

Approche de Martin Buber

Autor(en): **Lang, Jean-Bernard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **17 (1967)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380869>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

APPROCHE DE MARTIN BUBER

L'histoire est une mystérieuse approche.

MARTIN BUBER.

A mon ami Robert Junod

INTRODUCTION

L'œuvre de Buber est d'une telle richesse qu'on ne sait par où l'aborder. Mais en même temps, elle est étonnamment *une*. Il existe quelques thèmes essentiels auxquels il est possible de tout ramener. Dès lors, il est presque indifférent par où l'on commence.

Au reste, un des thèmes importants est précisément celui de *l'unité* — celle du monde et de Dieu. Unité non pas donnée, mais ordonnée. Sauf dans le cas de Dieu, où il s'agit de la découvrir, ce qui implique — fait capital — l'unification de l'homme, car seul l'homme *un* — ou en voie de le devenir — peut rencontrer Dieu.

Cette exigence de l'unité commande le tout. D'où à la fois l'universalisme et la cohésion de cette œuvre. Pour tenter de surmonter l'émiettement ruineux de notre civilisation, il fallait que Buber abordât la réalité sous plusieurs angles. D'où l'extrême diversité de ses préoccupations et l'ampleur peu commune de son œuvre. Et pourtant, l'on demeure frappé par l'unité de ton qui la domine. Ce n'est pas un hasard. Partout, qu'il s'agisse de prophétisme vétéro-testamentaire ou de mystique hassidique, d'anthropologie ou d'éducation, de sociologie ou de politique, c'est toujours le même souci fondamental : comment l'homme du XX^e siècle, après les ébranlements qu'il a connus et qui l'ont bouleversé, au point de l'aliéner de lui-même avec une brutalité jamais connue jusqu'alors, peut-il espérer affronter à nouveau la réalité ? L'affronter de telle manière qu'il y puisse découvrir un *sens* ? Non pas un sens qu'il aurait lui-même fabriqué et qu'il pourrait, à la rigueur, communiquer à autrui, afin de rendre possible une coexistence, mais un sens qui se manifesterait à lui et lui permettrait, tout simplement, *d'être*. En d'autres termes : est-il possible — si l'on veut éviter le terme encore imprécis de sens — de faire apparaître une dimension ou tout simplement une

réalité qui fonde une existence humaine face aux redoutables périls qui la menacent ?

On le voit : l'enjeu est de taille. Il ne s'agit de rien de moins que de fonder une authentique existence humaine. On pourrait dire, dans un sens très précis, que l'œuvre tout entière de Martin Buber est celle d'un éducateur doublé d'un thérapeute, ou simplement d'un sage, « l'un des grands bâtisseurs spirituels de notre époque » (H. U. von Balthasar) ; celle d'un homme ayant surmonté la tentation d'une vie repliée sur elle-même et se nourrissant des trésors spirituels, intellectuels et artistiques qu'il aurait glanés çà et là. Que Buber ait connu cette tentation nous le rend singulièrement proche. Buber n'est pas un sage si ce terme devait désigner un être serein qu'auraient épargné les sollicitations d'un monde décadent, incrédule, désuni. Sa force est d'avoir su s'ouvrir, tout entier, à la misère du monde. D'ailleurs, ne sommes-nous pas tous tentés par des explications rassurantes qui, toutes, nous dispensent finalement de ce sursaut nécessaire qui, seul, nous sauverait ? Et le pire de tous ces mensonges, n'est-il pas de nous faire croire que la réalité puisse être dissociée ? La preuve, c'est que nous ne savons même plus de quoi l'on parle quand on dit « réalité ». Réalité politique, réalité sociale, réalité spirituelle : voilà qui sonne juste à nos oreilles, voilà qui fait « réaliste ». Mais *la* réalité englobant en elle toutes ces portions, où est-elle ?

Il est impressionnant de constater combien cette quête de la réalité — patiente et passionnée (les deux mots s'apparentent) — sous-tend toute l'œuvre de Buber, depuis ses premières jusqu'aux dernières manifestations. Rappelons que c'est une œuvre qui s'échelonne sur une vie de quatre-vingt-sept ans ! C'est cette quête qui en forme l'unité essentielle. Dès lors, peu importe que nous fassions de Buber un philosophe plutôt qu'un théologien. La distinction n'importe plus guère, si toutefois nous avons compris l'enjeu véritable du débat : découvrir le réel. Ou mieux — nous y reviendrons au terme de cette étude — découvrir la réalité qui permette à l'homme d'affronter le présent, afin d'y vivre humainement. Rappelons simplement la question que nous pose Buber : « Comment est-il possible de trouver un *sens* qui m'aide à vivre ? »

Essayons de marquer quelques-unes des étapes de cette lente recherche.

Martin Buber naît à Vienne en 1878. Enfant, il quitte l'Autriche pour s'installer chez son grand-père, l'érudit Salomon Buber. C'est chez lui, en Galicie, que le petit garçon apprend l'hébreu et qu'il entre en contact avec les derniers représentants du mouvement hassidique qui conduit, dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, des Juifs « pieux » (chassid = pieux) à se grouper en marge du judaïsme officiel. L'influence du hassidisme sur Martin Buber sera considérable (« Mein

Fundament ist dort ») ; elle imprègne toute son œuvre. Pourtant, ce sont d'abord les prestiges de la culture occidentale qui s'exerceront sur le jeune étudiant. Parmi ceux dont la pensée le marque, mentionnons simplement Nietzsche, Bergson, Simmel, Dilthey et Kierkegaard. Le sionisme rappelle Buber à la foi de ses ancêtres. A partir de 1904, il se penche sur la littérature hassidique dont il est l'interprète le plus autorisé. Cette préoccupation de plus d'un demi-siècle trouvera son couronnement dans la magistrale édition des *Récits hassidiques* de 1949 ; elle contribue à mûrir en lui une pensée religieuse et philosophique personnelle et tout à fait originale. En 1913, les éditions Insel publient les cinq dialogues groupés sous le titre de *Daniel* et qui traitent de la réalisation : la langue et le style sont ceux d'un maître. Désormais, Buber se range parmi les grands prosateurs allemands. 1923 voit la parution de *Je et Tu*, véritable manifeste de la vie en dialogue. Il sera suivi de plusieurs petits traités qui en sont comme autant de commentaires vivants. Pendant les mêmes années, Buber publie coup sur coup d'importants ouvrages de théologie vétérotestamentaire et entreprend, avec son ami Franz Rosenzweig, une traduction de l'Ancien Testament qui fait sensation. De 1924 à 1933, Buber est professeur de philosophie des religions à Francfort ; il reste en Allemagne jusqu'en 1938, se préoccupant activement du sort de ses coreligionnaires, mais ne négligeant jamais, cependant, le dialogue avec l'Eglise. En 1938, il émigre en Palestine et devient professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem. Il ne quittera plus la Terre sainte que pour de nombreux voyages dans l'ancien et le nouveau monde. Lauréat de plusieurs grands prix — dont le Prix Goethe et le Prix Erasme — il décède à Jérusalem en 1965.

Le lecteur trouvera dans mon étude « La vie en dialogue » (*Bulletin du Centre protestant d'études*, décembre 1964) la liste des principaux ouvrages de Martin Buber, et celle des traductions françaises.

Mentionnons que Buber a pu diriger encore l'édition en trois grands volumes de ses *Gesammelte Schriften* (Kösel et Lambert Schneider). Le premier volume est consacré à l'œuvre philosophique, le second contient les écrits hassidiques alors que les études théologiques ont pris place dans le troisième volume. Ajoutons qu'un quatrième volume, de même apparence, a paru chez Melzen à Cologne ; on y trouve les principaux écrits juifs.

L'unité qui caractérise les volumes consacrés à l'Ancien Testament, au hassidisme et au judaïsme n'est pas aussi évidente, à première vue, dans le premier tome, réservé à la philosophie de Buber. Nous y trouvons, en effet, à côté d'œuvres proprement philosophiques, des études plus particulièrement sociologiques (entre autres le grand essai sur le socialisme utopique), pédagogiques, voire religieuses. Est-ce un hasard ? Nullement. L'une des pages les plus aptes, à mon

sens, à introduire le lecteur dans l'univers bubérien — la *Philosophische Rechenschaft* — montre l'effort de Buber pour définir, après beaucoup d'autres, le « lieu » spécifique de son engagement. En dernier ressort, doit-il être rangé parmi les philosophes ou les théologiens ? Parmi les sociologues ou les éducateurs ? Parmi les philologues ou les prophètes ? La question semble devoir revêtir, à nos yeux, une importance considérable.

Et pourtant, aussi scandaleux que cela paraisse à première vue, elle semble à Buber dénuée d'intérêt. Bien plus, elle lui paraît dangereuse dans la mesure où elle atteste, de la part de l'homme qui la pose, une attitude qui lui rend pour ainsi dire impossible de percevoir les problèmes et, finalement, le problème. Et ce problème, c'est toujours le même : comment l'homme peut-il vivre ?

Buber ne s'intéresse pas à la théologie si cette discipline doit nous conduire à une connaissance de Dieu qui ferait de lui un objet de nos spéculations. Et quand bien même cette théologie resterait entièrement « négative », Buber s'en détournerait, car sous cette forme encore, elle ne lui paraîtrait pas de nature à faire avancer l'homme sur le chemin de la réalisation. « La révélation ne concerne pas le mystère de Dieu, elle concerne la vie de l'homme pour autant qu'il s'agit d'une vie qui peut et qui doit être vécue en fonction du mystère de Dieu ; ou plus exactement d'une vie qui est véritablement vécue ainsi, s'il s'agit d'une vie authentique. »

Mais pas plus qu'à la théologie, au sens à la fois restreint et classique du terme, Buber ne s'intéresse à l'ontologie, si ce terme désigne l'élucidation scientifique, donc rationnelle, des diverses structures de l'être.

Reste donc, du moins théoriquement, la possibilité de faire porter l'effort analytique sur la portion de réalité où le « révélé » — qui reste à « définir » — et l'existence humaine se rencontrent. Cette approche pourrait être appelée anthropologique, mais elle viserait moins à donner de l'homme une description fidèle — que nul n'est à même, aujourd'hui, de fournir — qu'à définir les conditions et la nature de cette rencontre. On n'est pas loin, on le voit, de la fameuse méthode « corrélative » de Paul Tillich, qui ne fait du reste pas mystère de la dette qu'il a contractée vis-à-vis de Buber.

Cette troisième solution a pour elle l'avantage de s'apparenter le plus à l'intention bubérienne ; mais elle ne l'atteint pas encore, tant il est vrai que Buber se méfie, non certes de la démarche rationnelle en tant que telle — il serait absolument hors de propos de faire de lui un apôtre de l'irrationalisme — mais de toute forme d'investigation qui, isolant son objet et le « neutralisant » en quelque sorte, permettrait à l'homme de garder ses distances et d'assister à sa propre recherche en observateur certes intéressé et attentif,

mais finalement libre de se sentir, ou non, *concerné*. Non que Buber conteste cette liberté. Seulement, pense-t-il, l'homme d'Occident en a abusé. Bien plus : il a confondu cette libre disposition — celle de s'engager ou de se réserver — avec la vraie liberté qui, aux yeux de Buber, ne saurait consister qu'à assumer pleinement sa condition.

Dès lors, dira-t-on que nous sommes prisonniers d'un cercle vicieux ? Ne faut-il pas, préalablement, connaître ce que l'on entend, par la suite, assumer ? Buber n'a-t-il pas tort de minimiser l'effort d'une information scientifique, donc, forcément, désintéressée ? Buber ne croirait-il pas, comme les grands docteurs du moyen âge, à la primauté de l'intelligence sur la volonté, du logos sur l'ethos ?

Nous touchons ici au nœud du problème. Ce n'est pas cette hiérarchie que Buber entend remettre en question. Mais ce qui l'inquiète, en revanche, c'est l'effroyable hypertrophie du Logos qui, de parole créatrice et principe ordonnateur est devenue « raison pure » ou, dans le cas le plus favorable, raison pratique. Primauté du Logos ? Oui. Primauté de la raison ? Non. Tout l'effort de Buber vise à montrer que l'Occidental, depuis les temps d'Ockham et de la Renaissance, a vu les deux forces polaires, mais garantes d'unité — logos et ethos — se dissocier, puis s'opposer, de telle sorte que logos est devenu raison autonome, libérant en l'homme une puissance analytique — au sens propre et figuré ! — incomparable et laissant à côté d'elle une volonté affolée, désemparée, désorientée, qui n'attendait que de prendre sa revanche !

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier de plus près cette évolution. Je renvoie aux travaux de Guardini et de Gogarten, du côté chrétien, à ceux de Jaspers, de Heidegger, de Löwith du côté de la philosophie. Dans ce grave débat, la voix de Buber est d'une importance fondamentale, car il me paraît s'attaquer au mal à la racine. Reprenant, tout comme Jaspers, certains thèmes de Kierkegaard, Buber parvient à éviter l'impasse dans laquelle aboutit la pensée de Heidegger (voir le récent ouvrage de R. Guilead sur le « dernier » Heidegger !).

Non que Buber dénie aux philosophes de l'existence et aux théologiens le sérieux ; rien n'est plus éloigné de sa pensée. Mais, en fin de compte, il ne les juge pas assez hardis et, par conséquent, peu aptes à favoriser, chez l'homme d'aujourd'hui, un vrai dépassement du subjectivisme et de l'aliénation. Cet homme d'aujourd'hui, encore qu'il soit le plus souvent rationaliste, éprouve, néanmoins, à l'endroit de la raison, une certaine méfiance ; et il n'a pas tort : la raison ne parvient que fort rarement à résoudre ses contradictions et ses conflits internes.

Buber partage, dans une certaine mesure, cette méfiance. Mais si l'homme de la rue constate, simplement, que la raison n'a aucune prise sur les difficultés qui jaillissent de son inconscient, sans toutefois

savoir pourquoi, Buber voit, au contraire, se manifester ici la dissociation profonde qui caractérise l'homme d'aujourd'hui. Dans cette situation, il n'est pas rare, en effet, que le rationaliste succombe, paradoxalement, aux sortilèges les plus illogiques de notre civilisation technique qui exercent sur lui une fascination presque magique. De plus en plus, l'homme abdique son jugement et ses responsabilités. Il se sent dépassé. Il s'en remet à d'autres, qu'il juge mieux informés et plus compétents. Il rêve d'un monde où tous les problèmes seraient résolus par des « techniciens » ; la confiance qu'il a en eux est aveugle. Elle lui sert d'alibi.

Devant ces difficultés, Buber nous propose le seul remède qui lui paraisse avoir quelque chance de rétablir l'équilibre rompu.

Comment se présente ce remède ? De quel ordre est-il ? Va-t-il faire apparaître la manière propre à Buber de concevoir la relation entre l'existence et la transcendance ? Entre la conscience moderne et le message biblique ? Est-il de nature — pour recourir une nouvelle fois à la terminologie de Tillich — à surmonter l'opposition entre l'autonomie de l'ordre humain et l'hétéronomie d'un ordre révélé ?

POINT DE DÉPART

Ce qui frappe, d'emblée, chez Buber, c'est la lucidité du regard. Il s'efforce de voir la réalité telle qu'elle est. Mais il ne s'arrête pas à la surface. Ce regard va au fond des choses. Il scrute impitoyablement la situation dans laquelle nous nous trouvons.

Il est banal de décrire cette situation en termes de crise. Il faut être plus précis, et prouver à ceux que l'on entend atteindre et aider que l'on a vraiment mesuré la profondeur de leur détresse. Notre désarroi, aux yeux de Buber, est total. L'homme ne sait plus qui il est ; tout au plus se rend-il compte, selon la parole de Scheler, de cette profonde ignorance. Il se demande même si la quête d'un sens — a un sens ! Pourtant, le seul fait de nous poser des questions de ce genre prouve bien, quand bien même nos réponses seraient négatives, que nous ne saurions, à la longue, les éluder. « L'homme, pense Buber, ne croit plus en une réalité transcendante, tout simplement parce qu'il ne croit plus à sa propre substance. »

Il est des instants où la situation paraît désespérée. Elle le serait, si l'homme n'en avait pas, de temps à autre, conscience, et s'il n'éprouvait pas un sentiment diffus de culpabilité. Il se rend obscurément compte qu'il ne saurait, simplement, en prendre acte, comme d'une donnée objective ou comme d'un décret du sort sur lequel il n'aurait rigoureusement aucune prise. Il est des moments « privilégiés » où — tel le héros kafkaïen — nous nous sentons « en procès », accusés, mis en cause et, qui sait ? peut-être coupables. Ce que Buber nous propose,

au départ, c'est de prendre ces signes au sérieux ; de nous laisser interpeller ; d'admettre l'inquiétude. Nous sentons bien, au tréfonds de notre être, que nous sommes *concernés*, impliqués dans un drame où, que nous le voulions ou non, notre destinée se joue. La question qui surgit en nous, timide, sans doute, mais parfaitement claire, la voici : « Que me veut-on ? Pourquoi ne puis-je rester tranquille dans mon coin ? Qu'ai-je donc fait pour que tout s'acharne contre moi ? Suis-je responsable ? Que dois-je faire ? Mais d'abord : qui ose me parler de devoir ? Ne suis-je pas *libre* ? »

Non, je ne suis pas libre — je ne suis pas libre de récuser cette interpellation ; je le sens, je le sais. Il n'y a aucune instance qui puisse me rassurer du dehors. Bien plus : quelque chose en moi tend à devenir complice de cette voix qui m'accuse ; il faut que j'accepte la secrète remise en question. Et cette voix, en un sens, c'est moi-même. Je suis cette voix. Ou mieux : je puis, par l'effet d'une grâce et d'une décision — il n'est pas important, aux yeux de Buber, de *savoir* si c'est l'une ou l'autre qui précède — me rendre solidaire de l'Interpellateur et admettre son autorité ; *partir*. Je puis renoncer, la durée d'un instant, au besoin d'observer, d'analyser, de classer, s'insérer dans le réseau de mes expériences l'événement insolite. Renoncer à *savoir*, afin d'exister. La durée d'un instant (la durée d'une grâce !), il n'y aura plus en moi partage entre l'être qui subit et celui qui observe. Car je serai *un*.

LA RÉALITÉ

Ce sont ces thèmes qui forment l'objet du premier ouvrage qui atteste, sans possibilité de s'y méprendre, le style de Martin Buber. Le livre *Daniel*, de 1913, qui vient heureusement de reparaître dans les *Gesammelte Schriften* après avoir fait défaut pendant plusieurs décennies, se compose de cinq dialogues et a pour sous-titre : *De la réalisation*. On est frappé, d'emblée, du ton de ces pages, qui est grave et d'une émotion contenue. Les cinq dialogues — c'est d'eux que nous traiterons presque exclusivement dans cette étude — évoquent, tour à tour, la *direction*, la *réalité*, le *sens*, la *polarité* et, enfin, l'*unité*. L'exergue, retiré par Buber de la dernière édition, est emprunté à Jean Scot Erigène : « Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur. » Plus encore qu'à maître Eckhardt, il fait penser à Nietzsche, et ce n'est certes pas le fait du hasard. L'influence du poète-philosophe est nette, mais on la sent pleinement assumée, domptée et incorporée à la substance propre de l'auteur.

L'idée maîtresse, la voici : l'homme peut adopter, vis-à-vis de ce qui s'offre à sa perception, deux attitudes différentes. L'une consiste à *s'orienter* ; grâce à elle, l'homme parvient à assigner sa place spé-

cifique à la portion d'être qu'il envisage, à la classer et à l'insérer (comme nous disions plus haut) au réseau spatio-temporel, à quoi il convient d'ajouter une dimension de plus : celle de la causalité, le tout constituant la somme de notre expérience humaine, individuelle et collective. En m'orientant dans les faits et dans les événements, en m'efforçant de les « mettre à leur place », je maintiens, entre eux et moi, une distance destinée à me préserver de leur emprise ; je leur impose un statut d'objet dont j'entends rester maître et disposer à ma guise. Paradoxalement, cette attitude permet, de ma part, deux comportements en apparence fort différents. Ces objets, tenus à distance, hors d'état de me « toucher » en raison même de mon propre retrait, je puis soit les observer ou les analyser, donc essayer d'acquérir d'eux une connaissance objective, soit les utiliser à des fins personnelles. Ces deux « opérations » ont ceci en commun qu'elles relèvent, l'une et l'autre, d'une volonté d'appropriation d'une part, et de l'autre, d'une volonté non moins manifeste, encore que le plus souvent inavouée et inconsciente, de se maintenir soi-même *intact*, au sens étymologique du terme. Notons encore que, généralement, seul ce mode-là d'approche passe pour être authentiquement actif et créateur, puisque l'homme qui l'adopte *domine* son objet, le manipule et en dispose, quand bien même ce ne serait « que » dans son esprit. L'objet ne fait que subir passivement ces interventions extérieures. — Telle est l'*orientation*.

Tout autre apparaît l'attitude inverse. Buber l'appelle *réalisation*. Pour l'homme qui *réalise* — nous allons voir aussitôt quel sens donner à ce verbe — ce qui surgit devant lui revêt, d'emblée, une dignité tout autre et bénéficie en quelque sorte d'un statut ontologique différent. Le terme d'ob-jet (Gegen-stand) ne lui convient pas, à moins que, paradoxalement, l'on entende par objet la portion d'être qui m'offre (ou m'oppose) son propre visage et sa personnalité. Certes, ces appellations sont à prendre comme des métaphores ; mais il importe de voir que *réaliser*, c'est accepter d'accueillir ce « quelque chose » qui surgit dans le champ de ma perception comme doué d'un être à lui et de sa propre raison d'être. *Réaliser*, c'est d'abord renoncer à disposer de l'« autre » comme d'un être soumis à ma volonté. On le voit : *réaliser* relève de la rencontre bien plus que d'un désir d'appropriation. Précisons toutefois : si, en m'orientant, je m'efforce de me maintenir intact de toute atteinte de la part de mon objet, en revanche, en réalisant mon vis-à-vis, je lui accorde le droit et la possibilité de m'atteindre. L'objet *m'intéresse* ; le vis-à-vis me *concerne*. L'objet, s'il m'intéresse, me laisse néanmoins maître de moi et de lui ; au contraire, mon vis-à-vis m'affecte, m'infléchit, me change.

Notons encore deux différences fondamentales. Orienter, c'est prendre appui sur une expérience précédemment acquise afin d'y

insérer selon des critères éprouvés la nouvelle conquête que je puis, dès lors, comparer à des réalités analogues, ou différentes. Mais en réalisant l'être qui s'offre à ma rencontre, je me laisse « toucher » tout entier par lui seul ; c'est lui qui, désormais, modifiera (peut-être) ma façon d'être, sans qu'il me soit possible de prévoir en quel sens. Enfin, si en m'orientant, je garde, seul, l'initiative de ce qui peut se passer entre mon objet et moi, en réalisant mon vis-à-vis, je consens à abdiquer une part de mon autonomie ; j'accueille l'autre, j'en subis l'empreinte. Est-il passif, celui qui réalise ? Au contraire ! Lui seul connaît la vraie activité puisqu'il consent à se laisser remuer au plus profond de son être par son partenaire ; lui seul est *réel*. Et Buber de conclure : toute réalité est relation. Dans tout homme existe, refoulée ou exercée, la faculté d'être relié et d'entrer, par là même, dans la réalité.

Dès lors, nous saisissons immédiatement la portée des remarques graves que Buber ajoute : de toutes les époques, la nôtre est celle qui ne réalise plus. Si grande est devenue la puissance de l'orientation que la tentation grandit de jour en jour de la substituer à la réalisation. Buber appelle « producteurs » (*die Leistenden*) ceux qui agissent sans *être* et qui affectent de donner ce qu'en toute rigueur ils n'ont pas. A l'appel qui surgit de l'éternité : « Sois ! » l'homme moderne sourit : « Je suis renseigné ! » Culture, religion, progrès, tradition, technique et vie de l'esprit : autant d'obstacles qui voilent le réel et l'étouffent tout en dispensant l'homme de s'engager lui-même et de payer de sa personne. Notre époque succombe sous la masse, chaque jour accrue, des matières, des moyens, des techniques. Comment en avoir raison, sinon en recourant à la possibilité si commode de l'orientation, qui m'épargne le détour par l'affrontement vécu, jugé trop onéreux ? Pourtant, c'est seulement dans cet engagement, fût-il douloureux et bien souvent condamné à l'échec, que se manifeste à l'homme un *sens*. Car toute vraie relation est garante d'une rencontre où se dévoile une dimension « tout autre ».

Sans doute — et c'est ici un thème fondamental dans la pensée de Buber — il ne saurait s'agir d'un choix *exclusif* en faveur de l'une des deux attitudes évoquées. L'orientation ne relève nullement du mal en tant que telle ; elle n'est pas à prohiber intégralement, et d'ailleurs comment pourrait-elle l'être ! Les instants de relation véritable sont de courte durée. De plus, l'orientation nous est proprement indispensable. Elle est légitime pour autant qu'elle ne prétend pas constituer l'unique mode d'approcher le réel. Car alors, c'en serait fait de la substance vivante et créatrice de l'homme.

C'en serait fait, du même coup, du caractère « relationnel » de l'existence. Car *l'autre* ne se manifeste à moi que dans la mesure où je consens à le laisser s'offrir à moi dans toute son altérité et dans

son dynamisme, qui me sollicite et m'interpelle. On voit apparaître ici un trait de la pensée bubérienne qui ne sera pleinement mis en évidence qu'à partir de *Je et tu* : c'est le caractère *verbal* de l'être.

Il est intéressant de relever, en passant — comme on l'a souvent fait — les différences étymologiques des deux termes censés recouvrir la même portion d'être : « réalité » et « *Wirklichkeit* » : réalité apparaissant plus statique et par là même (soit dit *cum grano salis*) plus tributaire de la grande tradition ontologique gréco-romaine et médiévale ; *Wirklichkeit*, au contraire, plus dynamique, manifestant un trait typique de la mentalité germanique qui, sur ce point, s'apparente davantage à la pensée hébraïque si étonnamment présente chez Martin Buber.

Mais plus importantes me paraissent être les premières conclusions, toutes provisoires, que nous pouvons dégager de ce qui précède ; retenons d'abord la *dualité* des deux attitudes que l'homme — selon Buber — est apte à adopter vis-à-vis de l'être, quelle que soit la manière dont, jusqu'à présent, nous les voyions se manifester, s'articuler et s'opposer. Retenons également cette structure « motrice » — le terme est de Buber — que revêt dans cette optique la réalité ou, pour être plus précis, la réalisation qui seule fonde ce qui mérite, en toute rigueur, d'être appelé réalité : à l'attitude de bienveillante neutralité et d'ouverture statique qui caractérise l'acte d'intellection tel que, par exemple, le conçoit la pensée scolastique (cf. J. Pieper, *Glück und Kontemplation*, Munich 1957), s'oppose ici une attitude toute de tension intérieure et, disons-le déjà, de communication active et « motrice », puisqu'elle met en mouvement les énergies spirituelles les plus intimes. L'existence apparaît donc d'emblée comme *mouvement vers...* Enfin, nous avons relevé ce que nous appelions le caractère verbal de l'existence : mon vis-à-vis, perçu et accueilli au mode de la réalisation, ne demeure pas muet ; *il parle*. Et cette parole exige une réponse. Dès lors, les conditions apparaissent réalisées d'un *dialogue*, bien avant que Buber se serve de ce terme pour désigner la substance la plus profonde de son message. Et du coup surgit le phénomène, dégagé de tout contexte « moralisant », de la responsabilité. S'il y a parole, force est d'admettre — quand bien même je n'attribuerais à cette expression qu'une valeur métaphorique — la légitimité de la question : Qui parle ?

LA VIE EN DIALOGUE

Les thèmes que nous venons d'évoquer forment l'objet des petits traités philosophiques de Buber qui s'échelonnent de 1923 — date de parution de *Ich und Du* — à 1954, qui voit paraître *Elemente des Zwischenmenschlichen*.

Je n'aimerais pas simplement répéter ce qui est exposé dans mon précédent essai. Mon propos est de reprendre brièvement les points essentiels que nous relevions dans le chapitre consacré à la *réalité*. Que signifie au juste la dualité des attitudes que l'homme peut adopter vis-à-vis de l'être ? Est-elle définitive et comme inscrite dans la nature humaine, ou demande-t-elle à être surmontée, et comment ? — Que faut-il entendre par cette structure « motrice » qui, d'après Buber, caractérise l'existence ? — Enfin quelle signification autre que purement métaphorique faut-il prêter à ce caractère *verbal* de l'existence et, peut-être, de l'être en général ? Et si nous trouvons à définir cette signification, *qui parle* ?

Ces trois questions se tiennent, et il est difficile de les dissocier. En ce qui concerne la méthode employée par Buber, il n'est peut-être pas inutile d'en redire deux mots. Pour comprendre et, le cas échéant, nous approprier son message, nous sommes obligés de suivre la voie qui y mène. Nous touchons ici à un point fondamental dont l'intelligence sera facilitée, je l'espère, par les remarques antérieures relatives à la réalisation. Il se peut que l'usage du français familier nous aide sur ce point : nous employons parfois, pour dire « comprendre », l'anglicisme « réaliser » : je réalise une chose veut dire que je la « comprends intimement » (c'est ainsi que Loewenson-Lawi traduit le verbe allemand *innewerden*). C'est seulement ainsi, par cette connaissance intime, qu'est possible, pour Buber, une vraie compréhension : elle doit être, a priori, ouverture profonde, parti-pris favorable, sympathie, voire véritable engagement qui — nous l'avons dit — risque fort de bousculer d'anciennes habitudes de penser et de « s'orienter ». Rien ne nous empêche d'évoquer ici les phénomènes connus de la sympathie schélérienne ou de l'« *Ein-fühlung* ». On pourrait aussi dire, à la rigueur, qu'on n'apprend vraiment un jeu qu'en y jouant soi-même ; et c'est en aimant qu'on découvre l'essence de l'amour. De même il importe de consentir à éprouver soi-même la réalité de ce que Buber nous propose. A elle seule, nous l'avons vu, la raison ne saurait rendre compte d'une dimension qui, sans jamais l'exclure ou l'humilier, l'*englobe* néanmoins. On songe à Platon, qui confie au mythe la fonction d'évoquer — et non certes de définir ou d'enfermer dans un concept — ce qui apparaît d'essence supra-rationnelle. Nous pouvons certes récuser ce mode de communication et le qualifier de pré-scientifique et d'inexact. En un sens, ce n'est pas faux. Mais si, sur bien des points, Buber et Heidegger semblent se contredire, ils convergent dans la conviction que l'approche scientifique ou conceptuelle n'en est qu'une, et pas forcément celle qui a le plus de chance de nous faire accéder au cœur du réel.

L'important, pour nous, est de voir que pour Buber la nature du chemin détermine, dans une large mesure, celle du *but*. C'est le mérite

de Buber d'avoir montré qu'une certaine forme d'élucidation rationnelle nous fait *manquer* l'être et nous fait tomber dans un « oubli de l'être ». Dès lors, si nous persistons à lire le message bubérien en nous maintenant, consciemment ou non, dans une attitude « orientatrice », nous avons de fortes chances de passer à côté de l'essentiel. En toute rigueur, il faut tenter d'entrer dans le dialogue pour être apte à en goûter la saveur et à en mesurer l'extraordinaire portée. Dira-t-on que, devant la conscience scientifique, cette démarche ne saurait se justifier puisqu'elle implique — a priori ! — une concession de taille à notre « partenaire » ? — L'objection serait valable s'il était possible de connaître la réalité du dialogue sans y avoir participé, donc sans avoir dialogué ! Mais il y a plus : le dialogue n'est rien d'autre que cette participation même. Il n'y a, dit Buber, de vie véritable que dans la relation et dans la communication.

Or, ce qui vaut pour la méthode employée par Buber — c'est d'elle, en fait, que nous parlons en ce moment — vaut également pour le message même, car ce « message » n'est pas une doctrine, mais bien une méthode ! Mais qu'on y prenne garde ; il n'est pas question de faire surgir devant nous une réalité réservée à quelques privilégiés ayant bénéficié d'une initiation spéciale. Ce que Buber s'efforce de restituer à l'homme moderne, afin de l'aider à fonder une existence renouvelée, créatrice et lourde d'un *sens*, c'est une réalité de toujours. « A toutes les époques », lisons-nous dans l'importante postface de *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (Heidelberg, 1954), « on a pressenti que la relation mutuelle d'être à être constituait une chance primordiale (*Urchance*) de l'être. (...) De même, on a toujours entrevu que l'homme se manifeste en tant que tel dans la mesure où il entre dans la relation essentielle ; bien plus, que c'est seulement ainsi qu'il accède à la participation à l'être, et que, par conséquent, dire Tu constitue l'origine de toute existence humaine. » Réalité de toujours, disions-nous ; réalité éternelle. Ces expressions sont ambiguës, et cela même est révélateur. Éternelle parce que — nous le verrons — toute vraie rencontre nous fait entrevoir, dans le plus strict « ici-bas », une dimension « tout autre » ; réalité de toujours, parce que quotidienne et banale — si banale que, la plupart du temps, nous n'y prenons même pas garde. Ainsi, pour reprendre une autre image de Buber — l'homme qui contemple sans la moindre intention intéressée un arbre n'est-il pas moins « quotidien » que celui qui le fixe pour y trouver la branche qui lui servira de bâton.

Nous venons, par un exemple très simple, d'évoquer une fois de plus les deux attitudes de l'homme en quoi Buber perçoit les deux modes fondamentaux d'être en contact avec le monde. Ce dernier nous apparaît *double*. Il l'est en raison de la dualité des mots-clefs que l'homme est apte à prononcer (voir le début de *Ich und Du*).

VERS LA PAROLE

Que faut-il entendre par mots-clefs (Grundwörter) ? L'homme est *être-au-monde*. Il n'est jamais subjectivité pure et acosmique (cf. l'intentionnalité dans la phénoménologie). Toutefois, s'il se découvre toujours comme étant « déjà-en-relation », cette relation, selon Buber, revêt deux formes foncièrement différentes. Cette dualité est la même, dans son essence, que celle qui oppose l'orientation à la réalisation. Cependant, dès la parution de *Ich und Du*, Buber apporte à sa conception initiale quelques modifications qui ne sont pas sans importance.

Buber s'est adressé à lui-même le reproche d'avoir maintenu, dans *Daniel*, le phénomène de la réalisation à l'intérieur de la subjectivité, alors que la relation « Je-Tu » fonde le domaine de l'entre-deux. C'est ici, ajoute-t-il, une évolution décisive qui, au lendemain de la Première guerre mondiale, s'opéra en plusieurs esprits qui, tous, tentèrent de rompre le cercle vicieux du subjectivisme. L'essentiel ne se passe plus, pour Buber, *dans* l'homme, mais *entre* l'homme et son vis-à-vis. Mais ce qui « se passe » revêt, précisément, un caractère verbal, cette expression devant être prise dans un sens certes particulier, mais non simplement métaphorique ou symbolique ; et c'est cet événement qui, seul, rend possible le phénomène du langage humain. En effet, avant de s'articuler en paroles et en sons, le langage surgit sur un plan ontologique que l'on pourrait appeler préverbal, mais qui constitue la condition de l'éclosion du verbe. Face à l'objet — ce mot ayant ici un sens indéterminé — qui se présente à moi, je puis adopter deux attitudes différentes (il y aurait lieu, je l'indiquais plus haut, de méditer longuement sur ce « pouvoir », dont l'affaiblissement constitue l'un des caractères fondamentaux de notre situation, tant pour Buber que pour Heidegger).

Tout se passe comme si l'homme, vis-à-vis du monde, *s'exprimait* à son sujet, quand bien même il ne prononcerait pas un mot avec sa bouche, ou comme s'il entrait avec lui dans une secrète *conversation*. Face au monde, l'homme articule l'un des deux « mots-clefs » : ou bien il *l'invoque*, s'offrant à elle et lui disant Tu avec tout son être (la parole ne faisant qu'actualiser ce discours muet) ; ou bien, ce monde, il *l'évoque*, en « parlant » de lui à la troisième personne, le désignant par l'un des pronoms Il, Elle ou Cela.

Redisons-le : ce n'est pas, d'abord, la bouche de l'homme, et pas davantage son intellect, qui « prononce » le mot-clef ; c'est l'être tout entier. Ajoutons cependant que le langage humain ne prend de sens véritable qu'à partir des deux attitudes fondamentales que l'homme

« peut » choisir. Dire Tu, c'est s'offrir présent, attentif, recueilli et devenu un (ou en voie de le devenir) à la rencontre du monde. C'est une manière qu'a l'homme — peut-être même est-ce là ce qui le caractérise ! — de communiquer avec la réalité à la deuxième personne et d'entrer, avec elle, dans une mutualité qui, seule, fonde le dialogue. C'est ce que montre d'une façon particulièrement émouvante la grande poésie lyrique — celle de Hölderlin, par exemple — et peut-être l'art en général. Au contraire, appeler Cela — d'une manière muette ou sonore, peu importe — une portion d'être, c'est avoir, à son égard, une attitude faite de distance ; c'est — pour le dire aussitôt — établir une relation de sujet à objet, où ce dernier revêt un statut ontologique qui se rapproche de l'« étant » (ou du « Zeug » heideggérien, cet « étant » ne méritant le titre de réalité que dans un sens dérivé et déchu.

Mais comment s'explique cette dualité ? Elle dérive de la dualité inhérente à l'homme lui-même en qui s'actualise, tour à tour, et parfois simultanément (mais avec prédominance de l'un) l'un des modes « d'être-en-face ». A y regarder de plus près, l'on remarque que « Je-Tu » et « Je-Cela » désignent des relations bi-polaires et non pas des comportements intrasubjectifs. Apparemment, l'un des deux pôles reste toujours le même : celui qui est désigné par le pronom Je. Mais cette apparence est trompeuse. De fait, le Je qui « dit » Tu n'est pas le même que celui qui « dit » Cela. Précisons : quand tout mon être, « accordé » au mode du Tu — qui est celui du dialogue, de la communication, de la relation — s'offre immédiatement à la rencontre d'autrui, je ne suis pas exactement le même que lorsqu'au terme de la relation, j'essaie de rendre compte, en l'objectivant, de ce qui s'est offert à moi ; car alors, je cesse d'être en contact direct, j'établis une distance et une perspective. Je m'affirme détaché, séparé, isolé de mon objet. Donc autonome. Enfin — pense Buber — si, à la rigueur, le mot-principe Je-Tu ne peut être « prononcé » que par l'intégralité (croissante, jamais pleinement atteinte) de mon être — entendons : si la rencontre vraie ne se réalise qu'au prix d'un engagement total de ma personne, le mot-principe Je-Cela ne peut *pas* être « prononcé » par l'intégralité de mon être. C'est dire, et c'est là une conclusion d'une importance extrême, que mon être n'est totalement présent et actualisé que *dans* et *par* la rencontre.

Aux yeux de Buber, les conséquences de cette distinction sont considérables et revêtent, dans la situation actuelle, une importance capitale, du fait de l'effroyable hypertrophie de l'une des deux attitudes humaines : celle qui relève précisément du Cela. Nous vivons, dit Buber — nous l'avons déjà dit — dans un monde où le règne du Cela (celui de la technique, de la production, des « choses ») augmente d'heure en heure. Or c'est une loi : la faculté, chez l'homme,

d'expérimenter, d'utiliser, de classer et de fabriquer s'exerce, le plus souvent, aux dépens de l'autre faculté, celle de rencontrer. Si énorme est aujourd'hui l'emprise des objets, si démesurée la puissance de les manipuler que nous avons l'impression qu'il n'est qu'*un* moyen d'en venir à bout : renoncer résolument à tout « romantisme », à toute nostalgie idéaliste dont nous paraît, peut-être, relever le rêve de la rencontre ! Dès lors, il peut paraître naïf d'en appeler au pouvoir du dialogue, car à l'instar du sens poétique ou religieux, ce dernier risque de nous apparaître comme une survivance émouvante, mais désuète, d'un monde à jamais révolu. Il faut, nous dit-on, oser rompre brutalement avec le passé, s'il nous paralyse dans notre effort d'assumer le présent ; c'est un acte douloureux, mais indispensable. — Le présent renouveau du positivisme donne à cette thèse — qui semble avoir pour elle le réalisme et le bon sens — une actualité certaine.

On pourrait approuver pareille attitude si elle faisait apparaître quelque chance d'atteindre le but visé.

D'ailleurs, Buber ne nous propose aucune panacée. Il ne détient pas le mot magique qui nous mettrait à l'abri du péril. Le chemin qu'il nous propose — car ce n'est pas plus ! — est un chemin laborieux, malaisé et long. Il ne prêche le retour — ou la conversion — à aucune philosophie, pas même à la « religion ». Il suffit, nous dit-il, de *vouloir* l'un de ces retours pour tout manquer. Chose surprenante, Buber ne nous renvoie pas à la Parole de Dieu. Avec une sévérité impitoyable, il pourfend la croyance moderne, si largement accréditée, qu'au fond de son âme, tout homme adore, malgré tout, quelque « absolu » : Mammon ou la Femme, l'Humanité ou le Progrès..., et qu'il suffirait, en somme, de mettre à la place de ces nombreuses idoles le Dieu vivant. Il faut, au contraire, que l'homme apprenne au préalable à *servir* différemment. Car si nous devons adorer le Dieu vivant de la même manière que nous adorions l'argent, le prestige ou le sexe, il n'y aurait rigoureusement rien de changé.

Et c'est ici, une fois de plus, que se manifeste le génie pédagogique de cet homme. Commençons — nous propose-t-il — par être plus discrets au sujet de Dieu. Commençons par nous-mêmes. — Mais ne faut-il pas, pour se mettre en route, connaître la direction, savoir au moins où chercher le but ? Le but n'est-il pas l'unique boussole — et n'est-il pas Dieu ? Le péril mortel, ne consiste-t-il pas précisément à partir dans la nuit sans nous être préalablement enquis du chemin ? L'erreur tragique, n'est-ce pas d'avoir cru que l'exploration de l'âme humaine nous ferait déboucher sur quelque « absolu » ? N'est-ce pas là le drame de l'humanisme moderne ? N'est-il pas évident qu'on ne saurait *aboutir* à la théologie, mais qu'il faut *commencer* par elle si l'on veut enfin sortir du subjectivisme ?

Redisons-le : pour Buber, le problème est autre. Tout cela, à ses yeux, demeure théorique. Raisonner ainsi, c'est prouver qu'on ne mesure pas la profondeur de l'abîme. Bien sûr, la tentation est grande d'échanger cette décevante liberté contre une foi solide et « objective » : nul n'a parlé de la foi avec plus de sérieux que Buber. Mais celle qu'il nous propose me paraît aussi éloignée de cet « Offenbarungspositivismus » fustigé par Bonhoeffer que du subjectivisme. « Mon cœur », lisons-nous dans la postface de *Gog und Magog*, « appartient à ceux, dans Israël, qui sont aussi loin des conservateurs à œillères que des négateurs bornés : leur combat prépare le renouveau de la foi et le renouveau de la vie ».

Notre époque est celle d'une « éclipse de Dieu ». C'est une époque d'indigence — « dürftige Zeit », selon le mot de Hölderlin, repris par Heidegger — mais aussi d'attente. Que pouvons-nous faire en attendant qu'apparaisse une nouvelle aurore et qu'« un chemin se montre où nul ne l'attendait » ? — « Je n'ai pas de doctrine », répète Buber, inlassablement. « J'ai pour fonction de désigner la réalité. » Et ailleurs : « Il s'agit de percevoir une portion de réalité éternelle pour y puiser la force d'affronter la réalité présente. »

Buber ne s'acharne pas à nous voir plus pauvres que nous ne sommes vraiment. Que nous le voulions ou non, notre histoire tout entière — ne serait-elle pas une part essentielle de la réalité présente ? — demeure tributaire de l'impressionnante tradition biblique, pour qui le dialogue entre le Ciel et la Terre demeure l'affirmation majeure. C'est cela, le dialogue, la réalité éternelle, dont la Bible apparaît comme le document par excellence. — Mais Buber admet que nous ignorions cela même, et il fait un pas de plus vers notre indigence : quand bien même nous aurions éliminé jusqu'au souvenir de cette possibilité suprême, celle d'une conversation entre le Haut et le Bas, il nous resterait ce que H. U. von Balthasar appelait récemment « la ration de secours : le sacrement du prochain ». Ce sacrement, c'est le dialogue.

L'APPROCHE

On sait, du reste, combien cette préoccupation — celle de la rencontre du prochain — est actuelle. Jamais, dans nos Eglises, les paroles de Matthieu 25 : versets 31 et suivants — « En vérité, je vous le dis : dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » — n'ont retenti avec une telle insistance. On sait aussi combien est actuel, après Bonhoeffer, le programme d'une libération radicale du christianisme de son contenu naturellement « religieux ». Après la démythologisation, voici la désacralisation de l'Évangile.

On serait tenté d'affirmer que, dans un sens, pour Buber, la démarche est inverse : il s'agit de partir de l'affrontement de la réalité d'ici-bas pour découvrir, au cours de cet affrontement, que se révèle à nous une dimension nouvelle, qui n'était ni en moi, ni dans mon interlocuteur, mais qui surgit — φαίνεται — vraiment dans l'entre-deux. On est tenté, de même, de jeter sur le récit d'Emmaüs un regard entièrement nouveau. Ne montre-t-il pas, d'une manière proprement saisissante, que là où deux ou trois sont réunis en son nom, la Parole est parmi eux ?

La Parole surgit de tout dialogue, de toute rencontre vraie. C'est ici que le message bubérien me paraît marquer le point le plus proche de la foi chrétienne que la pensée juive puisse jamais atteindre, sans que ni l'une ni l'autre ne soient trahies. Mais sommes-nous prêts, d'un côté comme de l'autre, à nous aventurer aussi loin des chemins battus à l'approche de cette rencontre ? Et les chrétiens ne savent-ils pas que seule la rencontre entre Israël et eux préludera à la rencontre décisive, celle de la Parole-qui-revient ?

Il est clair pour quiconque est familier de la pensée de Martin Buber que dans son essence, elle ne saurait être étrangère au message évangélique ; elle est éminemment une pensée de l'Avent. Qu'il me soit permis, au terme de cette étude, d'affirmer ma conviction personnelle : c'est que l'Être-en-Christ et la vie en dialogue relèvent, ultimement, de la même réalité. Il se peut que nous ayons, en tant que chrétiens, à demander à Buber comment, sans référence explicite à la révélation historique et unique de la Parole *faite chair*, il parvient à fonder un mode d'existence qui porte témoignage, par lui-même, de la Parole de Dieu. Mais inversement, laissons-nous gagner par l'émerveillement et la stupéfaction de voir attesté, sans référence à Jésus, un mode d'être que seule paraissait pouvoir fonder la foi en Christ. Et plus encore : nous devons nous demander si le dialogue bubérien n'est pas de nature à faire entrevoir à l'homme d'aujourd'hui ce que pourrait être la « liberté glorieuse des enfants de Dieu ».

Approche de Buber.

Ce titre révèle ainsi un sens double. Nous avons tenté, dans ces pages, d'approcher le message de l'un des « bâtisseurs spirituels de notre temps » (H. U. von Balthasar). Au terme de cet essai, dont nous mesurons bien les imperfections, nous voyons Martin Buber, assurément sans l'avoir voulu, s'approcher, d'une manière saisissante de Celui en qui nous reconnaissons, nous autres chrétiens, le Seigneur.

JEAN-BERNARD LANG.