encore moins d'une autoroute bétonnée, sur laquelle progressent, à une rapidité étourdissante, des voitures modernes et performantes. Il s'agit de modestes sentiers, au pluriel, par lesquels des individus, des groupes humains, cherchent leur chemin, sur les montagnes, ou dans la forêt. Des sentiers souvent inexistant, de forme que le chemin est tracé par les pas des voyageurs eux-mêmes, au fur et à la mesure que, en tâtonnant, ils avancent.

Le livre est tout d'abord un parcours dans l'histoire du socialisme moderne, de Saint-Simon et Fourier jusqu'au kibboutz, en passant par Marx et par Lénine. La préférence de Buber va au socialisme libertaire – Proudhon, Kropotkin et surtout Gustav Landauer, son ami de jeunesse, tragiquement assassiné par des militaires en mai 1919, suite à la défaite de la Révolution Bavaroise des Conseils. Buber partage avec Landauer l'idée qu'il faut commencer dès maintenant à construire le socialisme, en créant des communautés rurales socialistes, " des villages socialistes avec des ateliers et des fabriques villageoises " . La révolution politique est, à ses yeux, nécessaire, mais son rôle sera uniquement de libérer la société des obstacles économiques et politiques qui empêchent sa ré-organisation dans un esprit communautaire. Et surtout, il partage avec son ami le refus de tout système rigide : le socialisme, écrivait Landauer, doit s'inspirer du jubilé mosaïque, comme « [...] bouleversement [...] qui se déclare lui-même permanent » : « La révolution doit devenir un élément de notre ordre social, elle doit devenir le fondement de notre constitution » ¹¹ .

S'il est proche des socialistes libertaires par l'aspiration à une libre fédération décentralisée de communautés autonomes – au sein desquelles les individus seraient unis par des rapports de dialogue, réciprocité, coopération et entraide mutuelle – Buber s'en distingue par ses propositions sur l'Etat : il n'envisage pas de l'abolir pure et simplement, comme l'exige la tradition anarchiste, mais de supprimer ce qu'il appelle " l'Etat excessif " (*Mehrstaat*). Que veut dire ce terme ? A chaque époque, les êtres humains qui vivent ensemble dans un espace donné ne sont capables que jusqu'à un certain degré de maintenir d'eux-mêmes un ordre juste et d'administrer en conséquence leurs affaires communes. Tant que la société reste un agrégat d'individus n'ayant entre eux aucune

10 E. Levinas, "Préface", in M. Buber, *Utopie et Socialisme*, Aubier, Paris 1977, p. 11. Il est à noter que Levinas croyait à l'actualité du livre de Buber dans les années 70, à un moment où « la condamnation du stalinisme par la société même qu'il façonnait » a ébranlé les consciences et permis la recherche de "synthèses nouvelles" sur le terrain du socialisme (ibid. p. 8).

11 M. Buber, *Utopie et Socialisme*, p. 99. La citation est extraite du livre de G. Landauer, *Appel au Socialisme*, de 1911.

cohésion interne, elle ne pourra être maintenue que par un principe “ étatique ”, un principe de domination et coercition. Le degré d’incapacité de produire un ordre volontairement juste détermine corrélativement le degré de contrainte légale, c’est à dire, d’Etat. Tout pouvoir qui existe au delà de cette limite est excessif et inutile. Seul le renouvellement de la société par la création de structures organiques – le “ tissu cellulaire ” de la vie sociale – par l’union des individus en petits groupes librement associés sur la base de la vie communautaire, crée les conditions pour détruire l’Etat en le repoussant, en dissolvant cette part de l’Etat qui est superflue et sans fondement ¹².

Buber se distingue aussi des anarchistes par son intérêt pour l’œuvre de Marx, auquel il dédie un des principaux chapitres de son livre. Il attire l’attention sur des textes de jeunesse de Marx qui présentent la révolution politique, le renversement du pouvoir établi, uniquement comme un moyen nécessaire au socialisme : dès que celui-ci commence son activité organisatrice, dès que se manifeste son but propre, il “ se débarrasse de son masque politique ”. Marx partagerait donc avec ce que Buber appelle “ le socialisme utopique ” l’aspiration à remplacer le principe politique par le principe social. Buber critique la tendance de Marx vers le centralisme politique, et son ambivalence face aux tentatives de renouvellement social (comme les coopératives), mais il montre aussi comment, dans certains textes clés, il se rapproche de l’idée d’une régénération communautaire de la société. C’est le cas des écrits sur la Commune de Paris (1871) qui définissent le véritable communisme comme une fédération dé-centralisée de communes et de coopératives, ou des lettres et notes sur la Russie (1881) – rédigés, note Buber, avec « [...] une profondeur et une probité dignes d’admiration » – qui présentent l’ancienne communauté rurale russe comme le point de départ de la régénération sociale du pays et de son développement, grâce à la révolution, vers le socialisme ¹³.

L’utopie socialiste a connu aussi des tentatives de réalisation. Buber s’intéresse surtout à deux expériences, qui lui semblent les plus importantes : la révolution russe et les fermes collectivistes en Palestine (le kibboutz). La première a échoué, à son avis, à construire le socialisme, dans la mesure où le centralisme politique révolutionnaire a, dès l’origine, prédominé sur la reconstruction de la société. Les soviets n’étaient conçus par Lénine et ses camarades que comme des instruments de pouvoir politique, et non comme les cellules d’une régénération sociale et les bases d’un gouvernement autonome des producteurs. « Les briques ne sont pas encore cuites, disait Lénine, qui serviront à construire le socialisme ». A cause de son centralisme, commente Buber, il ne pouvait pas reconnaître et accepter les soviets comme de telles briques, il ne pouvait pas les aider à devenir et ils ne le sont pas devenus ¹⁴.

Quant à la deuxième expérience, le kibboutz, elle lui semble constituer, malgré ses limites, sinon un succès du moins un “ non-échec exemplaire ”. Ce n’est qu’ici qu’ont pu se créer – et connaître un développement dynamique et durable – de véritables coopératives intégrales, des communautés socialistes authentiques, fédérées entre elles et visant à exercer une influence organisatrice et structurante sur l’ensemble de la société. Buber voyait dans l’expérience des

12 M. Buber, *Utopie et Socialisme*, pp. 85-86.

13 Ibid. pp. 135-163.

14 Ibid. pp. 188-189. Il est question de Staline dans les dix dernières pages du chapitre intitulé “ Lénine et le renouvellement de la société ”. Buber ne semble pas s’être rendu compte de la différence de nature entre le totalitarisme stalinien et l’autoritarisme léniniste : ni les grandes purges, ni le système concentrationnaire, ni la terreur policière ne sont pris en compte dans son analyse.

kibboutzim une alternative à l'échec du socialisme en URSS et un exemple pour les sociétés européennes d'après-guerre qui prendraient la voie socialiste pour reconstruire leur économie. Ces sociétés devraient, après avoir entrepris une socialisation radicale de leur économie – à commencer par l'expropriation du sol – choisir entre la restructuration de la société comme une communauté de communautés, ou la résorption de la société amorphe par un Etat tout-puissant. En même temps, il se rendait compte des problèmes et des contradictions du kibboutz et percevait, de façon prémonitoire, le principal danger qui le menace : non seulement la société environnante échappe de plus en plus à l'impacte des communautés rurales socialistes, mais elle commence à exercer sur celles-ci une influence déterminante, tendant à se les assimiler. On ne peut que constater, cinquante années plus tard, la pertinence de cet avertissement ¹⁵.

IV - Erich Fromm représente un tout autre courant dans la culture utopique du Judaïsme d'Europe centrale marqué par la double influence de Freud et de Marx. Mais sa pensée a, comme celle de Buber, ses racines dans le prophétisme biblique et dans le hassidisme. Juif croyant pendant sa jeunesse, Fromm a été le disciple d'éminents érudits rabbiniques : Ludwig Krause, un talmudiste traditionaliste de stricte observance, le célèbre rabbin Nehemia Nobel, et le spécialiste du hassidisme – par ailleurs intellectuel socialiste – Salman Rabinkow ¹⁶. Ce qui l'avait le plus frappé dans la Bible – notamment à la lumière des catastrophes de la Première Guerre Mondiale – c'étaient les prophéties messianiques d'Isaïe, d'Osée et d'Amos, la promesse d'une " fin des temps " qui établirait la paix éternelle entre les nations et les hommes. C'est à partir de ce contexte culturel qu'il va s'intéresser à la philosophie de Marx, qui restera toujours à ses yeux l'expression, en langage séculier, de la tradition du messianisme prophétique ¹⁷.

Au début des années 20, Fromm participe à la création du " *Freie Jüdische Lehrhau* " (Libre Maison d'Etudes Juives) de Francfort, institution animée par Franz Rosenzweig et Martin Buber. Il présente en 1922 une thèse de doctorat à l'Université de Heidelberg (sous la direction du sociologue Alfred Weber) intitulée *La loi juive, une contribution à la sociologie du Judaïsme de la diaspora*. Ce texte étonnant – qui ne sera publié qu'en 1989 – écrit dans un langage sociologique mais d'inspiration utopico/romantique, est assez proche, à bien des égards, des écrits de Martin Buber. Il célèbre le hassidisme comme un des plus extraordinaires phénomènes de l'histoire juive, en tant que mouvement d'auto émancipation socio-religieuse, fondé sur une démocratie spirituelle et économique, et sur un esprit égalitaire de fraternité et aide réciproque, radicalement opposé, dans son essence, à l'esprit du capitalisme moderne. Comme Buber, qu'il cite souvent dans sa thèse, le jeune Fromm voit dans le hassidisme l'expression paradigmatique des « profondes et occultes sources religieuses du peuple juif » ¹⁸.

15 M. Buber, *Ibid.*, pp. 213-224. Par contre Buber, malgré sa sensibilité sur cette question, ne semble pas percevoir les problèmes que pose l'insertion du kibboutz dans un projet nationaliste de " colonisation " du territoire palestinien.

16 Cfr. la notice autobiographique dans E. Fromm, *Vous serez comme des dieux, une interprétation radicale de l'Ancien Testament et de sa tradition*, Édition Complexe, Bruxelles 1975, p. 18.

17 Cfr. E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, Trident, New York 1962, p. 5 et *Marx's concept of Man*, Frederick Unger Publishing, New York 1961, pp. 3 et 5.

18 E. Fromm, *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*, Beltz Verlag, Basel-

Cependant, en 1926 Fromm découvre la psychanalyse – il va épouser son analyste, Frieda Reichmann – ce qui le fera gagner en richesse scientifique, mais perdre sa foi – même si sa pensée restera toujours profondément empreinte de spiritualité religieuse.

Son premier texte d'inspiration freudienne – l'article *Der Sabbath*, publié en 1927 dans la revue officielle du mouvement psychanalytique, « Imago », est un document remarquable, par sa façon d'intégrer le messianisme juif dans une démarche socio-analytique. Malgré le langage scientifique et les références aux travaux d'Otto Rank, de Reik et d'Abraham sur la psychanalyse des religions, l'article garde une dimension utopico/religieuse évidente. La rédemption de la société humaine et celle de la nature sont les principaux thèmes de ce passionnant essai « freudien messianique ». Selon Fromm, pour comprendre l'interdiction juive du travail pendant le Sabbath, il faut rappeler que le concept biblique originaire du « travail » se réfère essentiellement au rapport entre les hommes et la nature – plus précisément la terre. La prohibition du travail implique donc la suspension, pendant le sabbat, de la « violation incestueuse de la Mère Terre et de la Nature en général par l'être humain ». Pour Fromm, la signification psychologique profonde du rite sabbatique juif est la suivante : par l'interdiction rigoureuse et sévère de toute activité laborieuse pendant le sabbat, la religion juive vise au « rétablissement (*Widerherstellung*) de l'Etat paradisiaque sans travail, de l'harmonie entre les humains et la nature, et le retour au ventre maternel (*das Rückkehr im den Mutterleib*) ». D'où la promesse talmudique que le Messie viendra, quand Israël gardera, pour une fois intégralement, le sabbat. Selon Fromm, « les prophètes voient dans le temps messianique une situation où le combat entre l'homme et la nature aura trouvé sa fin [...]. L'Etat paradisiaque sera à nouveau rétabli. Si l'être humain a été expulsé du paradis, parce qu'il a voulu être comme Dieu – l'égal du père, c'est à dire capable de conquérir la mère – et si le travail est la punition pour cette infraction originaire, alors, d'après la conception des prophètes, dans la période messianique l'être humain vivra à nouveau en harmonie totale avec la nature, c'est à dire, sans nécessité de travailler, dans le paradis – l'équivalent du ventre maternel »¹⁹.

Fromm reviendra à plusieurs reprises sur les idées de ce premier article dans ses écrits postérieurs à la Seconde Guerre mondiale, mais en leur donnant une tonalité plus rationaliste. Voici par exemple un passage du livre *Le langage oublié* de 1951 : « Le sabbat est le jour de paix entre l'homme et la nature [...]. Quel est alors – selon les vues prophétiques – le but de l'homme, sinon vivre de nouveau dans la paix et l'harmonie avec les hommes ses frères, avec les animaux, avec la terre ? ». Toutefois, il s'agit plutôt d'une utopie d'avenir que d'un simple retour au passé : « La nouvelle harmonie est toute différente de la paix paradisiaque. Elle ne régnera que si l'être humain [...] aiguisé les puissances de sa raison jusqu'au degré qui le libérera de sa subordination à ses semblables, et de son esclavage vis à vis des passions irrationnelles »²⁰.

Dans ses travaux des années 30, ce paradis perdu, ce monde de la paix originaire entre les humains et la nature prend une forme séculière et historique – ou plutôt pré-historique. De ce

Weinheim 1989, pp. 161-190.

19 E. Fromm, *Der Sabbath*, « Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften », 1927, n. XIII, p. 226, 228, 233.

20 E. Fromm, *Le Langage oublié*, Payot, Paris 1980, p. 197.

point de vue il existe un lien profond entre l'essai sur le sabbat de 1927 et un article de 1934 sur Bachofen et le matriarcat. Selon Fromm, la société matriarcale dont parle Bachofen comporte bien des traits qui l'apparentent aux idéaux de l'utopie socialiste : démocratie, égalité, liberté, fraternité, harmonie avec la nature, absence de propriété privée. A partir de Bachofen et de Freud, il distingue deux types de caractère social : les patricentriques et les matricentriques. Le type patricentrique se caractérise par les sentiments de culpabilité ; il trouve son expression moderne dans l'éthique protestante du travail. Le caractère matricentrique manifeste moins de sentiments de culpabilité et une plus grande aptitude au plaisir et au bonheur ; sa forme actuelle est le mouvement socialiste. La société matriarcale originnaire apparaît ici comme l'équivalent anthropologique du paradis édénique naturaliste et maternel, délivré de la malédiction du travail, et l'utopie socialiste est le correspondant séculier de l'ère messianique qui rétablit le Jardin des Plaisirs ²¹.

Dans les écrits de Fromm rédigés aux USA – où il s'est exilé en 1934 – on constate, malgré un certain changement de ton, une continuité dans la critique culturelle de la civilisation industrielle et dans l'aspiration messianique/utopique à un monde nouveau. Par exemple, dans son livre de 1966, *Vous serez comme des dieux*, on trouve une lecture humaniste/utopique du prophétisme biblique, qui reprend, presque mot par mot, l'essai de 1927 (sauf la référence au paradis perdu, qui disparaît complètement) : le sabbat, écrit-il, est l'expression de l'idée centrale du judaïsme : « L'idée de liberté, l'idée de l'harmonie complète entre l'être humain et la nature, et des humains entre eux, l'idée de l'anticipation de l'ère messianique et de la victoire de l'être humain sur le temps, la tristesse et la mort » ²².

Le style et la problématique de ces deux penseurs juifs utopistes de l'Europe centrale sont très divers ; tandis que l'un, Martin Buber, plus proche de la tradition religieuse juive et de celle de l'utopie sociale, réfléchit sur les paradigmes possibles d'une vivre ensemble communautaire, l'autre, Erich Fromm, disciple de Freud et de Marx, s'intéresse aux sources anthropologiques et psychologiques d'une nouvelle harmonie sociale et naturelle. Mais les deux se réfèrent aux mêmes sources juives bibliques, prophétiques, messianiques, et tous les deux perçoivent dans le mouvement hassidique fondé par le Baal Shemtov, une anticipation de l'utopie de l'avenir.

21 E. Fromm, *La théorie du matriarcat et sa signification pour la psychologie sociale* [1934], dans *La crise de la psychanalyse*, Denoël, Paris 1971, pp. 116-118, 125-129, 138-143.

22 E. Fromm, *Vous serez comme des dieux*, pp. 170-175.