

Université de Montréal

L'esprit de la philosophie de Martin Buber

par
Mario Ionuț Maroșan

Département de science politique
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de maître
en philosophie politique

Avril, 2019

© Mario Ionuț Maroșan, 2019

Résumé

Depuis un certain temps déjà, la philosophie politique occidentale est dominée par deux courants de pensée : la philosophie « théorique » enracinée dans la pensée des théoriciens grecs classiques (Socrate, Platon et Aristote) et la philosophie de la « différence » ancrée dans la pensée juive (rabbínique). Le présent mémoire formule et défend une réflexion philosophico-politique orientée vers une alternative potentiellement supérieure, soit la philosophie « pratique ». Alors que la philosophie théorique et celle de la différence visent la « création », la philosophie pratique vise « l'interprétation ». Cette dernière s'appuie sur des traditions minoritaires de la pensée grecque comme juive : l'approche de Protagoras d'une part et celle des Lévites de l'autre. Martin Heidegger (1889-1976), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Isaiah Berlin (1909-1997), Stuart Hampshire (1914-2004), Bernard Williams (1929-2003) et Charles Taylor (1931-) – pour ne citer que ces penseurs représentatifs – intègrent la démarche herméneutique de la famille philosophique pratique.

Le but du présent travail est d'enrichir l'étude des philosophes pratiques en proposant l'analyse critique d'un philosophe dont la pensée politique est trop peu étudiée à l'intérieur de la famille philosophique pratique : Martin Buber (1878-1965). Philosophe à la croisée de diverses sources ontologiques de la culture occidentale – la révélation biblique juive et la raison philosophique grecque, entre autres – Buber développe une pensée politique à travers l'interprétation de symboles *a priori* (a)politiques. C'est ce qui explique notamment l'inconfort de l'étudier en tant que penseur proprement politique. De manière générale, notre étude examine la philosophie politique fondée sur le dialogue et l'écoute – à la fois réceptive et réciproque – comme réponse au conflit de valeurs dans la sphère publique. À cet égard, ce sont les diverses interprétations échangées par les acteurs politiques qui ouvrent la voie vers la possibilité d'arriver à une compréhension partagée et permettre ainsi de résoudre le conflit initial.

De manière précise, ce mémoire se divise en deux parties. La première identifie la constitution structurelle de la pensée politique de Buber avec comme point de départ le dialogue en tant que réponse au conflit politique, d'où le fait que sa pensée tend vers l'orientation pratique et n'est finalement pas adéquatement interprétée par les théoriciens. La deuxième partie situe la philosophie bubérienne au sein de la tradition des philosophes pratiques en démontrant que sa pensée encourage l'écoute – par opposition à la contemplation – ce qui explique le fait que les philosophes de la différence ne saisissent pas correctement l'esprit de la philosophie de Buber. Notre étude montre alors que la pensée de Buber opère de manière à prendre appui sur le fait de « tendre l'oreille » plutôt que d'« ouvrir l'œil » : c'est pourquoi lorsque Buber se réfère à la tradition juive, il définit le juif de l'Antiquité comme un « homme qui écoute » plutôt qu'un « homme qui regarde ». La démarche herméneutique du mémoire est aussi sensible aux différents éléments de contexte et de développement historique. En fin de compte, il devient plus évident de considérer Buber comme un penseur politique avéré qui s'inscrit dans la tradition de la philosophie pratique.

Mots-clés : Martin Buber, philosophie politique, conflit de valeurs, dialogue, interprétation, création, théorie politique, herméneutique.

Abstract

For some time now, political philosophy in the West has been dominated by two streams of thought: “theoretical” philosophy, rooted in the thinking of classical Greek theorists (Socrates, Plato and Aristotle), and “difference” philosophy, rooted in (Rabbinic) Jewish thought. Our thesis formulates and defends a philosophico-political reflection directed towards a potentially superior alternative, that of “practical” philosophy. While theoretical philosophy and difference philosophy aim for “creation,” practical philosophy aims for “interpretation.” The latter is based on the minority traditions within both Greek and Jewish thought: led by Protagoras in the former and the ancient Levite priests in the latter. Martin Heidegger (1889-1976), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Isaiah Berlin (1909-1997), Stuart Hampshire (1914-2004), Bernard Williams (1929-2003) and Charles Taylor (1931-) – to mention only these representative thinkers – are part of the hermeneutical tradition of practical philosophy.

The purpose of the present work is to enrich the study of practical philosophers by proposing the critical analysis of a philosopher whose political thought so far is too little studied within the family of practical philosophy: Martin Buber (1878-1965). Philosopher at the crossroads of various ontological sources of Western culture – those of Jewish biblical revelation and Greek philosophical reason, among others – Buber has developed a political thought based on the interpretation of *a priori* (a)political symbols. Hence the difficulty of studying him as a political thinker. Generally, we tend to study political thinking as based on dialogue and listening – both receptive and reciprocal – as a response to the conflict of values in public. For the interpretations exchanged by political actors open the way to the possibility of arriving at a shared understanding and thus resolving the initial conflict.

Our thesis is divided into two parts. The first identifies the structural constitution of Buber's political thought from the angle of dialogue as a response to political conflict, since his philosophy tends towards practical orientation and is, in consequence, misunderstood by theorists. The second part situates Buber's philosophy within the tradition of practical philosophy by demonstrating how his line of reasoning encourages genuine listening – as opposed to contemplation – and for this reason it tends to be misunderstood by difference philosophers. Our study shows that Buber's philosophy would have “the ear” replace “the eye”: when Buber refers to the Jewish tradition, he asserts that the Jew of antiquity is more of a ‘hearing-man,’ than a ‘seeing-man’. The approach taken is also sensitive to the different elements of context and historical development of Buber’s philosophy. In the end, it becomes clear that Buber should be seen as a political thinker who can be situated within the tradition of practical philosophy.

Key words: Martin Buber, political philosophy, conflict of values, dialogue, interpretation, creation, political theory, hermeneutics.

Table des matières

1. Introduction.....	1
I. Interprétation et politique dans la Bible hébraïque.....	1
II. Créer ou interpréter ?.....	3
III. Considérations politiques.....	4
IV. Théorie, différence et pratique.....	6
V. Un penseur qui glisse entre les doigts.....	9
VI. Philosophe ou pas ?.....	10
VII. Plan et méthode.....	13
2. De la communauté en politique	
I. Introduction : politique, entre engagement actif et réactif.....	19
II. La révolution bubérienne : <i>Je, Tu et Nous</i> (la communauté).....	25
III. L’itinéraire d’un humaniste : de Vienne à Jérusalem.....	31
IV. La pensée interprétative : mythes, symboles et politique.....	38
V. Conclusion : aller à la rencontre d’autrui.....	45
3. De l’écoute en politique	
I. Introduction : tendre l’oreille et écouter.....	47
II. Le décalage : monisme et théorie dans le <i>pluramonisme</i>	57
III. Trois stades de la pensée bubérienne : mysticisme, dialogue et silence attentif.....	67
IV. Conclusion : une approche fragile, mais profondément humaine.....	72
4. Conclusion.....	74
I. Judaïsme rabbinique et philosophes de la différence.....	76
II. La mort de l’auteur.....	80
III. Buber et le judaïsme.....	81

Dedicace

Pentru tine, cititorule, care, lecturând aceste rânduri, întreții conversația.

Remerciements

J'ai cherché dans le doute un remède contre la certitude. Pour m'avoir prouvé qu'il est possible de viser plus haut, qu'il faut viser plus haut – *success is no proof of virtue, nor is failure, but if one aims high enough, failure is inevitable (Walter Kaufmann)* – ma reconnaissance envers Charles est absolue, alors un grand merci mon cher ami.

No system was suitable for what I had to say. Structure was suitable for it, a compact structure but not one that joined everything together. I was not permitted to reach out beyond my experience, and I never wished to do so. I witnessed for experience and appealed to experience. The experience for which I witnessed is, naturally, a limited one. But it is not to be understood as a “subjective” one. I have tested it through my appeal and test it ever anew. I say to him who listens to me: “It is your experience. Recollect it, and what you cannot recollect, dare to attain it as experience.” But he who seriously declines to do it, I take him seriously. His declining is my problem.

I must say it once again: I have no teaching. I only point to something. I point to reality, I point to something in reality that had not or had too little been seen. I take him who listens to me by the hand and lead him to the window. I open the window and point to what is outside.

I have no teaching, but I carry on a conversation.

Martin Buber, « Replies to my Critics », dans *The Philosophy of Martin Buber*, (dir.) Paul Arthur Schilpp and Maurice Friedman (LaSalle, Illinois: Open Court, 1967), 693.

Introduction

One could say that Buber failed [...], yet his efforts were immensely fruitful. [...] One could say that some of the Hebrew prophets were failures, too; but their writings still haunt humanity. Success is no proof of virtue, nor is failure. But if one aims high enough, failure is inevitable.

(Walter Kaufmann, *Martin Buber: The Quest for You*)¹

L'interprétation a le pouvoir d'interpeller la chose politique, de devenir pour ainsi dire politique. Or, il semble qu'aujourd'hui ce rapprochement est difficilement perceptible. Pourquoi ? Nous pensons que l'essor de l'approche créative – au détriment de celle interprétative – y est vraisemblablement pour quelque chose. Jadis, les Anciens valorisaient les textes étranges et la formule inusitée². Autrement dit, alors que l'individu moderne affectionne la forme cartésienne et systématique, les Anciens s'intéressaient à l'expression structurellement étonnante, et ce précisément puisque ces derniers réfléchissaient à partir d'un postulat assez révélateur et symbolique : « that which is easy to understand is not worth understanding »³.

I. Interprétation et politique dans la Bible hébraïque

Il n'est donc pas anodin de constater que le style énigmatique de la Bible hébraïque s'inscrit dans la lignée de ce postulat. Le texte de l'ascension de Joseph – jeune hébreu en terre égyptienne – pose alors déjà les bases d'un paradigme fusionnant interprétation et politique :

Et c'est au bout de deux ans de jours, Pharaon rêve. Le voici debout sur le Ieor⁴.
Et voici, du Ieor montent sept vaches, belles à voir, saines de chair, elles pâturent dans la jonchaie. Et voici, sept autres vaches montent derrière elles du Ieor,

¹ Walter Kaufmann, « Martin Buber: The Quest for You », dans *Discovering the Mind, Volume Two: Nietzsche, Heidegger, and Buber* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1980), 274-275.

² Il convient de préciser que les Grecs de l'Antiquité ne privilégiaient pas – du moins explicitement – l'originalité créative, précisément car ils ne croyaient pas que cette dernière était réellement possible.

³ Gerald Bruns, « Figuration in Antiquity », dans *Hermeneutics: Questions and Prospects* (University of Massachusetts Press, 1984), 148.

⁴ Nom égyptien du Nil.

mauvaises à voir, maigres de chair. [...] Les vaches mauvaises d'aspect, maigres de chair mangent les sept vaches belles à voir et replètes. Et Pharaon se réveille. Il sommeille, rêve encore, et voici: sept épis montent sur une seule tige, sains et bien. Et voici, sept épis maigres niellés de bise germent derrière eux. Les épis maigres engloutissent les sept épis sains et pleins. [...] Pharaon dit à Iosseph: « J'ai rêvé un rêve mais, pour lui, pas d'interprète. Et moi, j'ai entendu dire de toi que tu entends le rêve pour l'interpréter ». Iosseph répond à Pharaon pour dire: [...] Les sept vaches bien sont sept ans et les sept épis bien sont sept ans: c'est un seul rêve. Les sept vaches efflanquées et mauvaises montant derrière elles sont sept ans. Les sept épis vides, niellés de bise, seront sept ans de famine. [...] La terre produit par poignées pendant les sept ans de satiété. Sept ans [Iosseph] rassemble toute la nourriture [...] de Misraïm. Il groupe le manger dans les villes. [...] Iosseph accumule le froment comme le sable de la mer [...]. S'achèvent les sept années de satiété [...]. Commencent à venir les sept années de famine, comme Iosseph l'avait dit. [...] Toute la terre de Misraïm est affamée: le peuple réclame du pain à Pharaon. Pharaon dit à tout Misraïm: « Allez à Iosseph, vous ferez ce qu'il vous dira ». La famine était sur toutes les faces de la terre. Iosseph ouvre tout ce qui y était. Il ravitaille Misraïm. [...] ils venaient [...] pour se ravitailler chez Iosseph (Gn 41)⁵.

Le thème de l'interprétation prend dans ce texte explicitement appui sur deux structures de soutien, celle du rêve dans un premier temps et celle politique ensuite. Le sujet des rêves s'articule à trois moments précis de la vie de Joseph telle que relatée dans la Genèse : (1) les rêves que Joseph fait et qu'il n'interprète pas, chose qui va entraîner sa descente dans le « trou » et le fait de se faire vendre en Égypte (Gn 37) ; (2) les rêves que l'échanson et le boulanger font, qui seront interprétés par Joseph sans plus et qui vont ainsi lui permettre de ne pas sombrer davantage, sans toutefois progresser et sortir du « trou » (Gn 40) ; (3) les rêves que le Pharaon fait et que Joseph interprète avec grande précision tout en fournissant au Pharaon de précieux conseils *protocapitalistes* de gestion des affaires politiques à court et moyen terme, chose qui va radicalement propulser Joseph de sa condition de simple étranger hébreu en terre égyptienne vers le rang de deuxième homme le plus important après le Pharaon, soit comme vizir (Gn 41)⁶. Tout compte fait, c'est l'interprétation devenue politique qui permet dans ce contexte précis à

⁵ André Chouraqui, *La Bible Chouraqui* (Paris: Desclée de Brower, 2003), Gn 41. Voir l'annexe 1 pour le texte.

⁶ Thomas Römer, « Milieux bibliques », dans *L'annuaire du Collège de France* (Collège de France, 2018), 251.

Joseph de progresser. De nos jours, l'approche interprétative se présente différemment, soit par le biais du dialogue. Cependant, un autre processus de développement politique apparaît plus souvent qu'autrement comme le courant dominant de l'histoire contemporaine : la création.

II. Créer ou interpréter ?

D'ores et déjà, deux processus distincts semblent se dégager : l'interprétation et la création⁷. Seulement, qu'est-ce qui en fait des processus *stricto sensu* éthiques, voire politiques ? À première vue, cela semble plutôt être un vocabulaire réservé à l'art, c'est-à-dire de l'ordre des procédés artistiques. Cela est vrai ; du moins, en partie vrai. Mais, étant donné que l'interprétation et la création peuvent aussi entrer en contact avec le conflit et la réconciliation éventuelle dans la sphère individuelle, au sens de la résolution d'un dilemme personnel et donc en être le fondement, une prédisposition dite éthique est alors visible. Et quand un autre conflit se présente, le conflit politique étant donné la rivalité entre certaines valeurs à l'échelle publique, il est possible d'y répondre de deux manières. On peut solliciter l'imagination pour produire des solutions inédites afin de répondre au conflit : c'est la création. On peut aussi répondre au conflit en posant l'écoute bienveillante comme *modus operandi*, c'est-à-dire entendre autrui de manière à se laisser (peut-être) altérer dans sa propre position (vice versa) pour éventuellement permettre aux interprétations échangées et à ce dialogue sensible la possibilité d'arriver à une compréhension partagée : c'est ce qu'on désigne comme l'interprétation. En ce sens, on peut vraiment parler d'un processus politique pour ce qui est de

⁷ Une défense de cette distinction originale (et de ses limites) est posée par Charles Blattberg dans *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practice First* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 105-108 et dans *Patriotic Elaborations: Essays in Practical Philosophy* (Montréal: McGill-Queen's University Press, 2009), 148-169.

l'interprétation et d'un processus *apolitique* – voire anti-politique – à l'égard de la création, si bien sûr on accepte une définition de la chose politique comme réponse dialogique aux conflits.

III. Considérations politiques

Il est vrai qu'une vision précise de la chose politique irrigue notre réflexion. À cet égard, il convient d'en poser les fondements sans plus attendre. Suivant la conception développée par Charles Blattberg, la présente étude propose comme point de départ le conflit, c'est-à-dire que le politique consiste à répondre à tout conflit avec le dialogue (dialogue qui se décline soit en une forme très réceptive par le biais de la conversation, ou soit en une forme moins réceptive, mais toujours dialogique, c'est-à-dire à travers la négociation)⁸. Suivant cette définition, poursuivons avec certaines précisions, d'autant plus qu'elles éclairciront la suite de notre étude:

when people's values [...] conflict, if they are to deal with the conflict politically, they must strive to hear each other out rather than use violence – the latter [...] serving as the basis of war as distinct from politics. Note that I'm referring here strictly to *public* conflicts, those that take place between many people, since the private realm is the locus of ethics rather than politics (although ethics, too, must be dialogical). Premodern politics, which is to say in its classical republican form, drew the line between public and private quite sharply: the household, a domain of inequality and force, was considered private, and the *agora*, wherein all citizens (which excluded, of course, women, metics and slaves) were considered equal, was public. Modernity, and so modern politics, has witnessed the rise of a new domain between home and the *agora* (now the "state"): civil society, which may be subdivided into the "public sphere" and the market economy. Civil society can thus be said to straddle a now rather blurry public-private divide; indeed, rather than "divide," it makes more sense to speak of a spectrum with "public" and "private" at either pole and civil society spread out over the centre. Modern politics [...] distinguishes itself from the premodern in that its dialogues take the existence of civil society for granted. This means that modern politics upholds [...] respect for the individual, which, of course, is the basis of civil society's integrity⁹.

Dans les circonstances esquissées par Blattberg, la modernité semble avoir révolutionné à la fois la condition de l'individu et aussi celle de notre compréhension politique. Toujours est-il que

⁸ *Id.*, *Patriotic Elaborations*, 3. L'italique est de l'auteur.

⁹ *Ibid.*, 3-4.

cette configuration moderne de la chose politique est structurellement accompagnée d'une sorte d'inconfort ambiante, d'un arrière-gout amer partagé par tous. C'est le « malaise de la modernité », c'est-à-dire ce que Charles Taylor souligne comme des « traits caractéristiques de la culture et de la société contemporaines que les gens perçoivent comme un recul ou une décadence, en dépit du « progrès » de notre civilisation » : trois symptômes de l'agonie sont diagnostiqués, soit le versant obscur de l'individualisme qui dès lors « tient à un repliement sur soi, qui aplatit et rétrécit nos vies, qui en appauvrit le sens et nous éloigne du souci des autres et de la société », l'emprise de la raison instrumentale sur nos vies où « les créatures qui nous entourent perdent la signification que leur assignait leur place dans la chaîne des êtres, elles se dégradent en matières premières ou en moyens assujettis à nos fins » et la mise en place d'une:

société formée d'individus « renfermés dans la solitude de leur propre cœur », [où] peu de personnes souhaiteront participer [...] à la vie politique. Elles préfèrent rester chez elles pour jouir des satisfactions de la vie privée, aussi longtemps que le gouvernement [...] assurera les moyens de les satisfaire et les distribuera assez généreusement. C'est la porte ouverte à une forme [...] typiquement moderne de despotisme, que Tocqueville appelait « despotisme doux ». Il ne s'agira pas d'une tyrannie fondée comme autrefois sur la terreur et l'oppression. Le gouvernement restera doux et paternaliste. Il maintiendra même les formes de la démocratie en organisant régulièrement des élections. Mais, en réalité, tout sera régi par un « immense pouvoir tutélaire » sur lequel les gens auront [assez] peu de contrôle¹⁰.

Si Taylor pense notre étourdissement au temps de la modernité, la conception de la condition de l'individu moderne chez Isaiah Berlin est complémentaire à ce constat : il est ainsi nécessaire, selon Berlin, pour tout individu d'avoir une audience, des interlocuteurs, un autrui qui permettent ainsi à cet individu d'éviter l'exil dans une vie contemplative puisque c'est précisément l'autrui qui ouvre la voie vers un dépassement de l'isolement individualiste

¹⁰ Charles Taylor, *Le malaise de la modernité* (Paris: Éditions du Cerf, 1994), 9 pour le passage « traits caractéristiques de la culture [...] », 12 pour le passage « tient à un repliement sur soi, qui aplatit [...] », 13 pour le passage « les créatures qui nous entourent perdent [...] », et 17 pour le passage « société formée d'individus [...] ».

aliénante¹¹. Cela explique pourquoi Berlin défend sérieusement l'obligation pour toute philosophie de ne pas ignorer le fait qu'au grand final, les individus ne constituent pas des îlots dissociés. Or, les philosophies se distinguent profondément, c'est-à-dire en ce sens qu'elles empruntent des voies divergentes, voire contradictoires, pour arriver à leurs fins. Mais, qu'en est-il concrètement de ces différentes conceptions – traditions – philosophiques aujourd'hui ?

IV. Théorie, différence et pratique

Premièrement, une tradition se démarque, la plus populaire: *la philosophie théorique*. Son triomphe est tel que dans l'imaginaire collectif *philosophie* et *théorie* sont plus souvent qu'autrement confondues¹². Cela explique sûrement le sentiment de pléonasme qu'il est possible d'éprouver à la lecture du concept de philosophie théorique. Pourtant, nous verrons dans les deux prochains paragraphes que la philosophie peut (heureusement) être aussi autre que théorique. Revenons à notre argument. La conception théorique de la philosophie est ainsi caractérisée par ses racines proprement grecques (Socrate, Platon et Aristote). C'est à partir de ces racines interprétées différemment que Descartes et Husserl articulent leurs contributions, contributions qui néanmoins demeurent de l'ordre de la théorie, sans oublier des penseurs contemporains comme Saul Kripke, Jürgen Habermas et John Rawls qui s'inscrivent aussi dans le même fil conducteur. Or, qu'entendons-nous fondamentalement par la concept de philosophie théorique ? Au plus profond, toutes les différentes vagues de théories partagent un dénominateur commun : « that philosophy consists of theoretical reasoning, of reflection that aims for a *unified*

¹¹ Isaiah Berlin, « Two Concepts of Liberty », dans *Four Essays On Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 155-157.

¹² Microsoft Word propose même comme synonyme le mot « théorie » lorsqu'on entre le mot « philosophie ».

vision of truth »¹³. Métaphysiquement parlant, la philosophie théorique est *moniste*, c'est-à-dire qu'elle affirme l'unité des parties, et ce même s'il peut être de temps en temps difficile pour l'homme d'arriver à ce constat, reste que l'idéal mérite ici d'être pourchassé. La création est partie prenante du mode d'opération de la philosophie théorique, en ce sens que le théoricien se rapproche de l'artiste – il tend même à en devenir un – étant donné sa quête visant à imaginer un monde utopique où son système de pensée théorique pourra se déployer. En s'orientant ainsi, les contributions des théoriciens sont certainement originales – car artistiques. Or, cela est pertinent pour diverses sphères de la vie, mais l'efficacité pour la chose politique est discutable.

Deuxièmement, une alternative à la philosophie théorique existe : c'est *la philosophie de la différence*. Sa raison d'être est la fidélité à la différence, ce qui exige la subversion de la théorie, et ce de manière étonnamment complice. Il est intéressant de noter que la philosophie théorique et la philosophie de la différence occupent ensemble une place assez importante dans la réflexion occidentale – la première tradition revendiquant la majorité et la deuxième la minorité. Concernant les racines, la philosophie de la différence est davantage liée à la pensée juive (rabbinique) que grecque. La contribution nietzschéenne est ici fondamentale car elle est le point de départ du renversement de la pensée théorique platonicienne tout en formulant sa propre théorie dite non-doctrinale en retour (d'où la complicité). C'est pourquoi on retrouve Theodor Adorno, Hannah Arendt, Jacques Derrida, Michel Foucault, Richard Rorty et Emmanuel Lévinas qui, dans l'essentiel, partagent : « a blinking, vision-blindness (anti)dialectic

¹³ Pour une exploration exhaustive des origines, contributions et limites de la philosophie théorique, voir Blattberg, *Patriotic Elaborations*, 230 pour la citation, 232-237 pour les fondements, et 251-255 pour les limites. L'italique est de l'auteur.

as an alternative to theory's consistently ocular ambitions [...] [rejecting] monism in favour of a paradoxical unity of plurality [so] as to make way for the irreducible difference of the "other," which they believe is [...] suppressed by theory »¹⁴. On peut donc y conclure que la tradition de la philosophie de la différence n'est ni moniste, ni pluraliste, mais plutôt paradoxalement *pluramoniste*, soit une étonnante affirmation de l'unité plurielle, une unité qui est vraisemblablement plus compliquée que celle des monistes car elle incarne un tout fragmenté. Comme la tradition théorique avec laquelle elle est jusqu'à un certain point complice, elle vise la création, mais différemment. Les penseurs de la différence se rapprochent des artistes en ce sens qu'ils aspirent à créer des nouveaux concepts grâce à l'ouverture au vide laissé entre les pluralités du réel, chose qui dès lors est susceptible de couper l'herbe sous le dialogue politique.

Troisièmement, et finalement, la complicité entre philosophie de la différence et philosophie théorique semble au premier coup d'œil réduire la pensée occidentale à un double choix très limité. Pourtant, une autre voie existe : la *philosophie pratique*. Cette dernière a la particularité de puiser ses racines à la fois dans la pensée juive (Lévites) et grecque (Protagoras) :

When one is analyzing things in the natural world, which is to say doing research in natural science, the disengaged "cold" reason of the theorist is considered appropriate. But when the subject is those things that are meaningful in a cultural, context-dependent, and thus historical sense, as with most of the questions faced in the human sciences and humanities, a different, "warm" reason is required, one which demands that we engage with, rather than disengage from, the context¹⁵.

Or, la philosophie pratique peut être moniste (Heidegger) comme pluraliste (Berlin), ou *entre* les deux (Blattberg), mais opposée au pluramonisme : on vise l'interprétation et non la création.

¹⁴ Pour une exploration exhaustive des origines, contributions et limites de la philosophie de la différence, voir *Ibid.*, 230 pour la citation, 237-243 pour les fondements, et 251-255 pour les limites.

¹⁵ Pour une exploration exhaustive des origines, contributions et limites de la philosophie pratique, voir *Ibid.*, 243 pour la citation, 243-251 pour les fondements, et 251-255 pour la supériorité philosophique.

Qu'est-ce que cela signifie pour la chose politique ? Les différentes interprétations formulées par les individus autour d'un conflit politique servent dès lors de base pour une écoute attentive (réciproque) qui forcément doit prendre en compte le contexte des uns et des autres. Cette tradition philosophique est celle de penseurs comme Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, Bernard Williams, Charles Taylor, Blattberg et Buber.

Or, il semble y avoir une asymétrie entre les études de pensée politique sur Buber et concernant les autres philosophes pratiques classiques. Cela peut s'expliquer par la complexité que représente l'acte de classer une pensée aussi polysémique, mais en même temps assez surprenant étant donné l'importante contribution bubérienne. Mais qui est donc ce Buber ?

V. Un penseur qui glisse entre les doigts

Penseur à la croisée de diverses sources ontologiques de la culture occidentale – nommons ici la révélation biblique juive et la raison philosophique classique grecque, entre autres – Martin Buber est né à Vienne en 1878 et mort à Jérusalem en 1965. Appartenant à une famille de lettrés, il hérite d'une éducation rigoureuse de la part de son grand-père Salomon Buber, penseur juif et talmudiste de premier plan. À la suite d'études philosophiques (qui le rapprochent de Pascal, Kant et Nietzsche tout en l'éloignant des enseignements des prophètes bibliques) à Vienne, Berlin et Leipzig, le jeune Buber renoue avec le judaïsme à travers le projet sioniste. Pour tout dire, le sionisme est pour Buber une opportunité de réjuvenation du judaïsme, opportunité qu'il ne manquera pas puisqu'il intégra les rangs sionistes et œuvra à travers la rédaction de revues sionistes autrichiennes et allemandes pour ramener les juifs en terre

européenne vers un judaïsme humaniste. Voilà le sionisme tel que le conçoit Buber. Essentiellement, il s'agit d'un sionisme par-delà la diplomatie, un sionisme culturel (et spirituel) négligé selon Buber par le courant dominant du sionisme. Buber pense d'abord la mystique à travers le patrimoine des récits hassidiques qu'il recueille, sans oublier la pensée dialogique qu'il développe quand il abandonne le mysticisme car trop monologique. Différentes rencontres façonnent Buber, pensons à sa femme Paula, Landauer, Simmel, Nordau, Herzl, Rosenzweig, Scholem, Freud, Hermann Cohen, Kafka, Max Brod, Zweig, et Agnon, pour ne nommer que ceux-là. De 1924 à 1933, Buber est professeur d'histoire des religions à l'Université de Francfort, avant de devoir fuir l'Allemagne par suite de l'arrivée au pouvoir des nazis, d'où son départ vers l'Université hébraïque de Jérusalem où il occupa une chaire à partir de 1938¹⁶. L'histoire derrière l'attribution de cette chaire est pertinente pour la suite de notre étude.

VI. Philosophe ou pas ?

Pour l'anecdote, il s'avère que c'est Judah Magnes – premier chancelier de l'Université hébraïque de Jérusalem – qui a voulu amener Buber à son université. Paul Mendes-Flohr explique que Magnes « recurrently formulated recommendations [which] failed to attain the approval of the pertinent academic committees. The major stumbling block seemed to be Buber's lack of *Habilitation* and a clear scholarly profile. Was he a philosopher, a biblical scholar, a historian of Jewish mysticism and Hasidism? »¹⁷. Or, il faudrait allonger la série

¹⁶ Pour une biographie récente et exhaustive en langue française, voir Dominique Bourel, *Martin Buber, sentinelle de l'humanité* (Paris: Albin Michel, 2015).

¹⁷ Paul Mendes-Flohr, « The Kingdom of God: Martin Buber's Critique of Messianic Politics », *Behemoth: A Journal on Civilization* 1, n° 2 (2008): 26-38, 27n5, cité par Samuel Hayim Brody, *The Pathless Hour: Messianism, Anarchism, Zionism, and Martin Buber's Theopolitics Reconsidered* (Chicago: The University of Chicago, 2013), 2. Sur le même sujet, voir Mendes-Flohr, « Buber's Rhetoric », dans *Martin Buber: A Contemporary Perspective* (Syracuse: Syracuse University Press, 2002), 1-24. L'italique est de l'auteur.

d'interrogations, et ce directement en lien avec notre présente étude : Buber n'est-il pas *aussi* un philosophe pratique qui pense la chose politique en ayant comme point de départ la résolution du conflit par le dialogue ? Il est essentiel de souligner le mot *aussi* ici, précisément car la pensée bubérienne s'articule simultanément au carrefour de différentes disciplines. Notre réflexion tente donc d'explorer une nouvelle perspective de Buber, soit dans la tradition pratique.

Il est important de mentionner cela pour trois raisons : (1) les études sur Buber portent généralement sur l'ensemble de ses contributions à la culture occidentale, et très rarement sur sa pensée politique ; (2) le peu d'études qui traitent de sa pensée politique n'abordent pratiquement pas son insertion dans une tradition philosophique spécifiquement articulée ; (3) la tradition de la philosophie pratique réclame l'étude de Buber sous l'angle de son raisonnement centré sur l'interprétation comme mode opératoire. Dans cet ordre d'idées, mentionnons la contribution de trois penseurs qui ont exploré la pensée politique bubérienne : Hans Kohn (en 1930), Dan Avnon (en 1998) et Samuel Hayim Brody (en 2013)¹⁸. De fait, une lettre récemment découverte, écrite par Buber à Kohn en 1939, démontre l'importance de sa réflexion politique :

Religion and Politics. For this book there is only a pile of schemes and sketches. It shall contain 3 parts: a history of the relation between religion and politics, from ancient China up to our time; a systematic disquisition with examples; and *practical* conclusions for the main problems of actual society [...]. I cannot say anything about the volume of the book, but certainly this will be the most voluminous of all my books – and perhaps the most *important* too¹⁹.

En fin de compte, Buber n'a jamais publié ce livre. En quelques sortes, la présente étude vise à prolonger la réflexion bubérienne en mettant l'accent sur le volet de philosophie politique plus

¹⁸ Hans Kohn, *Martin Buber, Sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik* (Hellerau: Jakob Hegner Verlag, 1930) ; Dan Avnon, *Martin Buber, The Hidden Dialogue* (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1998) ; Brody, *Op. cit.*

¹⁹ Buber à Kohn, *Lettre du 4 octobre 1939* (Talbiyeh, Jérusalem). La lettre a été découverte récemment par Brody à la Klau Library of Hebrew Union College à Cincinnati, dans une pile de documents de Kohn, cité par Brody, *Op. cit.*, 2-3. L'italique est de l'auteur. Voir l'annexe 2 pour l'intégralité de la lettre.

que religieux, tout en admettant l'importance et la complémentarité des deux chez Buber. Il est intéressant de constater l'importance accordée en amont par l'auteur au flanc politique de sa pensée, et ce en termes de conclusions pratiques, comme il le dit si bien. C'est en ce sens que notre réflexion se distingue de celle de Brody, car celui-ci étudie davantage le concept politico-mystique (orienté vers la création) de « theopolitics » alors que nous nous penchons sur le raccord bubérien au mouvement philosophico-politique de l'interprétation²⁰. Toutefois, il est pertinent de prendre appui sur ces constants qui irriguent aussi la direction du présent mémoire :

Few scholars have focused on Buber's politics, and those who do often complain about their lack of company. Robert Weltsch [...] writes: "To many [...] Buber is [...] regarded as a religious thinker [...] not as a man of politics. Such a classification, however, would be a fallacy". Twenty years later, Steven Schwarzschild says little has changed: "Much has been written about [...] all [...] aspects of the life and works of Martin Buber. His political philosophy and activities are a striking exception [...]. Buber's reputation is to be used for institutional and political self-advancement, but the nature of his political thought [...] would resist such purpose". [...] [Scholars] simply do not *see* Buber as a political writer [...]. [W]hen Buber is recognized as having a politics, [and] is investigated with respect, it is [...] characterized as an adjunct to his philosophy²¹.

Alors que dans la suite de son étude Brody interpelle les écrits hassidiques – donc religieux – de Buber afin d'esquisser le contour d'une pensée (théo)politique, la présente étude est à la fois dans la continuité d'une telle initiative, tout en rompant avec elle : le diagnostic posé sur l'état de la littérature académique bubérienne constitue aussi notre point de départ, voire notre problématique, et à partir de là nous dirigeons notre réflexion vers l'identification d'une pensée bubérienne proprement politique, soit dans la lignée du dialogue échangeant les interprétations.

²⁰ Voir Brody, *Op. cit.*

²¹ *Ibid.*, 3-4, citant Robert Weltsch, « Buber's Political Philosophy », dans *The Philosophy of Martin Buber* (La Salle: Open Court Press, 1967), 435-449; Steven Schwarzschild, « A Critique of Martin Buber's Political Philosophy: An Affectionate Reappraisal », dans *The Pursuit of the Ideal: Jewish Writings of Steven Schwarzschild* (Albany: SUNY Press, 1990), 185-207; Mendes-Flohr, « The Desert Within and Social Renewal – Martin Buber's Vision of Utopia », dans *New Perspectives on Martin Buber* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 219-230; Bernard Susser, « The Anarcho-Federalism of Martin Buber », *Publius* 9, n°4 (1979): 103-116.

VII. Plan et méthode

Dans l'optique de cerner cette pensée politique bubérienne, ainsi que son rattachement à la tradition de la philosophie pratique, nous proposons, dans le présent mémoire, d'examiner les écrits à la fois plus politiques – et aussi d'apparence moins politiques – de l'œuvre bubérienne sous l'angle exclusif de l'interprétation comme *modus operandi*. Il est évident que d'autres processus de développement des différentes traditions philosophiques abordent la chose politique – comme la philosophie théorique et la philosophie de la différence qui prennent appui sur le processus de la création, tel que nous l'avons brièvement expliqué – de manière originale et stimulante pour la recherche académique. Cependant, ces traditions ne seront pas défendues dans notre étude. Aussi, le présent mémoire ne vise pas à trancher de manière définitive et exhaustive – comme le permettrait la plateforme d'une thèse de doctorat – sur la relation entre le processus d'interprétation et les fondements de la tradition de la philosophie pratique.

Toutefois, notre projet fait état de la réflexion politique telle qu'exprimée uniquement chez Buber. Dans ces circonstances encadrées et précises, la problématique centrale du présent mémoire sera traitée selon une démarche herméneutique qui exige à la fois la prise en compte du contexte et la mise en place d'une rencontre dialogique avec les écrits bubériens. Le choix méthodologique sollicite la minutie ainsi que la prudence caractéristique de l'objectivité engagée. Aussi, nous estimons important de mentionner explicitement le fait que nous sommes conscients de la nature idiosyncratique de la division proposée par Blattberg, c'est-à-dire entre philosophie théorique, de la différence et pratique. Autrement dit, notre recherche ne sera pas entièrement clôturée autour de son interprétation. Nous nous intéressons plutôt à la division de

la philosophie occidentale développée par Blattberg en raison de l'éclairage original qui est posé sur le déploiement de la pensée bubérienne, ce qui servira de base à l'examen central de nos recherches reliant philosophie pratique et la pensée de Buber : Que pouvons-nous apprendre en étudiant l'esprit de la philosophie de Buber sous la loupe de la tradition philosophique pratique?

La disponibilité d'un corpus de littérature secondaire plus ou moins limité, en ce qui concerne l'attention portée au volet politique, implique une interprétation prudente à la fois des idées bubériennes et des commentaires sur celles-ci²². En prenant appui sur le rôle central de l'interprétation au sein d'une philosophie pratique qui tend vers l'épanouissement du dialogue comme solution potentielle au conflit politique, le présent mémoire cible la formulation d'une analyse renouvelée, c'est-à-dire en s'écartant légèrement tout en considérant les diverses contributions des études classiques sur Buber. Assurément, l'approche de la philosophie pratique invite au dépassement des limites inhérentes aux deux autres traditions philosophiques face à la résolution du conflit politique par la création, chose qui ne signifie pas qu'elle est en tout et partout supérieure étant donné l'intérêt de la création dans certaines sphères de la vie. Or, concernant la chose politique, la tradition dans laquelle Buber s'inscrit est comme nous le verrons philosophiquement supérieure aux deux autres car elle s'articule autour d'interprétations qui en raison de la primauté de l'écoute attentive, est plus apte à héberger le dialogue comme solution au conflit²³. Dès lors, la démarche mobilisée dans notre étude

²² L'approche herméneutique du présent mémoire requiert un engagement à la fois direct – avec les écrits bubériens – et aussi indirect – avec les écrits des interprètes de Buber (peut-être plus souvent dans l'étude).

²³ L'emploi d'adjectifs – par exemple « supérieur », « authentique », « réel », « profond », « authentique » et autres – à des endroits précis dans le présent mémoire ne constitue pas un raccourci argumentatif. Autrement dit, la démonstration philosophique ainsi que la contextualisation (voir méthodologie et limites) justifient l'usage.

s'intéresse dans sa visée au fait de mettre en évidence des composantes occasionnellement négligées de la réflexion politique de Buber. C'est pourquoi la revue de littérature de notre étude est rigoureusement conforme à l'objectif qui s'intéresse exclusivement à l'insertion de la pensée politique et la philosophie de Buber dans la tradition occidentale de la philosophie pratique.

Dans ces conditions, la première partie du mémoire identifie la constitution structurelle de la pensée politique de Buber avec comme point de départ le dialogue en tant que réponse au conflit politique, d'où le fait que sa pensée n'est finalement pas adéquatement interprétée par les théoriciens. L'argument central s'articule ainsi : en raison de la primauté du dialogue authentique et de l'écoute à la fois attentive et réceptive chez Buber, sa pensée politique tend vers l'orientation pratique. Cet argument sera épaulé par une identification du caractère intrinsèquement dialogique d'une philosophie pratique, chose qui va ainsi permettre à l'esprit de la pensée politique de Buber de prendre forme. Buber témoigne alors d'une grande sensibilité à l'égard de la construction d'un projet politique prenant appui sur un dépassement sociétal des insuffisances diagnostiquées à son époque respective. À cet égard, il mobilise à la fois les symboles et les mythes, ainsi que la démonstration philosophique dans l'optique d'enraciner une pensée politique vivace, c'est-à-dire en provoquant une brèche d'ouverture vers la dialogue profond entre le *Je* et le *Tu*.

Dans l'intention de mettre en évidence la source de vitalité intrinsèquement communautaire qui traverse la pensée politique de Buber, cette partie se divise en trois volets. Le premier explore la révolution proprement bubérienne, révolution philosophico-politique qui prend appui sur l'authentique rencontre entre les individus qui elle devance l'aliénation atomiste

moderne. Le deuxième volet analyse le contexte du développement de l'approche bubérienne, soit le chemin emprunté par le philosophe en amont de sa maturité intellectuelle, maturité qui est généralement délimitée par les biographes de la vie de Buber tout de suite après la période « mystique prépubère » d'avant le *Je et Tu* (1879-1923), à savoir la période « dialogique de la maturité philosophique » d'après le *Je et Tu* (1924-1965). Le troisième volet du travail attire l'attention sur le raisonnement philosophique de Buber vis-à-vis l'édification de la communauté vraie [*die wahre Gemeinde*] à la lumière de la manière très particulière de communication de cette source de vitalité [*die lebendige Mitte*] de sa pensée politique, communication qui emprunte plus souvent qu'autrement la voie indirecte des écrits non-politiques chez Buber. Cette démarche permet de faire ressortir à la surface une dynamique autrement ignorée de la pensée politique bubérienne, soit la contribution de nature soigneusement pratique, dialogique et contextuelle de Buber à la tradition politique occidentale.

La deuxième partie situe la philosophie bubérienne au sein de la tradition des philosophes pratiques en démontrant que sa pensée vise l'écoute, et non pas la contemplation, – du moins l'écoute très réceptive traduite par le biais de la conversation, en opposition à une écoute moins réceptive propre à la négociation, ou à l'absence d'écoute caractéristique de l'approche oculaire – ce qui explique le fait que les philosophes de la différence ne saisissent pas correctement l'esprit de la pensée de Buber. L'argument central se déploie ainsi : métaphoriquement, la pensée politique de Buber opère de manière à prendre appui sur le fait de tendre l'oreille plutôt que d'ouvrir l'œil. Cet argument sera épaulé par le fait que lorsque Buber se réfère à la tradition juive, il définit le juif de l'Antiquité comme un « homme qui écoute » plutôt qu'un « homme qui regarde ».

Cette deuxième partie s'articule autour de deux volets : (1) nous allons démontrer comment le décalage se déploie entre la lecture de Walzer qui a un côté moniste (parce que théorique) et l'intention de Buber ; (2) nous allons rentrer dans cette intention bubérienne en proposant une interprétation des stades d'évolution de la pensée bubérienne afin de démontrer pourquoi il est préférable de viser plus haut que la négociation, soit la conversation. Dans ces conditions et circonstances, il devrait en ressortir de notre démonstration une compréhension concernant le fait que l'écoute en politique est fragile, chose qui va nous permettre de conclure en affirmant qu'il convient de ne pas contribuer à fragiliser davantage.

C'est donc ainsi que le présent mémoire arrivera à la conclusion que la pensée politique de Buber renferme une véritable orientation pratique. Elle incarne le souci du dialogue, de l'écoute des interprétations échangées. Or, la question fondamentale qui émerge à ce stade concerne la nature de la relation entre les principales lectures de l'œuvre bubérienne et l'esprit même de la philosophie de Buber. Une des principales difficultés découle, selon-nous, de la manière même donc, d'un côté, les théoriciens appliquent une grille de lecture qui néglige la place du contexte chez Buber et, de l'autre côté, l'approche des philosophes de la différence qui est en trop grand décalage avec la conversation visée par Buber.

C'est ce qui explique le format en deux parties du présent mémoire : la première partie axée sur une critique de la lecture théorique, et la deuxième partie orientée vers une critique de l'approche de la différence. Une manière de surmonter cette situation – qui, selon nous, explique du moins en partie l'étiquette de la pensée confuse qu'on colle à tort à Buber – consiste, à ce

stade de notre étude, à identifier une constante transposant toutes les mutations dans la pensée de Buber. Il s'agit de l'inclination bubérienne envers le pratique : en 1913, Buber affirme que « genuine religiosity... has nothing in common with the [...] self-pleasure of aestheticizing souls, or with the clever mental exercises of a practiced intellectuality. Genuine religiosity is *doing* », et cinquante ans plus tard, en 1963, il réitère « I don't believe in theories but in human examples... Not the truths as an ideal nor the truth as image, but the truth as action of what Judaism is all about. Judaism's goal is not philosophic theory or artistic creation [...] »²⁴. Voilà, pour l'instant, une piste explicite pouvant efficacement épauler notre hypothèse de travail. Or, l'interprétation que nous proposons n'implique que l'auteur, c'est-à-dire qu'il prend toute la responsabilité des limites éventuelles.

²⁴ Buber, « Jewish Religiosity », dans *On Judaism* (New York: Schocken Books, 1995), 93 pour le passage « genuine religiosity... has nothing in common [...] », et *Id.*, « Zionism True and False », dans *Unease in Zion* (New York: Quadrangle, 1974), 104 pour le passage « I don't believe in theories but in human examples [...] ».

Première partie

De la communauté en politique

I. Introduction : politique, entre engagement actif et réactif

Socrate: On dit que c'est avoir la science.

Théétète: C'est vrai.

Socrate: Faisons, nous, un léger changement et disons que c'est posséder la science.

Théétète: Mais alors quelle différence mets-tu entre l'un et l'autre ?

Socrate: Il n'y en a peut-être aucune ; écoute néanmoins ce qu'il m'en semble et aide-moi à en vérifier la justesse.

Théétète: Oui, si j'en suis capable.

Socrate: Eh bien, posséder ne me paraît pas être la même chose qu'avoir. Par exemple, si quelqu'un a acheté un habit et en est le maître, mais ne le porte pas, nous pouvons dire non pas qu'il l'a, mais qu'il le possède.

Théétète: Et avec raison.

Socrate: Vois donc si l'on peut de même posséder la science sans l'avoir, comme un homme qui aurait pris des oiseaux sauvages, ramiers ou autres, et les nourrirait chez lui dans un colombier qu'il aurait fait construire. En un sens, nous pourrions dire qu'il les a toujours, puisqu'il les possède. N'est-ce pas vrai ?

Théétète: Si.

Socrate: Mais, en un autre sens, qu'il n'en a aucun, mais qu'il a sur eux, puisqu'il les a mis sous sa main dans un enclos à lui, le pouvoir de les prendre et de les avoir, quand il le voudra, en attrapant tout à tour celui qu'il juge à propos, et de les lâcher ensuite, et qu'il peut le faire toutes les fois que la fantaisie lui en prend.

*(Théétète de Platon)*²⁵

Lorsqu'on tend attentivement l'oreille à l'actualité politique, ou quand on erre de manière désenchantée sur les nombreux services de réseautage social en ligne, on est confronté à une esthétisation généralisée. Force est de constater alors que la conversation est amputée, d'autant plus que celle-ci requiert des interlocuteurs qui se soucient de prendre au sérieux les valeurs en jeu. En présence de cette incompréhension épanouie par le biais du triomphe esthétique, le dialogue entre le *Je* et le *Tu* est aussi manifestement érodé. De toute évidence, la question du rapport entre les individus, entre le soi et l'autrui, s'est constamment posée à travers les siècles, notamment sous les traits de la communauté au regard des abondantes implications

²⁵ *Théétète de Platon*, traduction, notices et notes par Émile Chambry (Québec: La Bibliothèque électronique du Québec), 263-265.

politiques de cette question. Sommairement, il semble que le Moyen-Âge incarne le temps de la primauté du tout sur les parties, alors que la Renaissance reflète le temps de la prééminence des parties sur le tout²⁶. Aujourd'hui, le progrès intellectuel, les apprentissages tirés du passé et l'ensemble des connaissances accumulées depuis des millénaires ne pourraient-ils pas éclaircir la piste de réflexion vis-à-vis le dialogue entre les individus ? Différentes traditions de philosophie politique partagent une sensibilité pour ce questionnement premier et des implications qui l'irriguent, mais il reste néanmoins à voir dans quelle mesure cela a porté fruit.

Au premier coup d'œil, il apparaît généralement que des conflits de valeurs, et plus précisément un antagonisme entre les intérêts et les passions des êtres humains instaurent des tensions sociétales. C'est alors que le politique assure l'existence d'une fente d'ouverture où le débat encadré permettrait la prise de décision. Certes, cet exercice politique s'avère être exigeant, mais l'exigence dialogique constitue un pilier absolu de la gouvernance juste. Ceci n'empêche pas la propagation d'un cynisme relevé chez une partie non négligeable de la population. À cet égard, il semble que le politique porte en lui aux yeux de bien des individus une connotation négative ainsi qu'une forme de péché originel lié à la dynamique conflictuelle apparemment inhérente. Si bien qu'on peut déceler deux sphères d'identification plus ou moins isolées dans l'imaginaire commun, c'est-à-dire la société civile où on retrouve les individus d'un côté, et l'appareil étatique où on retrouve le politique de l'autre côté. Dès lors, le politique est relégué au second rôle, et c'est uniquement en absence « d'accord pré-politique » que le politique retrouve une utilité, par défaut²⁷. Ce subtil mouvement paradoxal à la fois d'exclusion

²⁶ Alfred North Whitehead, *La science et le monde moderne* (Frankfurt: Ontos Verlag, 2006), 63.

²⁷ Alexandre Bourque, *Le politique et la créativité dans la pensée républicaine classique: essai sur Machiavel et Rousseau* (Mémoire de maîtrise en philosophie politique, Université de Montréal, 2003), 1.

et d'inclusion du politique n'est pas sans conséquence. Il en résulte que le politique est dépossédé de son engagement actif, et ce de façon à le confiner dans l'engagement purement réactif. Au point que le politique se voit attribuer le registre coercitif, c'est-à-dire là où l'oppression s'encre par défaut. Par ailleurs, le conflit qui semble être devenu synonyme du fait politique s'empare de telle sorte de la conjoncture sociétale de manière que la crispation des différentes positions antagonistes a le pouvoir d'évacuer toute ouverture vers le dialogue. Assurément, il faut se rappeler que dans l'arrière-plan de tous ces mouvements de surface se dissimule l'authentique vocation du politique, c'est-à-dire le fait d'être le moteur vital du dialogue dans la communauté, chose trop souvent négligée. Dans ces conditions, c'est le lieu de la rencontre, rencontre qui incarne un espace où l'humanité retrouve pleinement ses couleurs.

Pourtant, il semble que le politique transpire le soupçon, du moins par rapport au fait qu'un automatisme de la suspicion s'est développé dans la perception des individus. Du moment que les juges, magistrats et les jurés – avatars palpables d'un pouvoir judiciaire à l'influence croissante – incarnent dans l'imaginaire publique à peu près l'unique bonne voie d'arbitrage des conflits sociétaux, inévitablement le politique sera en danger d'être privé de son rôle essentiel de garant du dialogue. Certes, une séparation réfléchie des pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires convient au bon déroulement des activités à la fois publiques et privées. Or, la perte de sens, l'éclipse des fins, et la perte de la liberté semblent matérialiser la disparition du souffle morale, souffle apte à héberger le politique et le dialogue qui en résulte²⁸. L'inconfort politique ambiant s'empare aussi du dialogue entre le *Je* et le *Tu*, et ce justement puisque le dialogue y

²⁸ Taylor, *Op. cit.*, 9.

est écarté. À vrai dire, ce dialogue reflète une véritable rencontre, une rencontre qui incarne non seulement le rapport mais une chose plus profonde. Sous ce rapport dialogique, il se dessine une dépendance qui engage à la fois l'autrui et le soi. La polarisation du fait d'être moi-même à certains moments, et du fait d'être un autre à d'autres moments aussi trace une frontière superflue. Dans ces conditions, il reste que le politique semble porter une charge défavorable.

Cette perception qui rôde dans l'opinion publique puise dans l'incompatibilité observée et l'incitation au conflit que les valeurs concurrentes semblent produire. Par un subtil mouvement de déplacement de cette finalité de l'antagonisme, il apparaît alors que les relations interpersonnelles intègrent diamétralement cet élan de la polarité. Toutefois, les valeurs sont fondamentalement la production d'une pensée spéculative prenant appui à la fois sur des circonstances, un contexte et un environnement particulier. Il est alors possible de viser plus haut, c'est-à-dire de se positionner à l'égard des conflits qui émergent de perspectives naturellement variées en adoptant l'approche patriotique de Blattberg, à savoir éviter l'emploi précoce de la plaidoirie ou de la négociation dans la résolution d'un conflit des valeurs, mais de préférence solliciter un rapprochement réel des points de vue de façon à mettre en œuvre une compréhension synergétique où le conflit s'écarte afin d'élargir la voie à une éventuelle réconciliation²⁹. Cette réconciliation par le dialogue permet aussi à la vraie relation d'exister.

Au centre des réflexions bubériennes étudiées dans le présent travail se trouve la question historique de la philosophie politique juive et de sa nature caractéristique. D'un côté, on retrouve

²⁹ Blattberg, *From Pluralist to Patriotic Politics*, 200, 203, 209.

Michael Walzer, Menachem Lorberbaum et Daniel Judah Elazar qui situent celle-ci sur une période de plus ou moins deux millénaires et la localise dans le prolongement d'une filiation palpable allant de la Bible, du Talmud, de la littérature midrashique, des écrits sur la Loi, et ce jusqu'aux pamphlets ou traités politiques modernes et essais philosophiques, où on retrouve des auteurs qui prennent explicitement et implicitement appui sur cette littérature multimillénaire juive³⁰. De l'autre côté, David Biale esquisse le volet séculaire de cette philosophie politique juive sur la période de Spinoza à nous, soit plus ou moins 350 ans, notamment vis-à-vis le dialogue transgénérationnel ayant donné naissance à un mouvement moderne de laïcisation de conceptions politiques religieuses tel que l'élément d'élection du peuple d'Israël se transformant ainsi en une théorie d'État-Nation non-révoquée par Dieu³¹. Il se dégage de ces caractérisations de la philosophie politique juive une dynamique d'intertextualité profondément transhistorique:

What makes this body of work a distinct and more or less unified tradition [...] is its intertextuality. A long series of writers have addressed political questions by referring themselves to the same authoritative texts and to the critical events on which these texts are focused: the exodus from Egypt, the Sinai revelation and covenant, the winning of the land, the establishment of the monarchy in the time of Saul and David, and then the conquests and revolts, the wars and civil wars, that brought destruction, loss, and exile. And the same writers, despite their radical dispersion and the absence of all modern means of communication, refer endlessly to one another, agree and disagree with each other's interpretations of both texts and events. Reference and cross-reference constitute the tradition³².

De surcroît, il existe alors une tradition de philosophie politique juive qui traverse les siècles à la fois au sein des penseurs Juifs qui engagent explicitement la littérature juive et aussi des

³⁰ Michael Walzer et al., *The Jewish Political Tradition, vol. 1: Authority* (London: Yale University Press, 2000) ; Walzer, *The Jewish Political Tradition, vol. 2: Membership* (London: Yale University Press, 2006) ; Menachem Lorberbaum, *Politics and The Limits of Law: Secularizing The Political Medieval Jewish Thought* (Stanford: Stanford University Press, 2001) ; Daniel Judah Elazar, *Kinship & Consent: The Jewish Political Tradition and its Contemporary Uses* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1997).

³¹ David Biale, *Not In The Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

³² Walzer et al., *The Jewish Political Tradition, vol. 1: Authority*, xxi-xxii cité par Arie M. Dubnov, « What is Jewish (If Anything) about Isaiah Berlin's Philosophy? », *Religions* 1, n°3 (2012): 309.

penseurs laïques qui sollicitent implicitement – de temps en temps, il semble, explicitement – des avatars de la pensée juive, c’est-à-dire en interpellant les idées. Le dialogue peut donc incarner une des trames de la filiation transhistorique au sein de la philosophie politique juive³³.

Dans l’optique de cerner cette possible rencontre dialogique entre les individus, les textes, de même que ses implications politiques et dès lors communautaires, nous nous proposons, dans la présente partie, d’examiner la philosophie politique juive telle qu’elle se manifeste chez Martin Buber. La démarche mobilisée dans notre étude s’intéresse au fait de mettre en évidence des composantes occasionnellement négligées de la perspective bubérienne.

Dans ces conditions, le premier volet de cette première partie constitue une exploration de la révolution proprement bubérienne. Ainsi, tout en cernant le contexte historique à partir duquel le philosophe articule le dialogue entre le *Je* et le *Tu*, nous posons l’hypothèse selon laquelle l’approche bubérienne ne se limite pas à une apologie monothéiste, mais introduit aussi des pistes de réflexion en mesure d’ouvrir la voie vers l’authentique rencontre entre les individus dans la communauté. Nous concluons en esquissant la portée des « lumières » bubériennes combattant l’aliénation. Le deuxième volet aborde l’évolution de la pensée de Buber. C’est donc en traçant la conjecture historique au sein de laquelle le philosophe passe de la mystique au dialogue communautaire que nous formulons l’hypothèse selon laquelle l’approche bubérienne

³³ Il faut ici souligner que ces échanges intertextuels n’ont pas toujours lieu de manière dialogique. Au contraire, on peut ici penser au judaïsme biblique des saducéens (qui fait écho à la tradition philosophique théorique) où les textes étaient interprétés de manière assez littéraire, sans véritable dialogue profond. On peut aussi penser au judaïsme rabbinique des pharisiens (ancêtres intellectuels des philosophes de la différence) où il faut faire violence au textes de manière à accentuer l’écart entre les fissures afin que la révélation divine puisse s’insérer.

mûrit graduellement. Cette maturité est généralement délimitée par les biographes de la vie de Buber tout de suite après la période mystique prépubère d'avant la publication du livre intitulé *Je et Tu*, à savoir la période dialogique de la maturité philosophique d'après le *Je et Tu*. Pour terminer ce volet, nous soulignons les implications de cette maturation de la pensée. Le troisième volet attire l'attention sur le raisonnement philosophique de Buber vis-à-vis l'édification de la communauté vraie à la lumière de la manière très particulière de communication de cette source de vitalité de sa pensée politique, communication qui emprunte plus souvent qu'autrement la voie indirecte des écrits *non-politiques* chez Buber. C'est donc ainsi qu'on arrive à la conclusion que sa pensée renferme une lucidité fort utile aujourd'hui encore, ce qui introduira l'autre partie.

II. La révolution bubérienne : *Je, Tu* et *Nous* (la communauté)

Conformément à ce qui précède, la tradition de la philosophie politique juive s'avère être mieux compromise si on prend en considération une des préoccupations centrales à l'égard du dialogue dans la communauté. Non seulement ce questionnement est à la base du judaïsme antique, mais il persiste dans le temps et ce jusqu'aux temps modernes, chose possible à observer dans l'évolution des kibboutz israéliens depuis les germes anarchistes *landaueristes* aux mutations capitalistes d'aujourd'hui. Dans une vision transhistorique du dialogue politique au sein de la pensée juive, il est possible d'esquisser une filiation, c'est-à-dire de dégager un questionnement fondamental autour duquel les plus grands penseurs de cette tradition prennent position. Ce fil conducteur est à la fois en relation avec la chose politique et la dialogue.

En d'autres mots, c'est la relation entre le *Je* et le *Tu* qui incarne à merveille cette rencontre. En surface, il semble que la question est une non-question puisqu'il s'agit là de deux

pôles naturellement opposés. Toutefois, il est évident que la relation entre le soi et l'autrui ne se limite pas à un antagonisme superficiel, chose qui est témoignée par la nature interdépendante de l'homme. La question se pose donc et c'est une question politiquement essentielle. Pour cerner ce débat, rien n'est plus approprié que l'analyse de la pensée de Buber autour du dialogue.

À la fois philosophe, écrivain, conférencier, professeur universitaire et éditeur, Martin Buber a eu un grand impact sur son époque et encore plus sur la pensée juive. Force est de constater qu'aujourd'hui Buber reste un penseur étudié, d'où les publications et les éminents auteurs qui se penchent sur sa pensée. À vrai dire, ce grand intérêt pour sa pensée traduit un mouvement double, c'est-à-dire à la fois la reconnaissance de l'originalité de sa contribution à l'histoire de la pensée en général, mais aussi une profonde divergence dans la manière de le lire. S'il est vrai que le volet proprement religieux de l'œuvre bubérienne ne suscite pas la formulation de points de vue carrément opposés, il en va autrement pour le volet où Buber intègre la variable philosophique et celle politique, chose qu'il fait notamment dans des œuvres comme *Alte und neue Gemeinschaft* (Ancienne et nouvelle communauté) de 1901, *Gemeinschaft* (Communauté, paroles pour les temps actuels) de 1919, *Wie kann Gemeinschaft werden ?* (Comment une communauté peut-elle advenir ?) de 1930, *Gemeinschaft und Umwelt* (Communauté et environnement) de 1953, *Dem Gemeinschaftlichen folgen* (Suivre ce qui est commun) de 1956 et finalement dans *Das Experiment des Kibbutz* (Une expérience qui n'a pas rencontré l'échec) de 1945. Il faut ici souligner le fait qu'on ne peut pas classer les travaux de Buber dans l'absolu des catégories prédéterminées puisqu'on retrouve dans toutes ses œuvres des doses différentes mais concrètes de réflexions théologiques, philosophiques, métaphysiques et politiques. Cette dynamique touche-à-tout témoigne de l'ampleur du projet bubérien.

Pour ce qui a trait aux écarts de lecture de l'œuvre bubérienne, il faut savoir que cela n'est pas anodin, et cela s'explique par deux phénomènes révélateurs. D'un côté, l'étude d'une grande partie des œuvres juives allemandes du 20^e siècle – incluant celles de Buber – se caractérise par un manque de cohésion des lectures déployées par les différents experts, soit l'émergence d'une situation plus ou moins confuse qui s'explique éventuellement par l'intention des grands lecteurs et donc la récupération que ceux-ci semblent faire de l'œuvre de Buber pour solidifier leur agenda intellectuel, mais aussi par la nature même des travaux de Buber. Ceci nous amène au deuxième phénomène qui explique les écarts de lecture de l'œuvre bubérienne et qui est structurellement la source du premier phénomène tout juste exposé, c'est-à-dire la volonté explicitement divulguée par Buber même à l'égard du fait d'inclure dans son œuvre des pistes de réflexion multilatérales, chose qui à ses yeux place le fardeau de l'autoréflexion dans le camp du lecteur qui est alors obligé d'incarner son hésitation conceptuelle et de réfléchir en conséquence. Partant de ces faits, l'œuvre bubérienne est à la fois propice aux écarts de lecture étant donné sa structure, mais aussi étant donné l'intention de lecture des auteurs qui font autorité dans le domaine d'étude bubérien. En revanche, il reste que Buber est un penseur qui vise une chose précise : formuler un raisonnement profondément humaniste, qui fait place à la rencontre entre les individus et au dialogue profond entre le *Je* et le *Tu*. Cette clarté du projet bubérien semble être noyée dans le fait que pour quelques penseurs religieux Juifs, Buber ne serait pas assez religieux, et pour les philosophes ou autres académiciens, il serait trop porté vers la révélation, la foi monothéiste et la religion tout court. Nous verrons qu'il faut nuancer.

C'est qu'en effet une œuvre comme celle de Buber – philosophe qui mobilise des sources dans la rédaction dans les dix langues qu'il parle et écrit – a l'originalité à la fois de défendre

une position d'un côté, et de l'autre côté de présenter sa critique, chose qui peut être la source de confusion chez le lecteur, mais qui pour nous constitue toute la spécificité de la pensée de Buber et sa complexité. Essentiellement, on retrouve dans des textes comme *Alte und neue Gemeinschaft*, *Gemeinschaft*, *Wie kann Gemeinschaft werden ?*, *Gemeinschaft und Umwelt*, *Dem Gemeinschaftlichen folgen* et finalement dans *Das Experiment des Kibbutz* une défense de la communauté organique qui transcende la société moderne et mécanisée, tout en n'écartant pas la société, mais en prenant appui sur une meilleure compréhension de celle-ci, compréhension qui passe par la pleine reconnaissance de son existence dans les temps modernes. Nous croyons que le malaise de la confusion présente au sein des lectures de Buber est le résultat d'un manque de considération des œuvres dites *non-politiques* chez Buber, notamment vis-à-vis l'attention que Buber porte aux mythes, symboles et images, chose qui donne ensuite lieu à des présentations confuses de sa pensée où le volet d'interprétation est par malheur négligé dans la compréhension de son raisonnement politique. En d'autres mots, il semble que le raisonnement de Buber gagnerait à être contextualisé avec l'utilisation de l'interprétation que le philosophe mobilise lorsqu'il parle de Moïse, des écrits hassidiques, de la philosophie chinoise, de l'utopie socialiste ou encore d'Héraclite, chose qui va ensuite permettre d'amorcer l'analyse de sa pensée sur des bases solides de clarification qui faciliteront une compréhension davantage réceptive.

Si nous posons l'hypothèse selon laquelle l'approche bubérienne ne se limite pas à une apologie monothéiste, mais introduit aussi des pistes de réflexion en mesure d'ouvrir la voie vers l'authentique rencontre entre les individus dans la communauté, il semble que la pensée de Buber revête des couleurs différentes dès lors. Certes, une remise en contexte historique de l'évolution de la pensée bubérienne souligne l'existence d'une transition dans sa pensée,

mutation rendue possible on peut dire à la fois par la rencontre formatrice avec l'anarchiste Gustav Landauer – penseur qui outilla Buber politiquement vers la formulation des idéaux communautaires, alors que Buber fournira un cadre de pensée du judaïsme à Landauer – ainsi que par le volet sioniste de la pensée de Buber, volet particulièrement intéressant car à contre-courant du sionisme politique de Theodor Herzl et ainsi révélateur d'un Buber dénonciateur du projet *herzlien* d'occupation des territoires palestiniens vers un Buber toujours aussi combatif mais avec un autre objectif une fois la mise en place officielle de l'État israélien, c'est-à-dire être le garant auprès des dirigeants israéliens du respect des arabes. On ne peut nier l'impact à la fois de la pensée de Landauer et du sionisme dans le contexte historique à partir duquel Buber articule le dialogue politique entre le *Je* et le *Tu*. Ainsi, nous croyons que l'originalité du raisonnement bubérien constitue une révolution de la pensée, révolution proprement dialogique.

Buber réfléchit à une époque charnière de la pensée politique juive. La perplexité accrue des jeunes Juifs européennes qui incarne son temps découle de la rencontre entre le judaïsme rabbinique et la société philosophique allemande des lumières. Cette rencontre constitue un tournant dans la pensée juive. Il semble qu'en plein 20^e siècle, les jeunes Juifs européens se sentent à la fois aliénés par un judaïsme rabbinique dogmatique qui ne répond plus à leurs préoccupations modernes, mais tout aussi aliénés par la société européenne qui même si elle semble les tolérer, les supporter, elle les considère toujours comme des Juifs en fin de compte. Cette conjoncture particulière nécessite pour le jeune Buber un renouveau du judaïsme, un humanisme nouveau. Le sionisme culturel incarne cela pour Buber. Il s'agit pour lui de l'étincelle historique parfaite pour faire dialoguer la réalité des jeunes Juifs européennes avec leurs racines juives, une véritable rencontre entre la philosophie allemande et les enseignements

juifs qui font de la communauté juive à la fois une communauté de foi et une communauté politique, soit une communauté vraie selon Buber. Néanmoins, nous affirmons que ce sionisme a ensuite donné naissance à une incompréhension du projet originel de Buber, chose que l'on peut expliquer par la tendance majoritaire du projet herzlien et la tendance trop peu minoritaire d'individus comme Buber au sein même du sionisme. Il n'est donc pas surprenant que suivant cette lecture, il semble que Buber ne soit que rarement considéré comme un penseur politique original, d'où notre ambition de faire ressortir à la surface la portée des « lumières » bubériennes qui ont réellement illuminé la pensée politique Occidentale, du moins en *backstage* selon nous.

Du moment que Buber écrit pendant une période où le judaïsme nécessite pour certains des explications et que l'humanisme philosophique nécessite pour d'autres des clarifications, Buber est cité comme un penseur d'avant-garde étant donné le fait qu'il s'empare de cette perplexité des jeunes Juifs européens et tente de formuler une piste de réflexion, chose qui de son temps et encore aujourd'hui constitue entre autres la raison pour laquelle sa pensée ne peut laisser indifférent. Buber semble profondément sensible au dialogue et à la rencontre entre les hommes. Il en ressort de sa réflexion une contribution originale à la philosophie, aux questionnements profonds de l'homme moderne, de l'homme en relation perpétuelle. La pensée bubérienne est donc pluridirectionnelle, d'où la nécessité de se pencher sur ces différents axes.

Afin de cerner les véritables couleurs de la pensée de Buber, il convient de rappeler que pour Buber, alors que la société est l'endroit de la rencontre superficielle entre le *Je* et le *Cela*, ou encore de la mécanisation des rencontres humaines et de l'aliénation par l'isolement moderne que Berlin souhaite contrer plus tard par une philosophie politique dynamique, la communauté

telle qu'envisagée par Buber engage le dialogue profond entre le *Je* et le *Tu*, c'est-à-dire faisant place à la prolifération des rencontres authentiques entre les hommes et éventuellement avec la foi, d'où le fait que pour le philosophe la communauté a le pouvoir de rallier organiquement religiosité – davantage que l'institution de la religion – et politique. Dans ces conditions, la révolution proprement bubérienne prend appui sur un contexte historique judéo-allemand de crise identitaire à partir duquel le philosophe articule le dialogue entre le *Je* et le *Tu*, chose qui indique que l'approche bubérienne ne se limite pas à une simple apologie monothéiste, mais introduit des pistes de réflexion en mesure d'ouvrir la voie vers l'authentique rencontre entre les individus dans la communauté. La portée des « lumières » bubériennes révèle la centralité du volet humaniste de la philosophie de Buber, véritable humanisme qui trace des ponts à la fois entre les Juifs et les Chrétiens en Europe, mais aussi entre les Juifs et les Arabes dans l'actuel territoire israélien, pour ne pas dire tout simplement entre le moi et l'autrui, entre les hommes. Nous pouvons à présent prendre appui sur ce volet de notre étude afin d'introduire le prochain volet qui aborde l'évolution de la pensée de Buber, où l'approche bubérienne mûrit graduellement, maturation de la pensée qui introduit différentes voies et perspectives politiques.

III. L'itinéraire d'un humaniste : de Vienne à Jérusalem

Analyser l'œuvre de Buber n'est pas raisonnable aujourd'hui sans prendre en compte l'évolution que sa pensée a subie, un itinéraire de la pensée qui nous fait voyager du Buber de Vienne, via Berlin, Francfort, Munich et pour finir à Jérusalem, où se trace une espèce de transition dans la pensée du philosophe. Martin Buber est né le 8 février 1878 à Vienne et il

décéda en 1965 à Jérusalem³⁴. Très tôt, le petit Buber va faire l'expérience de la communauté, c'est-à-dire de ce qu'elle implique comme notion politique de la manière la plus intime possible. Cette expérience va marquer Buber. À la suite du divorce de ses parents, il se retrouve chez son grand-père Salomon Buber – grand érudit Juif – à Lemberg (aujourd'hui L'viv) où il fréquente l'école catholique et où la prière est recitée tous les matins, chose que Buber a plus tard décrit :

Le maître et les élèves polonaise faisaient le signe de croix : il prononçait la formule de la Trinité, ils la répétaient après lui, puis ils priaient ensemble à haute voix. En attendant de pouvoir nous rasseoir, nous étions, nous les Juifs, immobiles, les yeux baissés [...]. On ne percevait dans notre école aucun sentiment de haine envers les Juifs. Dans mes souvenirs, je ne retrouve que des professeurs tolérants où voulant le paraître. Mais pour moi cette station debout quotidienne, obligatoire, dans la salle bruissante de la profession de foi étrangère, m'était plus pénible que ne l'aurait été une manifestation d'intolérance. Assistant par force, obligé de participer comme une chose à une cérémonie sacrée à laquelle pas une once de ma personne ne pouvait ni ne voulait adhérer, et cela pendant huit ans, jour après jour : voilà de quoi s'est imprégnée la substance vitale de l'enfant [Buber]³⁵.

C'est donc ce contact précoce entre deux communautés qui va nourrir sa réflexion politique.

C'est en 1896 (année de *L'État des Juifs*) que Buber quitte la Galicie et la ville de Lemberg pour étudier la philosophie, la germanistique, ainsi que l'histoire de l'art à Vienne tout d'abord, ensuite à Leipzig, puis Zurich, et finalement Berlin, avant de rentrer à Vienne en 1904 (année de la mort de Herzl) afin de soutenir sa thèse de doctorat sur Nicholas de Cues et Jacob Böhme³⁶. C'est durant cette période que Buber va rencontrer celle qui va l'accompagner toute sa vie, Paula Winkler, catholique allemande qui va se convertir au judaïsme et suprêmement pousser Buber à reconnecter avec son judaïsme après une courte période de rupture avec le judaïsme étant donné la fascination de Buber vis-à-vis les thèses nietzschéennes, ainsi qu'en

³⁴ Buber, *Communauté* (Paris: Éditions de l'éclat, 2018), 7.

³⁵ *Id.*, *Fragments autobiographiques* (Paris: Stock, 1985), 23 cité dans *Id.*, *Communauté*, 8.

³⁶ *Id.*, *Communauté*, 8.

l'aidant avec l'écriture et la mise en page de ses ouvrages autour du hassidisme, chose que Paula utilisera comme tremplin afin d'elle-même lacer une carrière d'écrivaine sous le pseudonyme de Georg Munk³⁷. L'intérêt de cette période de la vie de Buber sur l'itinéraire de sa pensée est double, c'est-à-dire que d'une part ses études sur la philosophie, la germanistique, ainsi que l'histoire de l'art vont nourrir les germes de l'humanisme juif renouvelé qu'il défendra par la suite, et d'une autre part on sait aujourd'hui suite à l'étude des deux différentes écritures dans ses manuscrits originaux entreposés aux archives de l'Université hébraïque de Jérusalem que Paula rédigea des parties considérables de l'œuvre bubérienne, chose qui est tout à fait cohérente avec sa philosophie du dialogue puisque pour Buber le véritable savoir est le fruit de la rencontre, rencontre que Buber eût la chance de faire avec Paula qui sera non seulement sa femme, la mère de ses enfants, mais aussi le *Tu* sur lequel le *Je* de Buber va prendre appui dans ses réflexions, et donc dans la rédaction commune³⁸. La maturation de sa pensée passe par la transition de la mystique au dialogue, mais aussi par les rencontres qui vont structurer sa pensée.

La conjecture historique au sein de laquelle Buber passe de la mystique au dialogue communautaire comprend un évènement très important. Il s'agit là du moment quand Buber commence à militer dans le mouvement sioniste. Il va joindre d'autres jeunes animés par la chose politique, ainsi que par la reconnexion de la jeunesse européenne juive aux racines du judaïsme, c'est-à-dire des individus comme Chaïm Weizmann, avec qui Buber va tenter toute

³⁷ *Ibid.*, p. 9.

³⁸ Pierre-Henry Salfati (réalisateur), *Martin Buber, itinéraire d'un humaniste* (Documentaire: ARTE France, 2015). Cette rencontre, ce dialogue, ainsi que cette collaboration concernant la forme comme le fond entre Buber et Paula mériterait une étude exhaustive. En raison des contraintes structurelles, le présent mémoire peut uniquement ouvrir la voie afin que d'éventuelles réflexions se déploient et explorent ce volet de la manière de philosopher bubérienne.

sa vie de faire volte-face au sionisme politique *mainstream* en proposant une alternative nationaliste juive essentiellement humaniste et culturelle³⁹. Toujours durant cette période, il est intéressant de souligner dans l'évolution de la pensée de Buber – soit ici nous formulons l'hypothèse selon laquelle l'approche bubérienne mûrit graduellement – que c'est déjà dans la période lorsqu'il écrivait sur la mystique et le hassidisme que Buber réfléchit sur la question politique de la communauté, réflexion qui réunit trois volets que Buber explore dans ses écrits philosophiques, précisément en ce qui attrait au fait que la communauté bubérienne par excellence établit une relation synergétique entre le dialogue profond des gens qui y vivent, la rencontre avec la foi, et finalement le volet socialiste utopique et anarchiste proche de la réflexion de son ami Landauer et loin du socialisme marxiste. Pour ainsi dire, Buber va plus tard prendre appui sur l'approche politique *landauerienne* pour contrer l'affirmation de Marx selon laquelle le socialisme de Charles Fourier, Robert Owen, Saint-Simon, Étienne Cabet ou encore Philippe Buchez serait utopique, car pour Buber l'utopie est plutôt dans le camp du socialisme que Marx défend étant donné la révolution qui devient une fin en soi, une sorte d'épisode apocalyptique religieux, sans projet politique concret qui s'en suit car il n'a pas été pensé.

Concrètement parlant, Buber va publier durant cette période, où il intègre le débat sioniste dans l'organisation même, des œuvres centrales de sa pensée comme *L'Histoire du rabbi Nachman* (1906) ou encore *La légende du Baal Shem* (1908), qui constituent une mise de l'avant de la mystique plus généralement, et du hassidisme – ce courant de la mystique juive – plus précisément. Le roman *Gog et Magog* qui sera sérialisé en hébreu dans *Davar* (1941), ainsi

³⁹ Buber, *Communauté*, 9.

que son grand ouvrage sur *Les Récits hassidiques* constituent des avatars de l'attention portée par Buber à l'égard des mythes, symboles et images, de l'approche interprétative qui nourriront par la suite sa pensée politique sur la communauté, d'où notre argument central selon lequel cette démarche bubérienne qui fait converger interprétation et philosophie permet de faire ressortir à la surface une dynamique autrement ignorée de la pensée politique bubérienne, soit la contribution de nature soigneusement communautaire de Buber à la tradition politique occidentale. *Les Discours sur le Judaïsme* (1911) de Martin Buber vont irriguer les cercles européennes et les salons des grands penseurs de Berlin – salons auxquels Buber participe avec Landauer et qui témoignent de l'ambiance qui y régnait mêlant la soif artistique, le goût de la mystique, et les grandes discussions politiques sur la chose publique allemande, la République de Weimar – où la réjuvenation du judaïsme peut enfin trouver une expression encadrée qui nourrit la jeunesse juive européenne. Sur ce sujet, Dominique Bourel explique en détails :

Les [écrits sur la réjuvenation du judaïsme par Buber] marqueront plusieurs générations, tant en Allemagne qu'à Prague où ils furent prononcés, que dans tout l'Europe juive. Habitant Berlin jusqu'en 1916, Buber s'installera en Hesse à Heppenheim (sur la Bergstrasse), non loin de Francfort, Heidelberg et Darmstadt jusqu'en 1938, année de son départ pour Jérusalem. Tenté quelques mois par la rhétorique enthousiaste de la Première Guerre mondiale – il fallait libérer les juifs orientaux du joug du tsarisme –, Buber deviendra rapidement un des hérauts d'un judaïsme rajeuni, renouvelé, affirmatif et sûr de lui-même, dont témoigne sa revue crânement intitulée *Der Jude* (1916-1924), organe par excellence du judaïsme de son temps et parfois du sionisme culturel qu'il promeut par ses conférences, groupes de paroles et sessions de haute intensité. Durant toute la République de Weimar (1919-1933) Buber est le plus éloquent et le plus actif des penseurs juifs en Europe : polyglotte érudit et excellent orateur, son charisme laissera une trace indélébile sur ceux qui l'ont entendu ou approché. Outre son immense activité pédagogique (semainiers, lectures communes), il offre la véritable charte de la philosophie du dialogue avec le *Ich und Du* (1923) [...]. Emmanuel Lévinas a d'ailleurs souvent dit ce qu'il devait à cette pensée [de Buber]⁴⁰.

C'est donc cette influence que Buber a déployé vis-à-vis sa pensée, les cercles philosophiques européennes, ainsi que via les milieux de l'intelligentsia du judaïsme en sol européen. Pour

⁴⁰ *Ibid.*, 10.

prolonger la trame de ce volet de notre étude, on peut affirmer que la pensée de Buber mûrit graduellement, maturité qui implique à la fois une transition de la mystique vers le dialogue et aussi un rayonnement des idées bubériennes par-delà de l'Allemagne et l'Europe.

De plus, l'évolution de la pensée de Buber va prendre un autre tournant lors de sa profonde rencontre avec Rosenzweig. À vrai dire, Buber va enseigner dans l'Université libre juive que Rosenzweig fonde à Francfort, tout en collaborant avec lui dans l'optique de rendre l'Écriture sainte aux Juifs, chose qui est incarnée par leur traduction renouvelée de la Bible (qui introduit des dynamiques caractéristiques à la fois de la pensée bubérienne et *rosenzweigenne*) que Buber terminera seul en 1961 à Jérusalem puisque Rosenzweig mourra promptement⁴¹. En d'autres mots, cette traduction de la Bible s'insère soigneusement dans la trame de notre analyse sur l'évolution de la pensée de Buber, précisément car elle souligne le souci de Buber de dépasser la simple révision de la traduction de Luther, pour ainsi se battre avec la langue allemande et ses nuances afin d'offrir au lecteur l'opportunité d'entendre à nouveau l'hébreu d'origine dans les paroles divines, mouvement de germanisation biblique qu'on retrouve aussi dans le *Moïse* (1945) de Buber, *La Monarchie de Dieu* (1945) ou encore dans *La Foi des prophètes* (1940-1942)⁴². À partir de là on peut faire ressortir la mutation qui s'opère chez Buber, c'est-à-dire le fait qu'il prend appui sur ses préoccupations et réflexions philosophiques de jeunesse pour solidifier son raisonnement sur la communauté et le dialogue humain.

⁴¹ *Ibid.*, 11.

⁴² *Ibid.*

Pour finir l'esquisse de l'itinéraire de la pensée de Buber, on peut rappeler le fait qu'en 1938 il rejoint l'Université hébraïque de Jérusalem après avoir été interdit de parole publique en 1933 en Allemagne et avoir sillonné pendant plus ou moins cinq ans les communautés éloignées lors de communications scientifiques et philosophiques dans l'optique d'œuvrer au renouveau d'un humanisme vif, efficace et garant du dépassement de la condition aliénante de la modernité. À l'Université hébraïque de Jérusalem – université donc Buber avait tracé très tôt l'orientation (*Une Université juive*, 1902) – on lui bricole carrément une chaire de *Philosophie de la société*, c'est-à-dire un espace de recherche entre la sociologie (il faut savoir que la sociologie israélienne moderne a pris naissance avec les élèves de Buber par la suite) et la philosophie où Buber continua ses réflexions sur l'anthropologie de la notion de communauté humaine, chose qu'il fera jusqu'en 1951 quand il prend sa retraite et qu'il fait appel à Leo Strauss pour le remplacer mais ce dernier refuse⁴³. Durant les dernières années de sa vie, Buber va œuvrer à la réconciliation avec les Allemands, le christianisme (*Deux manières de croire*, 1950) en établissant des ponts de rencontre lors des conférences qu'il donne en sol européen, conférences qu'il étend aux États-Unis lors d'un voyage de trois jours où il devient l'une des plus éloquentes et sages voix juives⁴⁴. L'influence de sa pensée et de sa philosophie du dialogue fût telle que son nom circula à maintes reprises pour le prix Nobel, c'est-à-dire que cette influence de Buber prit la forme en Israël de la bonne conscience des dirigeants politiques qui ne pouvaient ignorer son ambition de dialogue entre Arabes et Juifs, ou encore sa présence au procès Eichmann et dans les interventions militaires. On dit que Martin Buber meurt dans un certain isolement politique en 1965⁴⁵. On peut dire que la pensée de Buber vers la fin de sa vie

⁴³ *Ibid.*, 12.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

est au comble de sa maturation philosophique, chose qui évoque le grand combat humaniste qu'il a mené pour la cause des Arabes en Israël, musulmans comme chrétiens, tous humains.

En fin de compte, Buber fait une contribution originale à la pensée juive, précisément en raison de l'itinéraire intellectuel qu'il prend. Étant donné que la pensée bubérienne opère habilement vers le but d'offrir une alternative à la société, par une communauté fondée sur des affinités organiques et une communion humaine, où la liberté et l'épanouissement seraient en totale harmonie, Buber incarne les lumières humanistes du 20^e siècle. Sa pensée n'est pas facilement classable et elle n'est pas unilatérale. On peut dire du raisonnement bubérien qu'il est profondément humain, humain car il pénètre les voies de la rencontre et de la relation. En véritable philosophe du dialogue entre le *Tu* qui permet au *Je* d'être un *Je* pleinement, Buber pense l'homme dans le dialogue et surtout la rencontre. Pour ainsi dire, sa pensée implique la rétrospection, le mouvement réflexif et la redécouverte du moi, attitude qui ne peut que se faire à travers autrui, en prenant appui sur son prochain. À partir de cette analyse de l'évolution de la pensée de Buber, le prochain volet de notre étude attire l'attention sur son raisonnement proprement politique, c'est-à-dire à l'égard de l'édification de la communauté vraie qui peut se faire en explorant la manière très particulière de communication de cette source de vitalité de sa pensée politique, c'est-à-dire la voie indirecte des écrits *non-politiques* chez Buber.

IV. La pensée interprétative : mythes, symboles et politique

Il semble généralement que la pensée de Buber a fait l'objet à travers les années de multiples analyses, et plus exactement de sa philosophie du dialogue qui représente une

culmination argumentative dans son œuvre, ce qui de nos jours nous amène nécessairement à considérer Buber comme un penseur plus philosophique que politique. Nous argumentons qu'il s'agit là d'une conception pas assez nuancée de la pensée politique bubérienne. En d'autres mots, affirmer que l'importance de Buber comme penseur de la communauté « resides in his stress upon the indispensable role of *God* as the Center of community, the creator of its conditions, and the agent who calls it into being through his relations with his creatures » ne rend pas justice à la profondeur du raisonnement politique bubérien qui fait appel à la pensée interprétative à travers les mythes, les symboles et les images qu'on retrouve dans ses œuvres dites *non-politiques*⁴⁶. Afin de proposer une lecture alternative de la pensée bubérienne mature, nous allons prendre appui sur la lecture que Dan Avnon fait de la pensée politique de Buber :

[...] throughout the mature period of intellectual life, Buber maintained that true community consists of men who have a common, immediate relation to a living center [*die lebendige Mitte*] and just by virtue of this common center have an immediate relation to one another. The importance and indispensability of God for Buber's thought notwithstanding, it is a living person (although [...] not just any person) who is responsible for the creation of a true community (*die wahre Gemeinde*). In the conditions of ordinary life, where true community is but a vision and society is far from perfection, it is a living person, not the unseen, who is followed. [...]. Whereas most studies of Buber's political and social thought focus on his explicit political essays as communicators of his political theory, [...] the importance of Buber's *nonpolitical* works as indirect communicators of his idea of the living, human center of community [is essential]. This reading of Buber's intentions suggests that Buber uses myths and symbols as vehicles for presenting society with a new paradigm for personal conduct and communal life. In other words, he attempts to foster the emergence of the living center of his ideal community by presenting his readers with images of such ideal persons; these become historical metaphors for the mythical reality he envisions. Considered in this light, Buber may be best described as a political thinker whose primary vocation is the [interpretation] of political symbols. In doing so, Buber is well within the tradition of Western political theory, where one finds many thinkers who, to borrow from Voegelin's terminology, reinterpreted their society's symbols in an attempt to redirect its self-definition, and consequently its self-illumination⁴⁷.

⁴⁶ Frank G. Kirkpatrick, *Community: A Trinity of Models* (Washington: Georgetown University Press, 1986), 142 cité par Avnon, « The "Living Center" of Martin Buber's Political Theory », *Political Theory* 1, n°21 (1993): 55.

⁴⁷ *Id.*, « The "Living Center" of Martin Buber's Political Theory », 55-56.

C'est donc en centrant notre lecture de Buber sur l'utilisation qu'il fait de l'interprétation via les symboles, mythes et images qu'il mobilise dans ses ouvrages trop souvent négligés dans l'analyse de sa pensée politique que l'on pourra nous croyons mieux situer sa pensée dans la tradition de la philosophie politique Occidentale, et comme l'explique si justement Avnon, rendre justice à la profondeur et à l'originalité de la contribution à la pensée que Buber fait.

À partir de ce postulat, il semble que Buber réfléchit la communauté politique généralement, et plus précisément le centre vivant de celle-ci, de manière plus percutante dans ses œuvres dites *non-politiques* que dans ses œuvres dites politiques sur l'aliénation universelle, le socialisme, l'anarchisme, le sionisme ou encore le conflit entre Arabes et Juifs. Cette particularité bubérienne est essentielle dans l'itinéraire de notre étude puisque la communication indirecte employée par Buber dans ses œuvres sur les récits hassidiques, l'interprétation biblique, les origines du hassidisme ou encore sur l'être humain en dialogue évoque un enseignement tout aussi indirect, enseignement que le lecteur se doit d'anticiper et de judicieusement épilucher couche par couche. Mais pourquoi est-ce que Buber communique de cette façon à priori contrintuitive ? Pour Avnon, il s'agit là d'un choix stratégique qui renvoie au diagnostic de la société moderne Occidentale que Buber fait de la culture de son temps :

Buber's justification of his mode of communicating his ideas appears grounded in his observation that the distinctive worldviews (*Weltanschauung*) generated by the originators of great cultures and societies are always represented by universally valid images of the person. Buber asserts that such images are invisible and yet living in the imagination of all individuals... The imitation of them out of the material of the person is the educating, the forming of the man. Buber considers the lack of such a basic unifying symbol of the person a troubling characteristic of modern Western culture. The typical modern Western man is guided by images of the fully realized life that uphold erroneous notions of fulfilment: he is presented with images of historical success, of men who had set ends for themselves, accumulated the necessary means of power, and had succeeded with these means of power. Yet these historical figures are divorced from the primary reality of man,

from an understanding of the original being of the human substance. Consequently, Buber states that upon the real mastering of a universally valid image of the person depends whether this epoch will fulfil its meaning or not⁴⁸.

La communication indirecte de l'image que Buber instrumentalise n'est pas anodine, à vrai dire elle n'est pas de l'ordre de la forme qu'on peut changer comme on le veut, elle est aussi importante que le contenu donc elle en est l'extension naturelle car sa visée est profondément complémentaire avec la substance humaine bien comprise, soit l'interdépendance réelle qui structure le *Je* et le *Tu*. Sur ce point, l'image qui incarne le mieux aux yeux de Buber l'orientation d'une communauté authentique possible à l'époque moderne est celle des communautés juives hassidiques autour du *tsadik* qui est à lui la forme raisonnable et dynamique du centre vital de la communauté autour de lui. La relation est au centre de ces communautés hassidiques car le dialogue authentique qui se déploie entre le *tsadik* et le *hassid* est encadré par l'aspiration commune d'atteindre les plus hautes sphères de l'existence, de s'élever ensemble, dynamique intrinsèquement sociale qui aux yeux de Buber est bidimensionnelle, c'est-à-dire qu'elle emprunte à la fois la voie du dialogue entre les membres de la communauté et aussi le dialogue avec Dieu, d'où l'intégration que nous avons exploré dans les deux derniers volets de notre étude via le fait que la communauté bubérienne scelle politique, religiosité et dialogue⁴⁹. Pour ainsi dire, la communauté hassidique structurée autour d'un *tsadik* nourrit la réflexion politique de Buber et sa pensée vis-à-vis l'édification d'une communauté où la réciprocité des relations est possible à l'époque moderne, et où le centre vivant d'une communauté peut être un homme raisonnable, individu spécial certes étant donné son érudition mais qui est néanmoins

⁴⁸ *Ibid*, 63–64.

⁴⁹ *Ibid*, 66.

loin de se prendre pour Dieu, précisément car il en est d'une certaine façon le moyen et non la fin, moyen qui ouvre la voie au dialogue entre les individus et à la collaboration politique.

L'exploration de l'utilisation par Buber du hassidisme et de sa forme communale dans sa pensée ne pourrait être complète sans faire un état des lieux des sévères critiques avancées.

Nous pouvons prendre appui sur la clarification qu'Avnon effectue de la controverse qui existe :

[...] the reading of Buber's ideal Hasidic community in the service of his ideal image of the person may shed additional light on the famous controversy regarding his [...] misreading of Hasidism and of the biblical sources. Schatz-Uffenheimer criticizes Buber's rendering of Hasidic life on the ground that *Buber's realistic, activist approach – in contrast to Hasidism – ignores the ontic line of thought on such basic problems as God and world, and from the first confines itself to the realm of relationships of man to God and to his world. The Hasidic sources themselves distinguish between the ontic problem of the world and that of man's relationship to it; thus in Hasidism the problem becomes greatly complicated.* She is surely correct in pointing to Buber's selective choice of emphasis; however, in our context it is interesting to note what he includes in rather than what he excludes from his revision. Buber emphasizes relationships within the Hasidic community precisely because it is that aspect of human life he seeks to establish as paradigmatic for the conduct of social life. And it is not merely relationships that he emphasizes but relationships of a certain order between a tsadik at the center of community and his circles of disciples and followers. As a scholar Buber may get poor grades; as a [philosopher] he is consistent in his attempts to [interpret] new image of community and the person at its center. This reading of Buber's intentions also addresses Gershom Scholem's concerns. For Scholem, Buber's greatest fault is his combining facts and quotations to suit his purpose, namely to present Hasidism as a spiritual phenomenon and not as a historical one. Again, like Schatz-Uffenheimer, Scholem's criticism of Buber is justified on the grounds he establishes, that is, that Buber distorted the historical evidence to serve his own message. What interests us here, however, is that this distortion and the message it serves are extensions of a basic concern guiding all of Buber's works and constitute a central element of his self-conception as a [philosopher]. [...] this distortion can be perhaps considered Buber's version of Plato's noble lie⁵⁰.

Du moment que Buber prend appui sur ces mythes et images dans l'optique de les transmettre sous une forme renouvelée, on ne peut pas nier le fait que d'un point de vue académique cette

⁵⁰ *Ibid*, 66–67. L'italique est de l'auteur.

pratique est encadrée par des règles précises à la publication académique, publication qui nous croyons invite à la critique académique ce qui signifie dès lors qu'il est même naturel que la manière de procéder de Buber a récolté diverses critiques. En somme, nous croyons que ces mythes, images et symboles que Buber utilise dans son raisonnement politique sont dans la lignée de son but, c'est-à-dire d'interpréter une image contextuellement valide, chose qui certes peut être critiquée, mais qui nous croyons reste robuste de par l'utilité de la contribution au but.

Puisque ce dernier volet de notre première partie attire l'attention sur le raisonnement philosophique de Buber vis-à-vis l'édification de la communauté vraie à la lumière de la manière très particulière de communication de cette source de vitalité de sa pensée politique, communication qui emprunte plus souvent qu'autrement la voie indirecte des écrits *non-politiques* chez Buber, il est central pour notre étude d'inclure à l'utilisation de la communauté hassidique la mobilisation que Buber fait dans sa pensée politique de la vie de Moïse. Ce que nous voulons dire par là c'est précisément le fait que Buber semble extraire de l'exemple de la vie de Moïse un enseignement politique qui consolide notre hypothèse selon laquelle la pensée de Buber gagnerait à être décortiquée selon les symboles, images et mythes que le philosophe évoque dans ses écrits *non-politiques*. Pour Buber, l'enseignement premier de la vie de Moïse n'est pas de l'ordre du religieux, il est plus nuancé. Étant donné que la vie de Moïse exemplifie de par les actions la relation et la rencontre entre la transformation sociale et personnelle, l'attitude Mosaïque incarne aux yeux de Buber la préparation de la transformation de la société qui ne peut prendre forme qu'en extension d'un mouvement de transformation de sa propre personne, c'est-à-dire par exemple de ce que Moïse souhaite lorsqu'il veut que le désert purifie et libère son peuple comme cela a été le cas pour lui, d'où le fait que son expérience personnelle

de transformation constitue le germe de sa conception pour le renouveau social de son peuple⁵¹

Pour Buber, l'exemple que Moïse effectue au niveau personnel est central pour la macro-réflexion en ce qui concerne la transformation et le renouveau du peuple tout entier :

Moses wished for an entire, undivided human life, as the right answer to mankind, and the right answer to the Divine revelation. But fragmentation is the historical way of mankind, and the unified persons cannot do anything more than raise man to a higher level on which he may therefore follow his course, as long as he is bound by the law of his history⁵².

Toujours dans la même optique que le *tsadik* qui incarne le centre vivant de la pensée politique de Buber, il est question de quelqu'un avec une attitude à la Moïse qui permet d'élever les autres membres de la communauté vers des horizons plus hauts. Pour Buber, on voit se profiler au loin alors le souhait d'unification du *Je* avec le *Tu*, et du *Je* avec l'essence divine, mais il reste que ce centre vivant de la communauté ne peut pas s'écarter de la conjecture historique de l'ici et du maintenant, chose qui canalise son action de manière humaine et non pas déconnectée de la réalité. On comprend dans la pensée politique de Buber que l'élévation de l'humanité vers un niveau plus élevé de la vie ne se fait pas directement en agissant sur l'humanité en bloc, mais bien en agissant au niveau de l'élévation individuelle et personnelle des membres de la communauté, mouvement qui va alors générer indirectement l'élévation de toute l'humanité. C'est donc pour cela qu'uniquement la communauté – en tant qu'espace-temps politique – a le pouvoir d'orienter l'existence de ses membres ainsi et donc de dépasser l'aliénation propre à la société moderne. En conclusion, l'utilisation interprétative que Buber fait de la vie de Moïse – comme de la figure du *tsadik* dans les communautés hassidiques – ouvre la voie vers la véritable orientation politique de la pensée de Buber, c'est-à-dire le fait de soutenir la vie organisée en

⁵¹ *Ibid*, 69.

⁵² Buber, *Moses* (New York: Humanity Books, 1988), 199 cité par Avnon, « The "Living Center" of Martin Buber's Political Theory », 70.

forme communale afin que les membres de ces communautés puissent manifester leur vocation bidimensionnelle, soit celle personnelle et celle sociale, volets qui sont reliés pour Buber.

À présent, nous avons une vision plus limpide de l'attention que le raisonnement politique de Buber établit vis-à-vis l'édification de la communauté. En somme, Buber semble œuvrer à travers un mode de communication indirect, c'est-à-dire de la source de vitalité de sa pensée politique qui emprunte plus souvent qu'autrement la voie indirecte des écrits *non-politiques* sur des sujets comme le communauté hassidique ou la vie de Moïse. Cette méthode est un mécanisme de la pensée bubérienne qui mérite notre attention. C'est en ce sens que cette première partie du mémoire met en évidence la nuance dans la logique bubérienne, d'où notre argument qui souhaite centrer la lecture politique de la pensée de Buber sur l'utilisation qu'il fait de l'interprétation via les mythes et les images qu'il mobilise dans ses ouvrages. Précisément car philosophies théoriques et philosophes de la différence déploient constamment la création comme approche à la chose politique, et non l'interprétation comme Buber semble le faire.

V. Conclusion : aller à la rencontre d'autrui

Pour terminer ce première partie, nous pouvons prendre appui sur les trois volets de la pensée de Martin Buber que nous venons de décortiquer couche par couche afin de réfléchir à son apport politique aujourd'hui. Walzer explique que le génie en pensée politique ne vient pas du théoricien qui invente des nouveaux symboles, mais bien que ce génie vient d'ailleurs:

He is rather a man... who elaborates old symbols with a new fullness and eloquence, or... who explores the meaning of symbols just emerging in the thought and activity of his immediate predecessors and his contemporaries⁵³.

Concernant Buber, il ne fait pas de doute qu'il est un penseur, un philosophe au sens pratique du terme, de premier plan. Peut-être que la pensée bubérienne ne peut concrètement être traduite en un programme politique aujourd'hui, mais nous croyons que la lucidité de sa pensée politique évoque le génie donc Walzer parle, c'est-à-dire le fait que Buber a vu juste lorsqu'il identifie un changement dans la perception que les gens ont d'eux-mêmes vis-à-vis leur communauté, leur société, leur pays, leur contexte. La société moderne semble ne pas satisfaire les besoins des individus au plus profond d'eux. Différents malaises, que ce soit au niveau structurel ou individuel, persistent dans la modernité, chose qui réclame au moins une réflexion sérieuse, sinon un véritable projet de société, ou peut-être de communauté authentique. Au sens philosophique pratique du terme, nous pouvons à présent mieux cerner une interprétation de la communauté en politique, celle bubérienne. Or, nous allons voir dans la deuxième partie du présent mémoire à quel point l'écoute en politique est importante. Selon nous, la pensée de Buber a le mérite d'ouvrir la voie vers la rencontre entre les hommes, rencontre qui nous croyons peut résoudre bien des situations problématiques que nous vivons aujourd'hui. Après tout, comment peut-on comprendre autrui si nous n'allons pas à sa rencontre et ne lui parlons pas ?

⁵³ Walzer, « On the Role of Symbolism in Political Thought », *Political Science Quarterly* 82, n°2 (1967): 197.

Deuxième partie

De l'écoute en politique

I. Introduction : tendre l'oreille et écouter

Dans les fleuves, au nord de l'avenir
je jette le filet qu'avec hésitation, toi,
tu lestes
d'ombres
écrites par des pierres.
(Paul Celan, *Atemwende*)⁵⁴

Mais posons-nous à présent la question générale : de quoi parle-t-on ici et qui parle ici ? Quel Je jette ici le filet ? Est-ce le Je du poète ?[...] Et ce Je est un pêcheur. Jeter le filet, c'est une action d'attente extrême.[...] Pêcher, c'est l'attente pure. Lorsque le pêcheur a disposé son filet, il ne peut rien faire d'autre qu'attendre.[...] Que signifie donc que le Je, à savoir l'homme, jette son filet ? À présent, c'est clair : aucun homme ne peut envisager l'avenir autrement qu'en espérant toujours.[...] Un poème véritable [...] nous fait faire l'expérience d'une *proximité*. Et il le fait de telle sorte que cette proximité se maintient grâce à ce poème et à la forme de parler qu'il prend.[...] Si l'on doit y maintenir quelque chose, c'est que cette chose qu'on doit maintenir, est fugace et cherche à se dérober. L'expérience fondamentale que nous faisons comme être humain consiste en effet en ce que toutes les choses se dérobent à nous, que tous les contenus de notre vie s'en vont, pâlisant de plus en plus jusqu'à se perdre dans les souvenirs les plus lointains et ne plus pouvoir y jeter qu'une lueur quasi irréaliste. Mais le poème, lui, ne pâlit pas. La parole poétique arrive en quelque sorte à faire s'arrêter le temps qui se dérobe.[...] Il se peut que ce soit cette puissance de la parole poétique qui mette le poète au défi de transformer en parole ce qui semble fermé à toute sphère de la parole.
(Hans-Georg Gadamer, *L'actualité du beau*)⁵⁵

L'interprétation gadamérienne du geste poétique de Paul Celan, dont nous avons cité la portée en exergue, ouvre grandes les portes à une réceptivité complète et assez forte à l'égard de la parole d'autrui, du « ton qui exige qu'on s'affine l'oreille pour pouvoir l'entendre »⁵⁶. À partir de là, si on admet l'existence d'une réceptivité complète – assez forte – qui passe par le fait de *tendre l'oreille*, cela a pour effet immédiat d'attirer naturellement notre attention sur l'existence d'une réceptivité incomplète – assez faible – qui, nous semble-t-il, tire son origine

⁵⁴ Paul Celan, « Atemwende », dans *Gesamelte Werke*, trad. E. Poulain (Francfort: Suhrkamp Verlag, 1983), 14.

⁵⁵ Hans-Georg Gadamer, *L'actualité du beau*, trad. E. Poulain (Aix-en-Provence: Éditions Alinéa, 1992), 167-169, 198. L'italique est de l'auteur.

⁵⁶ *Ibid.*, 166.

d'une approche moins portée vers l'écoute attentive, qui est reliée à la conversation, mais davantage de l'ordre de la négociation. Avant de raccorder ces observations préliminaires avec une argumentation davantage élaborée, il convient de procéder à une brève mise en contexte.

À notre sens, poésie et politique partagent à la fois une proximité et un éloignement. Dans l'Antiquité, souvenons-nous que Platon expulse la poésie hors de la cité. Après, selon Michael Alain Soubbotnik, à la fin du Moyen Âge, poésie et politique se côtoient notamment :

avec l'inscription poétique des transformations du Parlement anglais, fin du seizième siècle avec la poésie dénonciatrice à l'époque des guerres de Religion en France, première moitié du XIXe siècle avec le cas si exemplaire de Lamartine, « Belle-Époque » avec la chanson anarchiste française, années vingt en France avec la poésie surréaliste, années trente et quarante au Brésil avec Carlos Drummond de Andrade, États-Unis de l'après-guerre du Vietnam avec Susan Howe⁵⁷.

Ces exemples montrent qu'au-delà et malgré la relation d'amour-haine qu'ils entretiennent, il y a des ponts qui se sont tracés entre les deux. Dans ces conditions, il nous semble intéressant de chercher un possible dénominateur commun, une racine partagée : c'est ce qui nous amène alors à défendre l'idée selon laquelle l'écoute, entre autres, semble correspondre à un socle porteur d'importance en politique comme en poésie. Mais qu'est-ce qu'elle signifie concrètement cette écoute ? Pourquoi est-elle si importante, aussi fondamentale ? Écouter qui – et quoi – précisément ? Partant de ces questions, nous pensons que l'écoute est une condition politique constitutive – la condition des conditions, pour ainsi dire – du moment que notre interlocuteur nous parle, qu'il ne se tait pas, voire qu'éventuellement il nous parle à voix basse. Pourquoi ?

⁵⁷ Michael Alain Soubbotnik, « Poésie et politique », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 26, n°2 (2007): 228. Il est important de souligner le fait que la discussion autour de la relation entre poésie et politique possède une histoire riche. Les contraintes structurelles du présent mémoire ne permettent pas une exploration plus en détails du sujet. Or, l'étude de Soubbotnik – et sa bibliographie – traitent du sujet de manière exhaustive.

À ce propos, plusieurs interprétations sont défendables. D'une part, l'émergence du bruit aujourd'hui comme arrière-plan civilisationnel – nous semblons vivre dans une civilisation du bruit, en quelque sorte – force plus ou moins le fait de parler à voix basse du moment où tout semble être si bruyant autour de nous. Il s'agit là d'une interprétation enracinée dans une perspective macro. D'une autre part, il est tout à fait envisageable d'interpréter la faible tonalité de la parole dans une perspective micro, à savoir que nous parlons quasi-naturellement avec une voix basse, c'est-à-dire contextuelle et pas universelle, puisque toute parole est destinée à se loger dans les oreilles de celui visé, ou de celui qui veut bien tendre l'oreille, et ce précisément car toute parole est coincée dans un contexte précis et jamais absolument universelle. À titre d'exemples, il suffit de penser au fait que ce que nous exprimons est d'emblée uniquement accessible à ceux qui parlent la même langue que nous, à ceux qui partagent nos expressions à l'intérieur de cette même langue, voire à ceux qui partagent notre réalité socio-économique. Autrement dit, puisque toute parole est toujours inscrite dans un contexte précis et qu'elle doit aussi se faufiler à travers les bruits du quotidien (justement pour être entendue), il peut être utile, selon nous, de constater et conscientiser la fragilité de la parole. C'est pourquoi Gadamer écrit :

[L'être humain] communique quelque chose à celui qui y prête l'oreille et qui se penche vers lui. Il lui souffle en quelque sorte des choses à l'oreille, et [l'interlocuteur] qui est toute ouïe acquiesce finalement par une signe de tête. Il a compris.[...] Celui qui se laisse atteindre par sa parole accomplit, ce faisant, leur vérification et on comprend bien qu'à une époque où la voix est amplifiée électroniquement, seule la parole la plus imperceptible puisse encore trouver la communauté du Je et du Tu [...]. Nous savons de quoi a besoin la parole prononcée à voix basse, aussi bien du côté de celui qui parle que du côté de celui qui écoute. C'est comme pour les mouvements lents d'une symphonie – c'est d'abord par eux que se montre la véritable maîtrise du compositeur et du dirigeant⁵⁸.

Dès lors, la fragilité du lien qui unit celui qui parle à celui qui écoute est, nous semble-t-il, à la fois une question de tonalité de la part de celui qui parle, et de sincérité de de celui qui écoute.

⁵⁸ Gadamer, *Op. cit.*, 175-176.

Selon ce que nous venons tout juste d'explorer, si on se penche sur la perspective de l'écouteur car celle du parleur est à présent plus accessible, il s'avère que l'écoute peut être sincère, comme elle peut être insincère. Une telle remarque sous-entend que le *Je* propre à celui qui écoute reflète un sens variable selon la posture adoptée, à savoir en outre que l'attitude sincère serait de l'ordre d'un « Je-Tu » annonçant le terme « personne », tandis que l'attitude insincère serait la cause d'un « Je-Cela » signalant le terme « individu ». Pour l'instant cela n'est qu'une hypothèse que nous posons, mais nous allons tenter de l'infirmier ou de la confirmer avec l'exploration à venir. Aussi, dans ces conditions, une interprétation des particularités de chaque couple verbal est appropriée, et ce de manière à éclaircir autant que possible l'ambiguïté qui peut éventuellement découler de la division présentée entre *Je-Tu* et *Je-Cela* (voir tableau 1) :

Tableau 1. Caractéristiques du « Je-Cela » et du « Je-Tu »⁵⁹

Je (-Cela)	Je (-Tu)
<ul style="list-style-type: none"> • un être isolé se distingue des autres êtres isolés • prend conscience de soi comme d'un sujet (de la connaissance pratique et de l'usage) • signe intellectuel d'une séparation naturelle → expérience et utilisation • appropriation, manque de participation → absence de réalité 	<ul style="list-style-type: none"> • une personne entre en relation avec d'autres personnes • prend conscience de soi comme d'une subjectivité • signe intellectuel d'une liaison naturelle → contact du Tu • participe à la réalité, sans appropriation

Source : Lou, « Relation humaine et réciprocité dans *Je et Tu* (1923) de Martin Buber », 10.

⁵⁹ Philippe Lou, « Relation humaine et réciprocité dans *Je et Tu* (1923) de Martin Buber » (Séminaire sur la philosophie politique et morale, Université de Nantes, 2012), 10.

L'interprétation bubérienne de la confrontation des sphères du « Je-Cela » et du « Je-Tu », dont nous avons schématisé les expressions dans le premier tableau, a pour effet immédiat de susciter une réflexion double : (1) une compréhension vis-à-vis l'importance d'une authentique entrée en relation entre deux interlocuteurs de façon à favoriser un épanouissement partagé ; (2) une incompréhension devant l'étanchéité potentiellement sévère des catégories. Partant de cette dernière critique, il nous semble pertinent de mentionner que l'interprétation de Martin Buber à l'égard de la division qu'il propose est plus poreuse – plus flexible, on peut dire – que la fermeté et l'herméticité qu'on semble lui attribuer assez hâtivement, à notre avis. Pourquoi ?

Parce qu'il ne peut y avoir d'être humain faisant exclusivement parti d'une ou l'autre des sphères d'existence. De telle sorte qu'il y a plutôt une va-et-vient acharné – un mouvement alternatif, mais constant – entre des attitudes : c'est les contextes qui changent perpétuellement qui expliquent cela notamment, car notre vie n'est pas linéaire, d'où le fait que nous passons de l'isolement (nécessaire dans certains contextes) à l'entrée en relation intime avec autrui (qui se prête forcément mieux à d'autres contextes). En somme, nous naviguons sans cesse entre association et dissociation, union et désunion, partage et aliénation. Ce nomadisme inné peut aussi quelquefois engendrer un enchevêtrement assez obscur : « *Le Cela* est l'éternelle chrysalide, le *Tu* est le phalène éternel. À cette réserve près que ce ne sont pas toujours des états qui se succèdent nettement, mais souvent une dualité profonde où s'embrouillent les deux processus »⁶⁰. Du reste, « [c]haque *Tu*, une fois le phénomène de relation écoulé, devient *forcément* un *Cela*. Chaque *Cela*, s'il entre dans la relation, *peut* devenir un *Tu* »⁶¹. Tout bien

⁶⁰ Buber, *Je et Tu*, trad. Geneviève Bianquis (Paris: Éditions Aubier, 1969), 38. L'italique est de l'auteur.

⁶¹ *Ibid.*, 58. L'italique est de l'auteur.

considéré, il est essentiel de prendre en considération la mise en garde bubérienne, à savoir qu'on « ne peut pas vivre dans le seule présence, [la sphère du « Je-Tu »] nous dévorerait [...]». Et si tu veux que je te le dise avec tout le sérieux de la vérité : l'homme ne peut vivre sans le *Cela*. Mais s'il ne vit qu'avec le *Cela*, il n'est pas pleinement un homme »⁶². Pourquoi ? Car « [j]e m'accomplis au contact du *Tu*, je deviens *Je* en disant *Tu*. Toute vie véritable est rencontre »⁶³. Notre interprétation de la démarche bubérienne met en lumière l'importance de la contextualisation comme procédure philosophique, d'où, nous semble-t-il, l'invalidité de la critique hermétique exposée plutôt selon laquelle la division de Buber serait trop ferme et pas assez flexible. Voilà alors les traits constitutifs de l'individu et de la personne (voir tableau 2) :

Tableau 2. Caractéristiques de l'individu et de la personne⁶⁴

Individu	Personne
<ul style="list-style-type: none"> • prend conscience de soi comme d'un être qui est ainsi et non autrement • dit « je suis ainsi » • « connais-toi toi-même » est interprété : connais ton mode d'être • s'approprie une façon d'être, cherche à se distinguer des autres êtres • s'occupe de ce qui est sien (« <i>mon espèce, ma race, mon activité, mon génie</i> ») • se délimite par rapport à ce qui n'est pas lui, cherche à s'approprier ce non-moi 	<ul style="list-style-type: none"> • prend conscience d'elle-même comme de ce qui est avec d'autres êtres • dit « je suis » • « connais-toi toi-même » est interprété : connais-toi comme être • ne considère pas son être particulier comme seule forme significative de l'être • contemple son soi • loue l'altérité, reçoit et accepte l'autre comme entité à part entière

Source : Lou, « Relation humaine et réciprocité dans *Je et Tu* (1923) de Martin Buber », 10.

⁶² *Ibid.*, 59-60. L'italique est de l'auteur.

⁶³ *Ibid.*, 30. L'italique est de l'auteur. On pourrait dire que le *Je-Tu* a ultimement priorité sur le *Je-Cela*.

⁶⁴ Lou, *Op. cit.*, 10.

Dans l'optique de prêter main-forte à cette interprétation composée de plusieurs strates superposées, nous pensons qu'il est convenable de les raccorder méthodiquement entre eux à l'aide d'un exemple. C'est-à-dire extraire un fil conducteur à deux facettes : où d'un côté (1) on retrouve une filiation entre la réceptivité incomplète – assez faible – mieux exprimée l'attitude insincère d'un « Je-Cela » signalant le terme « individu », et de l'autre côté (2) on identifie une lignée entre la réceptivité complète – assez forte – qui passe par le fait de *tendre l'oreille* et l'attitude sincère d'un « Je-Tu » annonçant le terme « personne ». Or, nous pensons qu'il ne faut pas négliger l'existence et l'intérêt d'un va-et-vient inaltérable entre ces sphères de réalité du fil conducteur étudié. C'est pourquoi nous souhaitons concrètement prendre appui sur une anecdote relayée par Susan Bickford, anecdote qui selon nous va fortement épauler notre démonstration.

Grosso modo, c'est l'histoire d'une manifestation sur un campus universitaire opposant d'un bord un groupe de féministes hostiles à la vente de revues pornographiques par l'association étudiante, et de l'autre bord des féministes en désaccord avec la censure. L'antagonisme des deux groupes était manifestement très prononcé. Dans ces circonstances tendues, une des membres quitta temporairement ses rangs afin d'interpeller les membres du camp opposé : « Je veux entendre ce que vous avez à dire, je ne veux pas que nous nous hurlions dessus. Dites-moi ce que vous voulez, pourquoi vous faites ce que vous faites »⁶⁵. À vrai dire, l'intérêt de cette anecdote est qu'elle réussit à cristalliser l'expression la plus typique et révélatrice qui soit des postures d'écoute – des attitudes face au conflit, on peut dire – dont nous essayons de tracer les contours dans notre étude. C'est-à-dire que si la femme avait sollicité des

⁶⁵ Susan Bickford, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), 172.

féministes en face d'elle ni plus ni moins qu'une affirmation sans explication, à savoir « dites-moi ce que vous voulez! » sans le « pourquoi vous faites ce que vous faites ? », si cela avait été le cas, force serait de constater la présence d'une écoute insincère – celle de l'individu –, voire d'une attitude où quand il s'agit de ce type de négociation, on n'écoute pas l'autre côté, mais on fait entendre leurs revendications, et à ce moment-là il y a délimitation radicale par rapport à autrui. Or, en rajoutant l'impératif de l'explication, soit la recherche sincère du « pourquoi », on dépasse l'individu – on est dans la sphère de la personne – ce qui permet précisément l'ouverture vis-à-vis l'échange d'interprétations incarnée par le fait de *tendre l'oreille*. Ainsi, Blattberg met à notre disposition une défense patriotique de la conversation qui engendre la politique:

If that woman had said only “Tell me what you want” and left it at that, we could identify her as a practitioner of pluralist politics, as someone willing to negotiate with her adversaries, to hear their demands so that she might determine what concessions might satisfy them. In asking to know *why* they were doing what they were doing, however, she was announcing her willingness to really listen, to come to understand and perhaps share their position, or at least to develop a new one that all of them could endorse, together. Patriotism’s central aim, then, may be situated between the neutralist’s attempt to unify political society on the one hand and the pluralist’s fragmentation of it on the other, all the while striving to avoid the paradoxes of the postmodernist. Patriots also tread a path between the neutralist’s unification of philosophy and ideology and the postmodernist’s and pluralist’s separation of them. For patriots accept that although their philosophy may help them to say certain things in general about politics, it cannot – on its own, outside of the context of a given polity – lend support to any particular ideology [...] [G]iven the well-known dangers attending any nondialogical approach to conflict, it (almost) always makes sense to try dialogue, and hence politics, first. Thus patriotism’s central political maxim: “conversation first, negotiation second, violence third.”⁶⁶

Ce qu'en effet Blattberg écrit dans un contexte politique – contexte qui est d'ailleurs aussi le nôtre – marqué par l'application de principes postmodernistes. Ce qui signifie que, compte tenu de l'influence du postmodernisme (ou de la manière dont il reflète une approche de la différence aujourd'hui), il y a peu de marge de manœuvre, voire très peu, pour l'écoute sincère et la

⁶⁶ Blattberg, *Patriotic Elaborations*, 18. L'italique est de l'auteur.

réceptivité forte, autrement dit : il n'y a pas une ouverture suffisamment grande pour que la conversation puisse se déployer autour de la réconciliation dans les conflits de valeurs en premier. D'où l'importance de viser la conversation avant la négociation et même la violence.

Dans la mesure où la philosophie politique de la différence est aujourd'hui si prisée, en particulier car son volet postmoderniste a beaucoup de succès, notre étude autour de l'écoute en politique portera uniquement sur l'attitude des penseurs de la différence. Dans ces circonstances et dans l'optique d'être le plus précis possible, nous allons concentrer nos efforts sur la pensée d'un penseur de la différence de premier plan, soit Michael Walzer, précisément car il semble conjuguer de la manière la plus paradoxale pluralisme et monisme, allant vers le *pluramonisme*.

Cela fait maintenant un bon moment que les conflits de valeurs dans la sphère politique occidentale sont articulés à travers un raisonnement théorique. C'est le volet moniste. Et alors ? Selon nous et conformément aux arguments avancés jusqu'ici, cela peut être problématique : l'approche théorique – à travers son déploiement et sa structure même – tend à écarter l'écoute en politique. Afin de comprendre le *pourquoi* derrière cette situation d'écartement que nous suggérons, il convient brièvement de faire un pas de côté et interpellé un chapitre important de la philosophie grecque. Quand Aristote propose une distinction fondamentale entre *phronēsis*, c'est-à-dire la raison pratique, et la raison théorique, profondément il y a séparation entre la disposition auditive et la disposition oculaire, respectivement⁶⁷. À cet égard, rappelons que

⁶⁷ *Ibid.*, 11. Selon Blattberg, la distinction d'Aristote est trop courte « because of Aristotle's claim, in *Nicomachean Ethics*, trans. Terence Irwin, 1112b33-34, that *phronēsis*, or practical wisdom, is grounded in a theoretical conception of *eudaemonia*, or "well being." For to him, "we deliberate about what promotes an end, not about the end." To me, however, we reason practically about means *and* ends. » Pour cette citation, voir *Ibid.*, 259n22.

thēoria exprime la visualisation et la contemplation, d'où l'expression mieux exprimée par le fait *d'ouvrir l'œil* et qui converge naturellement avec l'approche théorique monologique en politique autour des conflits de valeurs⁶⁸. Contrairement à une autre dynamique qui elle rattache le raisonnement pratique – une *phronēsis* augmentée, c'est-à-dire ouverte sur la délibération des moyens comme des fins, sans enracinement théorique de l'*eudaemonia* – à l'écoute en politique, écoute qui nécessite ultimement de *tendre l'oreille* afin de permettre à la conversation de se déployer autour de la réconciliation des valeurs incommensurables. Autrement dit, « [p]ractical reason as so conceived tells us that incommensurability does not have to mean rational incomparability – as long, that is, as we use our reason to *hear* rather than *look for* the truth »⁶⁹. Dès lors, n'y a-t-il pas quelque chose de fragilisant à ce qu'on écarte l'écoute en politique ?

Ceux qui, comme nous, ont comme point de départ l'incommensurabilité des valeurs et alors naturellement les conflits qui en découlent, autrement dit que la chose politique consiste à répondre à tout conflit avec le dialogue et l'écoute, le pensent certainement. C'est pour cela que la conversation doit être visé, conversation qui passe, nous pensons, par l'écoute qui est en somme la condition des conditions dans la sphère privé (éthique) comme publique (politique).

Nous souhaitons défendre l'écoute en politique en proposant une critique de l'approche moniste. Dans ces conditions, nous allons premièrement démontrer comment le décalage se déploie entre la lecture de Walzer qui a un côté moniste (parce que théorique) et l'intention de Buber. Deuxièmement, nous allons rentrer dans cette intention bubérienne en proposant une

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.* L'italique est de l'auteur.

interprétation des stades d'évolution de la pensée bubérienne afin de démontrer pourquoi il est préférable de viser plus haut que la négociation, soit la conversation. C'est donc ainsi qu'on arrive à la conclusion que, conformément à ce que nous avons prouvé jusqu'à présent dans cette étude, le lecteur sait déjà à quel point l'écoute en politique est fragile, et il convient cela va sans dire de ne pas contribuer à fragiliser davantage.

II. Le décalage : monisme et théorie dans le *pluramonisme*

D'une manière générale, nous allons développer notre argumentation en critiquant « La recherche de Sion chez Martin Buber », qui est le troisième chapitre de l'ouvrage « La critique sociale au XX^e siècle » du philosophe de la différence Walzer⁷⁰. C'est notre angle d'attaque.

L'auteur, pour atteindre son but dans l'ouvrage, à savoir le développement d'une approche originale et créative de la figure de l'intellectuel au XX^e siècle, interpelle onze critiques sociaux, dont Buber. En effet, pour Walzer, l'intellectuel est un intellectuel du moment qu'il est un critique de la société. Voilà la définition qui irrigue implicitement son raisonnement. Dans la même perspective, il est curieux de noter qu'il y a chez Walzer une motivation indirectement métaphilosophique, soit de structurer une critique pas tout à fait directement sur la philosophie et la pensée des critiques sociaux étudiés, mais de se « reporter à la vie », la posture, et les pratiques de la critique sociale des « intellectuels, des journalistes, des hommes politiques, ayant parlé avec dureté et avec colère de leur propre société »⁷¹. Selon nous, cette

⁷⁰ Walzer, *La critique sociale au XXe siècle. Solitude et solidarité*, trad. Sébastien McEvoy (Paris: Éditions Métailié, 1996), 78-93.

⁷¹ *Ibid.*, 11.

approche est curieuse pour plusieurs raisons. Dans l'optique de démontrer que la critique de Walzer est décalée et problématique, nous allons prendre appui sur le chapitre bubérien.

Notre argumentation est manifestement encadrée, elle concerne spécifiquement l'interprétation walzerienne de Buber. Avant toute chose, nous voulons mentionner qu'il nous est impossible de dire avec confiance si Walzer a lu ou non Buber de manière exhaustive. Il n'est donc pas pertinent de spéculer en ce sens et bâtir notre argumentation sur une incertitude, sur ce qu'en somme nous ne pouvons pas savoir. Cependant, nous savons que Walzer cite plusieurs sources primaires, secondaires et tertiaires reliées à Buber : « Je et tu », « Une terre et deux peuples : la question judéo-arabe », « Israel and the World : Essays in a Time of Crisis », « Pointing the Way » de Buber ; « The Philosophy of Martin Buber » de Nathan Rotenstreich, Maurice Friedman, Malcom Diamond et Emmanuel Lévinas ; une anecdote racontée par Uri Simon, le fils d'Ernst Akiva Simon, un des amis les plus proches de Buber ; « Martin Buber's Life and Work : The Latter Years, 1945-1965 » de Friedman ; « The Poisoned Heart : The Jews of Palestine and the holocaust » de Idit Zertal ; « Existence and Utopia : The Social and Political Thought of Martin Buber » de Bernard Susser⁷². Dans ces conditions, il est prudent d'assumer une connaissance raisonnable de l'œuvre bubérienne – notamment en ce qui concerne la

⁷² Les livres de Buber cités par *Ibid.*, 260-261 : Buber, *Je et Tu* ; *Id.*, *Une terre et deux peuples: la question judéo-arabe*, trad. D. Miermont et B. Vergne (Paris: Éditions Lieu Commun, 1983) ; *Id.*, *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis* (New York: Schocken, 1963) ; *Id.*, *Pointing the Way* (New York: Schocken, 1974). Les livres sur Buber cités par Walzer, *Op. cit.* (1996): Paul Arthur Schilpp et al., *The Philosophy of Martin Buber* (La Salle, Illinois: Open Court, 1967) ; Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work: The Latter Years, 1945-1965* (New York: E. P. Dutton, 1983) ; Idit Zertal, « The Poisoned Heart: The Jews of Palestine and The Holocaust », *Tikkun* 2, n°2 (1987) ; Susser, *Existence and Utopia: The Social and Political Thought of Martin Buber* (N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1981). L'anecdote relayée par Walzer, *Op. cit.* (1996), 79 vient d'Uri Simon, le fils d'Ernst Akiva Simon, un des amis les plus proches de Buber: « Il est clair [que Buber] a appris notre langue: maintenant, il est aussi obscur en hébreu qu'en allemand ».

littérature secondaire et les importants travaux de Friedman, Susser et Lévinas – de la part de Walzer, voire assez poussée, selon nous. C’est pourquoi, en un sens, ce constant est important.

Si l’on retient l’hypothèse selon laquelle il existe une démarche proprement bubérienne, un certain esprit de la pensée de Buber, il convient sans plus attendre de démontrer en quoi elle consiste précisément. D’un côté, il se dégage des écrits de Buber une très grande attention vis-à-vis chaque tour de phrase, chaque mot, voire chaque virgule. De l’autre côté, les ouvrages publiés de la plume de Buber sont non seulement méticuleusement écrits, mais aussi et avant tout porteurs d’une double identité. Dans un premier temps, force est de constater que chaque texte bubérien possède sa propre existence, c’est-à-dire une forme d’indépendance à l’égard des autres textes de l’auteur, d’où le fait que chaque texte est dès lors complet en soit, sans *nécessairement* être dépendent d’un texte antérieur et postérieur. Dans un deuxième temps, bien que chaque ouvrage bubérien est manifestement autosuffisant, autonome et permet au lecteur de déployer une compréhension complète du sujet traité rien qu’à partir de ce qui se trouve entre le premier de couverture et le quatrième de couverture, il reste intéressant de constater que ces textes forment finalement chez Buber un grand tout philosophique et littéraire, tout qui n’est certainement pas unifiée et systématique, mais davantage de l’ordre d’un grand puzzle jamais achevé où les morceaux sont constamment en mouvement pour la simple et bonne raison que le puzzle même change avec le temps et l’expérience, à savoir que le geste bubérien est perpétuellement *en voie de*. Avnon met ainsi à notre disposition l’interprétation suivante :

Buber wrote with great attention to every word and turn of phrase and was careful to publish pieces that, on the one hand, were complete in themselves yet, on the other, were parts of his greater literary and philosophical whole. The fact that Buber was meticulous in his choice of words [...] [can be deducted from] how he used key words and phrases to correlate apparently disparate essay and texts so as to facilitate deeper understanding of his writings. [...] For example, Avraham

Shapira notes that he once approached Buber and asked him if difficult passages in his works were simply variations on a theme or if, in fact, they were distinct in terms of nuance and intention. Showing Buber some apparently similar passages from different works, Shapira commented that while the passages were linguistically rich, they did not seem substantially different in terms of central concepts or principles. Buber answered succinctly: “I have a habit of using my tongue accurately.” He then went on to show Shapira that every expression represented a specific distinction⁷³.

Ce qu’en effet la démarche bubérienne est profondément responsable, au sens le plus pratique du terme, à savoir qu’il y a dans l’esprit de la pensée de Buber une responsabilité forte *envers* le mot et *du* mot. Cette responsabilité est particulièrement visible dans le contenu des quelques cinquante mille lettres que Buber a laissées derrière lui, et ce particulièrement à travers les nombreux brouillons et textes retravaillés qui « testify not only to the extraordinary industriousness of a person who was busy beyond imagination but also to one of [Buber’s] defining traits: the ‘responsibility to the word,’ which even when it is written is a form of speech intended for a specific person »⁷⁴. C’est pourquoi, selon nous, la démarche bubérienne peut éventuellement être comprise comme une expression concrète de l’argument que nous avons défendu plutôt dans l’étude, soit le fait que toute parole – de l’ordre de l’esprit du *Je* et *Tu* – est destinée à se loger dans les oreilles de celui visé, ou de celui qui veut bien tendre l’oreille.

Pourquoi insistons-nous autant sur cette conscience de soi et responsabilité de la portée du mot déployée par Buber ? Parce qu’elle enracine la démarche bubérienne. C’est-à-dire qu’elle pose concrètement les fondements implicites et explicites selon laquelle les textes de Buber :

⁷³ Avnon, *Martin Buber: The Hidden Dialogue*, 19 citant Avraham Shapira, « Meetings with Buber » (in Hebrew), *Amot* 3, n°6 (2007): 16. Avnon, *Op. cit.* (1998) indique au point 1 de la page 222: « Shapira summarizes this exchange with the terse comment, apparently Buber’s: “The form does not oppress the content but rather supplants it” ».

⁷⁴ Akivah Ernst Simon, *Introduction to Cheeloofay Ergot (Exchange of Letters), by Martin Buber, vol. 1* (Jerusalem: Bialik, 1983), 8 cité par Avnon, *Op. cit.* (1998), 19.

stand as artifacts that do not need biographical explanation in order to be read and interpreted. Buber considered his writings to be careful representations of the truths he encountered, and they should be read accordingly. This is not to suggest that intellectual, historical, religious, or cultural contexts are irrelevant to issues raised in his writings. They are clearly indispensable. However, in studying a thinker whose primary intention was to open the minds and hearts of his readers to the reality that *precedes* intellectual or historical influences, it is important to study that “additional” reality. This primary intention of Buber’s called for minimalizing his presence in the text as a person with a particular biography and agenda. Buber realized that when the biographical circumstances of the author assume importance to the text, the reader loses sight of the relevance of the words themselves to his or her own life and experience. Commensurate with this insight, Buber kept his personal life to himself. He thought that inordinate focus on biographical details interfered with his reader’s ability to comprehend the intention and implications of his works. It is therefore not surprising to find in Buber’s letters and essays a sceptical attitude to those who attempted to interpret his writings by applying superficial psychological explanations based on his life-circumstances. Maurice Friedman records that shortly before his death Buber remarked to a psychologist friend, “No one will ever write this man’s biography!” To ensure that this really would be the case, Buber directed the executor of his literary estate to refrain from publishing personal material included in his correspondence. One might add that unlike Rousseau (who abandoned his children in orphanages) or Nietzsche (who ended his life mentally deranged), Buber seems to have been balanced and had no dark secrets. He was married happily for some sixty years, with children and grandchildren his primary vices seem to have been pride, a sweet tooth, and a stingy streak⁷⁵.

L'interprétation avancée par Avnon de la démarche bubérienne, dont nous venons de citer un fragment important, nous permet de confirmer notre hypothèse : l'approche de Walzer qui vise

⁷⁵ Avnon, *Op. cit.* (1998), 20 citant: Friedman, *Martin Buber's Life and Work: The Latter Years, 1945-1965*, 186 pour le passage « No one will ever write this man’s biography! » ; Simon, *Introduction to Cheeloofay Egrot*, 8 et Simon, « Preface to the German Edition », dans *The Letters of Martin Buber* (New-York: Schocken, 1991), xi pour le passage « To ensure that this really would be the case, Buber directed the executor of his literary estate to refrain from publishing personal material included in his correspondence » ; Haim Gordon, *The Other Martin Buber: Recollections of His Contemporaries* (Ohio University Press, 1988) pour les passages sur les vices de Buber: concernant l’orgueil (pages 66 et 75), concernant la dent sucrée (pages 92 et 146) et concernant l’avarice (pages 69 et 123 à 124). L’italique est de l’auteur. Avnon, *Op. cit.* (1998), 222 au point 5, propose aussi le fait que « [o]ne might add that excessive pride is often the mark of great political theorists » en suggérant de consulter Norman Jacobson, *Pride and Solance: The Limits and Functions of Political Theory* (Berkeley: University of California Press, 1978). Or, nous ne partageons pas cette hypothèse en raison du fait qu’il est vain de chercher chez Buber les traces d’un théoricien politique, car il n’y a pas chez lui un système unifié, il n’y a pas de système bubérien, il n’y a pas de doctrine bubérienne. Mais, il y a incontestablement une pensée. D’autre part, Buber n’a pas à proprement parler constitué d’école : il n’y a pas d’école bubérienne, il n’y a pas des disciples de Buber. Mais son influence est considérable, il suffit de penser à l’influence que Buber a eu sur Lévinas, entre autres. Ainsi, Buber, un peu comme Simone Weil, ne correspond pas à la figure de l’intellectuel au sens classique, et pourtant il a été un témoin de son temps. Buber a participé à sa manière à la fois à réfléchir son époque et d’une certaine manière à essayer de la critiquer. D’une manière générale, nous croyons donc que Buber est au fond un penseur pratique, et non un théoricien. Nous pensons que l’orgueil n’est pas exclusif aux théoriciens, bien que ces derniers puissent l’être.

à structurer une critique pas tout à fait directement sur la philosophie de Buber, mais d'aller au-delà, est, en somme, contestable. D'un côté, le raisonnement walzerien – raisonnement qui dès l'introduction du livre oriente le lecteur vers la posture plutôt que la philosophie – fait abstraction de l'intention explicite de Buber de mettre de l'avant ses idées. De l'autre côté, cette approche est problématique car elle égare le lecteur, de Walzer comme de Buber, c'est-à-dire que le lecteur n'a plus comme point de repère établi les mots et les phrases minutieusement travaillés avec grande responsabilité par l'auteur. Dans ces conditions, le lecteur ne peut déployer une réceptivité forte face à la parole bubérienne. Il ne peut pas écouter, interpréter et tendre l'oreille car son attention est ailleurs. Finalement, le lecteur ne peut pas entrer en dialogue avec le texte, ce qui l'empêche précisément de saisir le sens et les implications des idées, sans mentionner l'incapacité dès lors à s'appropriier les mots afin qu'ils aient un impact concret sur sa vie et son expérience. C'est là le décalage par rapport à l'esprit sensible de la pensée de Buber.

Or, ce décalage dont nous venons tout juste d'explorer le mode opératoire est d'autant plus pertinent et intéressant pour notre étude sur l'écoute en politique car il porte en lui l'ampleur de la fragilité du dialogue. Autrement dit, nous avons montré que cette fragilité est en quelque sorte intrinsèque – pensons ici aux innombrables obstacles *naturels* qui existent entre celui qui parle et celui qui écoute – d'où le fait qu'on devrait prendre conscience de cette vulnérabilité, non pas fragiliser davantage. Selon nous, l'attitude de la différence spécifique à Walzer, qui semble avoir comme réflexe premier de viser immédiatement la négociation dans les conflits de valeurs, et non la conversation, est en partie responsable de cette aggravation de la fragilisation. Ici, la nuance n'est pas seulement une affaire de mots, mais avant tout une affaire de réceptivité et de sensibilité au contexte des interprétations. Pour donner un exemple où cette défaillance de

réceptivité conduit à une interprétation erronée, c'est-à-dire où il est possible d'observer que la négociation est une forme de dialogue limitée, on peut se référer à l'anecdote de Susan Bickford et constater le fait que la négociation ne requiert d'autrui qu'une affirmation de la revendication, sans le *pourquoi* derrière propre à l'approche conversationnelle. Cette dernière n'est pas défaillante car la réceptivité est forte du moment qu'il y a une ouverture face à la sensibilité d'autrui, d'où enfin une interprétation plus adéquate pour résoudre le conflit. Concrètement, il semble que ce décalage entre négociation et conversation est l'autre facette de la même monnaie que le décalage entre l'esprit de la pensée de Buber et la lecture que Walzer semble déployer :

La présence prophétique de Buber – visage barbu, voix résonante, langage recherchant trop souvent la force poétique – devait irriter bien des personnes en Palestine, puis en Israël [...] L'annonce de son accommodement [après 1948, à l'idée de l'État juif, mais Buber est resté critique de la réalité de l'État plutôt que de l'idée, de l'administration de l'État plutôt que du programme de sa constitution] a ce ton sibyllin qui irritait, et qui d'ailleurs irrite encore beaucoup de lecteurs. « J'ai accepté comme mien l'État d'Israël, la forme d'une nouvelle communauté juive qui s'est constituée à la suite de la guerre. Je n'ai rien en commun avec ces Juifs qui s'imaginent qu'ils peuvent contester la forme factuelle qu'a prise l'indépendance juive. L'ordre de servir l'esprit, nous devons aujourd'hui l'accomplir dans cet État, à partir de lui. » Mais non en s'y arrêtant : le point crucial, c'est cette simple déclaration plutôt que le grandiloquent « J'ai accepté »⁷⁶.

Ce qu'en effet Walzer écrit à partir d'une perspective métaphilosophique, à savoir une approche pas tout à fait orientée sur la philosophie de Buber. Le point ici n'est pas que Walzer ne devrait jamais commenter le style d'un critique social comme Buber. Au contraire, c'est tout à fait souhaitable si cela est fait d'une manière contextualisée. Aussi, nous ne disons pas que Walzer est absolument insensible à la philosophie de Buber et qu'il ne l'évoque jamais.

Notre argument est plus nuancé : c'est-à-dire que Walzer déploie une approche caractéristiquement propre aux philosophes de la différence – approche qui sommairement

⁷⁶ Walzer, *Op. cit.* (1996), 88, 91 citant Buber.

rappelle celle de Lévinas ou Derrida, d'autres penseurs de la différence même si, en ce qui concerne les formes d'écriture, la sienne est très différente de la leur – car elle va défendre l'argument selon lequel la théorie renferme une violence totalisante qui empêche l'autre d'exister. Toutefois, il nous semble que le danger – le risque des risques – de l'approche des philosophes de la différence vient du fait que même s'il se distancent des théoriciens, ils conservent comme réflexe le fait de vouloir capter la vérité par une attitude moniste et anti-moniste, c'est-à-dire d'une manière paradoxalement pluramoniste – et non par l'écoute attentive comme les philosophes pratiques. D'où le fait que, comme nous avons vu dans la première partie du mémoire, la lecture théorique ne saisit pas correctement la portée de l'esprit de la philosophie de Buber. Or, c'est la même chose pour la lecture de la différence, lecture qui à notre sens est le mieux exprimée par celle d'une figure aussi majeure que Walzer.

En d'autres mots, la première partie du mémoire converge avec la deuxième partie en ce sens que nous démontrons que la lecture théorique dans un premier temps, comme celle des penseurs de la différence dans un second, partagent une lecture décontextualisée de l'esprit de la philosophie bubérienne. C'est ce qui explique l'étrangeté que les penseurs de ces deux lectures semblent exprimer à l'endroit de la philosophie pratique de Buber, notamment en laissant entendre entre les lignes que Buber n'est pas un philosophe. Nous pensons que Buber n'est évidemment pas un philosophe au sens où ils l'entendent, c'est-à-dire soit un théoricien ou un philosophe de la différence, mais précisément un philosophe au sens pratique. Dans ces conditions, nous estimons notamment que l'approche des penseurs de la différence déploie une violence assez distincte de celle des théoriciens (“une violence contre la violence”, comme le dit Derrida), mais il reste que c'est une violence faite au texte. La posture bubérienne est dans

cette perspective mise de l'avant, et ce au détriment de la pensée bubérienne qui elle reste alors derrière et subit cette violence car on l'écarte ultimement. C'est assez étrange, car non seulement il y a décalage avec l'intention même de Buber, mais, selon nous, il y a subversion et renversement radical de perspective : alors que Buber œuvre de manière à placer ses idées sous la lumière tout en maintenant dans l'ombre les détails superficiels, Walzer retourne la logique en inversant cet ordre.

Cette subversion converge, selon nous, avec l'attitude oculaire propre aux théoriciens ou encore l'attitude de la différence d'un penseur comme Walzer, où, et ce pour revenir à la question centrale posée plutôt, il y a quelque chose de fragilisant à ce qu'on écarte l'écoute philosophiquement, et même politiquement. En somme, force est de constater que Walzer ne tend pas l'oreille à la parole bubérienne car il n'est pas réceptif et vraiment sensible à son appel. Il préfère faire violence au texte en soulevant quelques abstractions comme nous venons de le voir dans la dernier extrait cité, chose qui finalement est en harmonie avec sa démarche pluramontiste. D'où l'importance de montrer le fait que cela n'est pas anodin.

Revenons un instant à l'esprit de la pensée bubérienne. En 1952, Buber semble évoquer précisément ce décalage entre le fait d'utiliser la raison « *to hear rather than look for the truth* » lorsqu'il prend le temps de répondre à un étudiant qui cherche des informations sur son enfance :

“I am not interested in the world being interested in my person. I want to influence the world, but I do not want it to feel being influenced by ‘me.’ ” [Buber] added that “in order to see what a writer (or speaker) has to show you there is no need to know more about his personal qualities or his personal life than what his sayings, his works themselves tell you.”⁷⁷

⁷⁷ *Ibid.*, 20-21 citant Buber.

Dès lors, nous aimerons rebondir sur ces mots de Buber pour préciser notre argumentation. La connaissance de sa vie personnelle n'est-elle nécessaire à la compréhension de ses idées ? La première ne peut-elle parfois pas aider la seconde ? Nous n'écartons pas ces questions. C'est-à-dire que ce n'est pas parce que notre étude défend une approche où l'accent est mis sur ce que l'auteur nous dit plutôt que ce qu'il incarne par sa posture, chose qui d'ailleurs respecte l'intention même d'un penseur comme Buber, que nous écartons le contexte intellectuel, historique, culturel et politique, ou que nous faisons abstraction de la personnalité de Buber :

[h]e, too, had a facade and mannerisms and modes of behaviour that reflected his personality. For example, he liked chocolate, and did not always share the delicacies that he kept in the drawer of his table. He was rather spoiled. When his wife brought him tea, he did not always ask his guests if they, too, wanted a drink. This particularly annoyed the young men and women who came to see him after a night of military duty in 1948 war-time Jerusalem. In addition, many of his contemporaries write that he had a vain streak, that he was proud of his intense eyes and his flowing "rabbinical" beard⁷⁸.

À vrai dire, ces détails personnels ne peuvent pas, selon nous, être interpellés de façon à proposer une critique sérieuse de la pensée bubérienne. Ils informent sûrement, sans toutefois dans la plupart des cas nous informer. Nous pensons qu'il s'agit là d'une confusion assez importante, confusion que converge avec le constat de S. Y. Agnon selon lequel « Buber was a person whose work was not understood by his generations because they "did not see the light within him; they did not take the time to fathom his words." »⁷⁹. Si tel est le cas, ce n'est pas uniquement sa

⁷⁸ *Ibid.*, 21 citant : Gordon, *The Other Martin Buber: Recollections of His Contemporaries* (Ohio University Press, 1988), Gershon Shochen, « Merachlim al Buber (Gossiping about Buber) », *Ha'aretz* (1988): 5 et Gordon, « Martin Buber: Sippur Ishi, » *Hadashot* (1988): 33-37 pour le passage « [h]e, too, had a facade and mannerisms and modes of behaviour that reflected his personality » ; Gordon, *The Other Martin Buber: Recollections of His Contemporaries*, 92 pour le passage « For example, he liked chocolate, and did not always share the delicacies that he kept in the drawer of his table » ; Buber, « Autobiographical Fragments, » dans *The Philosophy of Martin Buber* (La Salle, Illinois: Open Court, 1967), 105, 110 pour le passage « This particularly annoyed the young men and women who came to see him after a night of military duty in 1948 war-time Jerusalem » ; *Ibid.*, 77-78, 84, 105, 110 pour le passage « In addition, many of his contemporaries write that he had a vain streak, that he proud of his intense eyes and his flowing "rabbinical" beard ».

⁷⁹ Avnon, *Op. cit.* (1998), 21 citant S. Y. Agnon, « Zichronot al Martin Buber (Memories of Martin Buber) », *Ha'aretz* (1975).

génération mais aussi les générations qui se sont suivies, et ce jusqu'aujourd'hui, qui ont eu, somme toute, beaucoup de difficulté à se montrer réceptifs vis-à-vis l'invitation concrète de Buber et assez sensibles au « ton qui exige qu'on s'affine l'oreille pour pouvoir l'entendre »⁸⁰.

III. Trois stades de la pensée bubérienne : mysticisme, dialogue et silence attentif

Maintenant que nous avons démontré que l'approche de Walzer vis-à-vis Buber est problématique, il convient de ne pas seulement s'arrêter là. Nous estimons pertinent dans ces conditions de proposer à notre tour une interprétation de la pensée de Buber, interprétation qui porte un intérêt triple : (1) elle s'inscrit dans l'esprit même de la pensée bubérienne en respectant l'intention de l'auteur selon laquelle ses écrits ont plus à nous dire que certains détails ; (2) elle ne fait ni abstraction de l'intention de Buber, ni abstraction du contexte historique, c'est-à-dire que notre interprétation inscrit la pensée de Buber en trois stades historiquement distincts, chose qui ultimement permet de contextualiser sa pensée adéquatement, et ce ni de manière trop fragmentée ou trop unifiée, ni trop enracinée dans les anecdotes ou trop déracinée du contexte ; (3) l'intérêt fondamental d'une approche orientée vers les *stades* de la pensée d'un auteur est de l'ordre de la clarté, à savoir que c'est le lecteur qui ultimement en bénéficie du moment où ce dernier peut situer les textes de l'auteur et ainsi entrer en dialogue concret avec les pensées de ce dernier, et éviter un décalage tel celui de Walzer qui semble ultimement avouer qu'il n'a « pas une relation Je-Tu avec Martin Buber[,] [s]a théologie philosophique, ou sa philosophie théologique, m'a toujours paru obscure et sinistre »⁸¹. Dans ces circonstances, il est temps de nous tourner vers notre interprétation des stades de la pensée de Buber, interprétation qui ne fait

⁸⁰ Gadamer, *Op. cit.*, 166.

⁸¹ Walzer, *Op. cit.* (1996), 78.

pas violence au textes, et ce tout en restant critique et raisonnablement distante. Il est alors tout aussi pertinent de prendre appui sur les études et les grands commentaires de l'œuvre de Buber.

Les commentateurs de l'œuvre de Buber s'entendent sur une chose : le Buber d'avant 1923 (date de publication du *Je et Tu*) étudie principalement la *mystique* alors que le Buber d'après 1923 est davantage penché sur le *dialogue*⁸². Certes, cette interprétation en deux stades est juste. Buber sera le premier à l'identifier. Toutefois, les écrits de Buber vers la fin de sa vie en Israël semblent ouvrir la voie à un nouveau stade de développement de sa pensée, chose qu'Avnon qualifie de stade du *silence attentif*⁸³. Dès lors, parler de trois stades de la pensée bubérienne est d'autant plus précis nous pensons, précision que nous recherchons ici.

De 1897 à 1923, Buber contempla la mystique. Dans ce premier stade du développement de sa pensée, l'attention était avant tout sur l'individu, pour ne pas dire exclusivement sur celui-ci. Sur ce point, Avnon identifie plusieurs éléments explicatifs de ce qui semble être pour le jeune Buber une fuite du fardeau – et de la lourdeur – de la réflexion vers le réconfort mystique:

whoever experiences the oneness of 'I' and the world, said Buber, "knows nothing of I and the world." Experience eliminates knowing; the immediacy of experience does away the mediacy of thought. Accordingly, at this stage of his development, Buber considered the return from the ecstatic experience to ordinary

⁸² Précisons que cette division entre la période dite mystique et celle plus dialogique de Buber divise les spécialistes sur un plan alors que sur un autre plan, ceux-ci s'entendent tous : certains commentateurs pensent que Buber passa du mysticisme au dialogue en 1916, bien que d'autres pensent qu'il s'agit de 1919, mais tous d'entendent pour dire que c'est en 1923 que Buber va officiellement changer de cap avec la sortie de son ouvrage *Ich und Du*. Pour une analyse plus approfondie sur le sujet, Avnon, *Op. cit.* (1998), 225-226 cite les ouvrages suivants : Buber, *Between Man and Man*. (New York: Collier, 1965), 209-224 ; Rivkah Horowitz, « Discoveries Pertaining to the Coming into Being of Martin Buber's Book *I and Thou*, » *Divray Haakademia Hayisraelit (Annals of the Israeli Academy)* 5, n°8 (1972): 161-187 ; *Id.*, *Buber's Way to I and Thou: The Development of Martin Buber's Thought and His 'Religion as Presence' Lectures* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1988) ; Mendes-Flohr, « The Road to *I and Thou* », dans *Texts and Responses: Studies Presented to Nachum N. Glatzer On the Occasion of His Seventieth Birthday By His Students* (Leiden: E. J. Brill, 1975), 201-225.

⁸³ Avnon, *Op. cit.* (1998), 22-34.

thoughtful perception of the world a “monstrous contradiction” between two incongruent states of being. [...] This depiction of the mystic is, at the very least, asocial. Indeed, he wrote of solitude in the following terms: “solitude, absolute solitude; the solitude of that which is without limits... [O]ne no longer has others outside oneself, no longer any communions with them or anything in common with them.” This interpretation of the ecstatic experience led Buber to the conclusion that mysticism negates community. He thus suggested that mysticism “does not struggle with any organized community, or does it set itself up as a countercommunity, as a sect would. Rather mysticism negates community, precisely because for it there is only one real relation [Beziehung], the relation to God. [...] Buber seemed equally intrigued by the inability to transmit the experience of the unio mystica in ways other than the direct meeting with a person who can guide the seeker of such experience to his goal. [...] How can one communicate the apparently incommunicable ? [...] Buber realized that myths and legends, allusive in their way of reference, self-contained and complete in their way of describing single moments in terms of parables that signify complex situations, are the literary form most suitable for transmitting a single person’s encounter with the forces beyond analytic description. [...] At this stage of his development, Buber divided the world into the select, “unified” few who can understand the message communicated by the myth and the majority of “simple” persons who inevitably distort it. The selected few perceive beyond the form of myth and understand the deep significance of the words [...] of the parable; “simple” persons do not understand the parable and have no immediate relation to the experience to which it points⁸⁴.

Or, cette primauté de la solitude mystique de l’individu – qui implique une négation de l’autrui et ainsi de la communauté, sans oublier l’attitude élitiste – expose un Buber (très) loin du dialogue. Pourtant, c’est en se saisissant de ses conceptions orientées vers la mystique – qui créent une barrière futile entre lui et autrui – que Buber arrive à formuler une pensée dialogique.

De 1923 à 1938, Buber passe de la contemplation mystique à une philosophie du dialogue. Dans ces conditions, l’ouvrage intitulé *Je et Tu* se présente officiellement comme un *renversement dirigé* des conceptions les plus intimes de Buber : du moment que la primauté de l’individu et le rejet de la communauté se transforment en un individu entièrement central – et

⁸⁴ Pour une exploration exhaustive du développement de la contemplation mystique chez Buber, voir Avnon, *Op. cit.* (1998), 34-38, et 35-36 pour la citation, et 37-38 pour les trois événements qui ont poussé Buber à transiter vers le dialogue (mort du jeune homme venu le voir que Buber n’a pas su écouter ; la critique de Gustav Landauer ; les critiques de Walter Benjamin et Gershom Scholem). Avnon cite Martin Buber, *Ecstatic Confessions* (San Francisco: Harper and Row, 1985), 6, xvii-xviii. L’italique est de l’auteur.

vital – pour la communauté, la philosophie bubérienne vise dès lors à mettre en place les conditions (les plus) favorables pour l'épanouissement du dialogue et des relations entre les individus. À ce stade de son développement philosophique, Buber souhaite que son lecteur prête pleinement attention à la réalité au lieu de l'expérience. Ainsi, pour articuler cette réalité à la fois sociale et individuelle : « Buber seeks the greater reality of existence not in a person's inner life but rather in the context of the interpersonal, “in the great phenomena of [man's] connection with and otherness which is constituted as otherness by the event of ‘distancing’ [...] [This is] the “entering into relation”»⁸⁵. C'est la construction que nous avons vu du *Je-Tu* et *Je-Cela*. En somme, alors que le *Je-Tu* souligne la présence de la relation, le *Je-Cela* indique une séparation. Pourquoi ? Selon Buber, le *Je-Tu* suggère une présence de qualité d'où découle une réalité inclusive, c'est-à-dire l'ouverture du *Je* vers la mise en place d'une compréhension partagée avec le *Tu*. Le *Je-Cela* est tout le contraire : il s'agit ici de ne pas se rapprocher d'autrui, mais de s'en distinguer, voire d'instrumentaliser autrui, d'où le *Cela* qui en résulte. C'est également là que se déploie l'approche scientifique où il faut être suffisamment distancé et désengagé face à l'objet étudié. Or, Buber réinterprète les mythes et les légendes de manière à se distancer de l'élitisme suggéré dans sa période de contemplation mystique. Ces mythes et légendes deviennent l'expression de l'importance de partir à la rencontre d'autrui. C'est là que Buber remarque le fait que la rencontre dialogique a comme point de départ un silence particulièrement attentif. D'où l'intérêt de se pencher sur le troisième stade de sa philosophie.

⁸⁵ Pour une exploration exhaustive du développement de la philosophie du dialogue chez Buber, voir Avnon, *Op. cit.* (1998), 38-42, et 40 pour la citation, et 39-40 pour *Je-Tu* et *Je-Cela*. Avnon cite Buber, *The Knowledge of Man* (New York: Harper and Row, 1965), 60.

De 1938 à 1965, Buber raffine sa pensée en établissant comme condition initiale du dialogue le silence. D'après Avnon, Buber va se nourrir de son expérience de traduction des écrits bibliques – qu'il a entamé avec Rosenzweig – pour peaufiner sa propre philosophie du dialogue : « that while Buber was dealing with political events and philosophical questions, he was concurrently struggling to hear the hidden voice contained within the lines of the Hebrew Bible. [...] Buber's biblical, philosophical, and political writings [...] are united in that they all reflect his attraction and gradual opening to the voice of being as he detected it in [the] Hebrew tradition »⁸⁶. Il semble que Buber situe le silence comme arrière-fond du langage et de l'être, d'où alors l'identification d'un silence attentif de l'individu dialogique et d'un silence suppressif de l'individu monologique. Sur ce point, Avnon énumère plusieurs transitions chez Buber :

His writings became more clearly attentive to the mystery of historical existence in an age of senseless violence. [...] Stories and legends became the indirect manner of communicating a vision of community; the central person of community became a "hidden presence," acting in the shadow of "hidden" history, unnoticed by those whose attention was absorbed by events unfolding on the stage of "apparent" history. Support of attempts to create small communities (such as kibbutzim) was tempered by sensibility to the need to determine the goal of such communities prior to their establishment; the founding of the Jewish state, the culmination of decades of Zionist activity, became for Buber an enigma to be resolved by study of the origins of Zionism and by the attempt to relate historical circumstances to Judaism's original mission. [...] [Buber's] vision goes beyond the earlier emphasis on the "twofold relation to being," mentioned in the opening line of *I and Thou* and correctly celebrated as the leitmotif of that work and of that philosophy. Now, Buber sought to bring to the fore the quest for the "still quiet voice" that is present in the hidden being of man [...]. Realizing the hiddenness of that voice from the experience of the modern man, Buber directed his attention to seeking the appropriate literary form that would reopen the dialogue between the person and himself, between the person and the other, and between the person and essential life force. [...] This layer of Buber's writings has been granted insufficient attention and has been as misunderstood as was the man himself⁸⁷.

⁸⁶ Pour une exploration exhaustive du développement du silence attentif chez Buber, voir Avnon, *Op. cit.* (1998), 42-45, et 44 pour la citation.

⁸⁷ *Ibid.*, 44-45.

Nous pensons donc qu'au cœur du développement historique de la pensée de Buber – d'où l'intérêt d'un découpage précis en trois stades – se trouve une volonté d'interprétation : cette dernière recoupe aussi bien le Buber de la période mystique, dialogique, que du silence attentif.

IV. Conclusion : une approche fragile, mais profondément humaine

Concluons avec une histoire : « Vous pouvez apprendre à partir de tout » dit le Rabbin de Sadagora à ses hassidim. « Tout peut nous apprendre quelque chose, et pas seulement tout ce que Dieu a créé. Ce que l'homme a fait a aussi quelque chose à nous apprendre ». « Que pouvons-nous apprendre d'un train ? » demande un hassid avec hésitation. « Qu'à cause d'une seconde on peut tout manquer » réplique le Rabbin. « Et du télégraphe ? » insiste l'hassid. « Que chaque mot est compté et chargé » souligne le Rabbin. « Et du téléphone ? » réitère l'hassid. « Que ce que nous disons ici est entendu quelque part » répond le Rabbin⁸⁸. Cette diffusion de l'apprentissage, voire banalité de l'apprentissage, sous-tend une idée particulièrement intéressante pour notre étude : le monde qui nous entoure – et qui nous compose – nous parle constamment, et ce beaucoup plus qu'on serait tenté de le croire, d'où l'importance d'être attentif, réceptif et ultimement sensible. Dans ces conditions, nous avons vus plutôt que l'esprit dialogique de la pensée de Buber ouvre grandes les portes à l'écoute. Toutefois, nous assistons aujourd'hui à une démarche assez curieuse, démarche qui n'est pas celle de Walzer, mais qui est somme toute aussi curieuse. Il s'agit du fait de placer dans le même sac existentialiste Buber et des penseurs fondamentalement distincts, à savoir Kierkegaard, Jaspers, Heidegger et Sartre : « But if we find the heart of existentialism in the protest against systems, concepts, and

⁸⁸ Avnon, *Op. cit.* (1998), 164 citant Buber, *Ten Rungs: Hasidic Sayings*, trad. Olga Marx (New York: Schocken, 1957), 65.

abstractions, coupled with a resolve to remain faithful to concrete experience [...] – should we not find in that case that Kierkegaard and Jaspers, Heidegger and Sartre had all betrayed their own central resolve ? That they had all become emmeshed in sticky webs of dialectic that impede communication ? that the high abstractness of their idiom and their strange addiction to outlandish concepts far surpassed the same faults in Descartes and Plato ? [...] and that their writings have, without exception, become monologues ? »⁸⁹. La pensée de Buber nous rappelle que le fait de faire reposer la chose politique sur l'application de systèmes théoriques est dès lors imprudent, pour ne pas dire risqué. C'est pourquoi il serait plus sage de plutôt échanger les interprétations afin de renforcer une culture de l'écoute attentive et du dialogue ouvert. Une telle manœuvre n'est pas miraculeuse (peut-être fragile, nous devons l'admettre) mais profondément humaine et accessible à tous. Voilà ce que l'esprit de la philosophie de Buber semble dévoiler.

⁸⁹ Kaufmann, « Buber's Religious Significance », dans *The Philosophy of Martin Buber*, 685.

Conclusion

On that day Rabbi Eliezer brought forward all the arguments in the world, but they were not accepted.

He said to them: "If the *Halakha* [the proper decision] agrees with me, let this carob tree prove it." Thereupon the carob tree was uprooted a hundred cubits from its place; some say, four hundred cubits. They replied: "No proof may be brought from a carob tree." [...] he said: "If the *Halakha* agrees with me, let it be proven from Heaven." Thereupon a heavenly voice was heard saying: "Why do you dispute with Rabbi Eliezer? The *Halakha* agrees with him." But Rabbi Joshua arose and said (Deut. 30:12): "It is not in heaven." What did he mean by that? Rabbi Jeremiah replied: "The Torah has already been given at Mount Sinai [and is thus no longer in Heaven]. We pay no heed to any heavenly voice, because already at Mount Sinai You wrote in the Torah (Exod. 23:2): 'One must incline after the majority.'" [...] "God smiled and said: My children have defeated Me."

(*Bava Metzia* 59b)⁹⁰

When Moses received the Torah, the law, from God on Mount Sinai, he noticed that God placed three small lines on the top of some of the letters, as if these letters were being crowned. "Oh, Holy One," asked Moses, "why do You crown these letters?" "I do this because of a teacher named Akiva ben Joseph, who will live in the land of Israel over a thousand years from now. He will teach his students about every letter, even every crown of every letter, in the Torah." "If I could but see this great teacher one," wished Moses aloud, "I could learn the secrets of these crowns." "Turn around," answered God. Moses stood up and did as God commanded. As he turned, the force of the wind made his eyes close. Then he felt the crisp cool air of the mountaintop change to the warm, musty air of a crowded room. The quiet of the mountain also changed. Now came the noise of people speaking and moving about. Slowly Moses opened his eyes. He was startled to find himself in the back of a large room filled with people seated in rows, all facing a strong, tall man who was speaking. So this is Akiva ben Joseph, thought Moses. Moses sat for a long while in Akiva's classroom, listening. [...] But Moses grew more and more uncomfortable in Akiva's classroom, for he could not make sense of these discussions. Akiva's teachings are beyond my understanding, thought Moses. [...] Then something Akiva said to a student surprised Moses [...] "I know this," Akiva said, "because it is a law revealed to Moses on Mount Sinai." "Moses." His own name echoed in his ears and grew louder and louder from a whisper to a call. "Moses!" He knew now that he had a place in this long line of receiving and teaching Torah. And that even though he did not understand all the mysteries of the Torah [...] God had still asked him to [...] receive the law. Moses felt grateful [...] "I am ready, Holy One," he said, "to bring the letters and the crowns, the words and the laws to the people."

(*Menahot* 29b)⁹¹

Lorsque l'on évoque les sources de la philosophie occidentale aujourd'hui, chacun a tout de suite à l'esprit Athènes et Jérusalem. On sait qu'Athènes c'est principalement la philosophie théorique de Socrate, Platon et Aristote. On sait aussi que Jérusalem c'est surtout le judaïsme rabbinique. On sait également que dans l'arrière-plan de ces traditions canoniques, il

⁹⁰ b. B.M. 59b, trad. H. Freedman, *The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein (London, 1935), II, 352-253. Version française disponible en ligne : <http://www.akadem.org/medias/documents/Plus-dans-Ciel-doc5.pdf>

⁹¹ Cité par Barbara Diamond Goldin, *The Family Book of Midrash* (Rowman & Littlefield Pub., 2006), 12-13. Version française disponible en ligne : http://www.akadem.org/medias/documents/4_Moise-Aquiba.pdf

y en a d'autres, certes minoritaires, mais non sans intérêt. Concernant Athènes, pensons ici par exemple à l'approche pratique de sophistes comme Protagoras, Hippias, Prodicos ou encore Thrasymaque. L'approche des sophistes est radicalement différente de celle des théoriciens grecques, chose qu'il est possible d'apercevoir notamment dans l'échange entre Protagoras et Socrate relayée par Platon, où les divergences de fond – la vertu s'enseigne-t-elle ou pas ? – découlent des méthodes de raisonnement manifestement décalées (les échanges unidirectionnels pour Socrate et le dialogue pour Protagoras). On sait donc qu'on ne peut pas réduire Athènes ou Jérusalem à la *monoexpression*. Dans ces conditions, force est de constater qu'il est plus approprié et d'autant plus précis lorsque l'on interpelle les racines de la philosophie occidentale aujourd'hui, d'avoir à l'esprit *des Athènes et des Jérusalems*, au pluriel.

Étant donné que notre étude porte sur un penseur juif (certes Martin Buber ne fût pas un juif très orthodoxe, on pourrait dire qu'il fût hétérodoxe, il reste que de dernier fût tout de même profondément juif toute sa vie) il convient dans ces circonstances de nous pencher brièvement sur les racines non pas grecques mais juives, à savoir d'explorer *les Jérusalems*. Les deux brèves histoires citées en exergue ouvrent les portes de manière à nous permettre de pénétrer au plus près du cœur du sujet, c'est-à-dire l'opposition fondamentale entre, respectivement, le judaïsme biblique et le judaïsme rabbinique, opposition qui renvoie et résonne particulièrement bien avec la dispute entre les philosophes de la tradition théorique aujourd'hui – qu'on peut qualifier de théoriciens ou de métaphysiciens en raison de leur racines grecques classiques – et les philosophes de la différence. Pour revenir au judaïsme biblique, il convient d'être précis et de diviser ce dernier en explorant les deux traditions qui le caractérisent: une première pratique (lévitique) et une plus tardive, c'est-à-dire zadokienne ou sadducéenne (basée sur le Temple).

Qu'est-ce qu'Adorno, Arendt, Derrida, Foucault, Lévinas et Rorty ont en commun ? On pourrait dire qu'ils partagent une sensibilité à l'égard de la différence irréductible, et parfois incompatible, de l'« autre ». On pourrait aussi dire que les raisonnements contemporains pragmatiques comme poststructuralistes ont pu s'insérer et se déployer dans l'ouverture que Nietzsche a produit en s'attaquant à la pensée de Platon et des autres théoriciens. C'est ce qui explique en autres l'étiquette « néo-nietzschéenne ». Toute explication considérée, il nous semble qu'ultimement ces philosophes de la différence visent la même cible, la théorie. Autrement dit, ils visent à subvertir la théorie. Or, il arrive que cela soit fait de manière complice, c'est la « tentation de la théorie » et le risque de « rechute métaphysique » qui peut mener à l'« ironiste théoricien »⁹².

I. Judaïsme rabbinique et philosophes de la différence

Nous aimerions à présent démontrer, en nous appuyant sur les travaux de Blattberg, comment le raisonnement des philosophes contemporains de la différence résonne avec et renvoie vers ceux qu'on peut considérer comme leur ancêtres intellectuels, à savoir les premiers membres du judaïsme rabbinique⁹³. Si on se replace dans le contexte, on constate que le judaïsme rabbinique renversa le judaïsme biblique, qui selon les rabbins, était devenu trop théorique, trop « grecque ». Pour faire court, le judaïsme biblique s'est caractérisé durant le règne du Roi David par la montée au pouvoir des saducéens qui considéraient la Bible comme

⁹² Marie-Hélène Parizeau, « Narrativité individuelle et identité: une éthique de la vie bonne », dans *Richard Rorty: ambiguïtés et limites du postmodernisme*, dir. scientifique et présentation par Gilbert Hottois et Maurice Weyembergh (Paris: Éditions Vrin, 1994), 268-269.

⁹³ Blattberg, *Patriotic Elaborations*, 237-243. Voir le chapitre 13, intitulé « Loving Wisdom ».

une unité parfaite, auto-suffisante et qui incarne une conception absolue de la justice.⁹⁴ Les pharisiens, pères du judaïsme rabbinique, vont s'opposer à la conception hautement théorique avancée par les saducéens à la fois en ce qui concerne la lecture biblique, mais aussi dans la façon très centralisée et organisée d'opérer autour du Temple à Jérusalem. Certes, pour les pharisiens, la Bible est, à leur manière, tout aussi parfaite. Or, pour les saducéens, la Bible était bien plus, à savoir un tout renfermé sur lui-même et auto-suffisant, c'est pourquoi ils défendaient une lecture littérale et inflexible, une application sans restriction de ce qui y est écrit. Selon les pharisiens, un tel amalgame entre l'approche philosophique théorique et la conception unifiée propre aux saducéens de la Bible est problématique, voire très dangereuse : c'est ce qui va mener à l'épisode tragique où les Israélites vont se faire massacrer lors d'une attaque par le Roi Antiochus, car ceux-ci refusent de se défendre en raison du fait que l'attaque a lieu le jour du Sabbat où on est forcé au repos⁹⁵. En réponse alors à cette lecture théorique de la Bible, les pharisiens vont proposer une lecture alternative : la Bible est parfaite selon ces derniers précisément car les parties les plus fondamentales y sont en contradiction. C'est-à-dire que la Bible incarne une unité *paradoxalement* complexe, d'où l'explication d'Ahad Ha-am : « whenever we see a complex whole which captivates us by its many-sided beauty, we see the result of a struggle between certain primal forces, which are themselves simple and one-sided; and it is just this one-sidedness of the elements, each of which strives solely for its own end but never attains it, that produces the complex unity, the established harmony of the whole »⁹⁶. En

⁹⁴ Les contraintes structurelles du présent mémoire appellent à la synthèse. Autrement dit, l'exploration des différentes traditions bibliques mériterait davantage de nuances, d'explications et de commentaires en ce qui concerne la distinction entre les pratiques historiques et celles mythiques. De nombreuses études traitent du sujet de manière exhaustive. Enfin, une compréhension adéquate du processus d'écriture échelonné et de mise en commun des écrits révélés est essentielle, notamment afin d'éviter une lecture trop naïve et réductrice.

⁹⁵ *Ibid.*, 238.

⁹⁶ Ahad Ha-am, « Priest and Prophet », dans *Selected Essays*, ed. and trans. Leon Simon (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1939), 128-129 cité par Blattberg, *Op. cit.* (2009), 238.

somme, les fissures, selon les pharisiens, entre les parties conflictuelles du message biblique peuvent laisser pénétrer l'inspiration divine, d'où le rejet de l'approche théorique qui ferait violence au texte en totalisant et en bouchant ces fissures, ce qui ultimement dans la logique des pharisiens empêcherait la communication avec Dieu. Sur cette violence, Blattberg écrit :

According to rabbinic reading of the events at Mount Sinai that led to the Covenant between God and the Israelites, the Torah entered the world at the tip of a sword of Damocles. As one Talmudic account has it, when the "offer" of the Covenant was made to the Israelites, the whole mountain was raised up above their heads, a clear threat that it would be dropped on them if they declined. The Israelites' response, understandably enough: "We will do and we will hear." Note how this is the reverse of what one would expect from the [Greek] theorist, who always tries to know first, to understand theoretically, and only then act. [...] Central to this reading, then, is the claim that before thought and understanding must come violence.[...] For proceeding this, [...], was the violence proper to mysticism, such as that which Moses engaged in by tearing himself from the community in order to receive his mystical vision. Following this is the violence of the priests, who, again, would apply that vision and those of the other prophets uncompromisingly. [...] Now the Pharisees saw themselves as doing no more than replacing this violence with another form of it. To them, the second and final destruction of the Temple 70 CE conclusively demonstrated the need to supersede the Sadducees' theoretical approach. This they did by deconstructing its ostensive unity of vision in order to make way for a "revelatory," as distinct from mystical, form of creativity. To the Pharisees, that is the requirement if Jews are properly to adhere to the Covenant and so receive continual revelations from the Bible, revelations that will inspire a new Oral Law that is equal in divinity, and hence equal in authority, to the Written Law. For as they saw it, "since the day when the Temple was destroyed [this marking the end of biblical Judaism], prophecy has been taken from the prophets and given to the wise [i.e., the rabbis]⁹⁷.

L'interprétation proposée par Blattberg permet, selon nous, de comprendre les sources du judaïsme rabbinique, et à travers cela l'expression de l'approche des philosophes de la différence, qui nous verrons dans un instant, déploient un raisonnement assez similaire face aux théoriciens, comme les pharisiens face aux saducéens. Avant de raccorder notre démonstration avec le mode opératoire des penseurs de la différence qui nous intéressent, faisons un dernier pas de côté autour des racines historiques. C'est-à-dire que le judaïsme rabbinique comprend aujourd'hui deux facettes. Premièrement, il s'agit de l'étude talmudique, étude qui s'articule

⁹⁷ Blattberg, *Op. cit.* (2009), 238-239.

autour de débats hautement polémiques qui ne visent pas une compréhension commune ou la réconciliation de positions opposées, mais davantage d'accentuer l'adversité de manière à élargir l'espace entre les débatteurs et les parties conflictuelles du texte, ce qui ultimement amène l'ouverture nécessaire pour que l'inspiration divine puisse y pénétrer. C'est pourquoi selon Lévinas, il est important de « frotter pour que le sang en jaillisse [ce qui] est peut-être la manière dont il faut « frotter » le texte pour arriver à la vie qu'il dissimule. [...] A-t-on jamais vu lecture qui soit autre chose que cet effort exercé sur un texte ? [L'approche de la différence] ne peut consister qu'en cette violence faite aux mots pour leur arracher le secret que le temps et les conventions recouvrent de leurs sédimentations dès que ces mots s'exposent à l'air libre de l'histoire. Il faut en frottant enlever cette couche qui les altère »⁹⁸. C'est ce qui nous amène à notre deuxième facette, c'est-à-dire l'application inflexible des lois au jour le jour (*halakha*) qui opère de manière à violement interférer avec le cours de la vie afin de créer des fissures, qui une fois encore peuvent permettre une ouverture assez large pour que l'inspiration divine entre⁹⁹.

C'est qu'en effet les philosophes contemporains de la différence répondent aux travaux des théoriciens de la même manière que le pharisiens ont répondu à la démarche totale des saducéens. Par exemple, les penseurs de la différence vont défendre l'argument selon lequel la théorie renferme une violence totalisante qui empêche l'autre d'exister comme différent. Toutefois, il nous semble que le danger – le risque des risques – de l'approche des philosophes de la différence vient du fait que même s'il se distancent des théoriciens, ils conservent comme

⁹⁸ Emmanuel Lévinas, « La tentation de la tentation », dans *Quatre Lectures Talmudiques* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1968), 102.

⁹⁹ Pour un exemple non-rabbinique, voir Michel de Certeau, *L'invention du quotidien* (Paris: Éditions Gallimard, 1990).

réflexe le fait de vouloir capter la vérité par la vision – et non par l’écoute comme les philosophes pratiques – d’où le fait que :

only now darkness is to be embraced along with the light. This is what the paradoxes of difference philosophy, in which whatever is affirmed is also denied, amount to, since to embrace paradox is to embrace the cracks – the Nothings – that lie between the parts of the whole. We are thus to welcome blindness and not only insight, as well as to reverse the theorist’s asymmetrical relation between self and self and other : instead of struggling to attain a kind of power over something by capturing it within a unified vision, we should submit to the power that the other has over us; as Lévinas has put it, “since the Other looks at me, I am responsible for him, without even having taken on responsibilities in his regard; his responsibility is incumbent on me.” Again: “There is commandment in the appearance of the face, as if a master spoke to me.”¹⁰⁰

Dès lors, nous estimons que l’approche des penseurs de la différence déploie une violence assez distincte de celle des théoriciens : à savoir qu’on est violemment lié aux demandes d’autrui, un peu comme les Israélites qui n’avaient pas vraiment le choix d’accepter la proposition au Sinaï.

II. La mort de l’auteur

Revenons à nos deux histoires citées en exergue. La première, c’est-à-dire là où Dieu semble avouer sa défaite face à ses enfants, peut être interprétée selon nous de manière à souligner le fait que selon le judaïsme rabbinique, contrairement au judaïsme biblique, Dieu n’a pas le monopole et le dernier mot sur les textes sacrés, textes qui sont maintenant entre les mains des hommes. Le sens est dans ces conditions déterminé à travers le prisme de lecture des traditions qui évoluent de la communauté, précisément au moment où le lecteur entre en contact avec le texte. Il n’y a donc pas d’interprétation parfaite ou fixe. Le but ici des pharisiens – comme des penseurs de la différence aujourd’hui – n’est pas de cueillir au loin l’intention originelle de l’auteur qui attend quelque part d’être récolte, mais bien d’en créer une nouvelle. Ce n’est pas anodin si le Talmud se présente comme un texte éventuellement indépendant de

¹⁰⁰ Blattberg, *Op. cit.* (2009), 242.

ses auteurs¹⁰¹. Pour ce qui est de la deuxième histoire qui se situe dans la continuité de la première à notre sens, soit là où Moïse est dépassé par les enseignements qu'Akiva lui attribue pourtant, on comprend que non seulement l'auteur ne décide plus de la signification de son texte, mais ce dernier, si on pénètre la logique du judaïsme rabbinique comme des philosophes de la différence, ne comprend éventuellement même pas ce qu'il a écrit. On capte mieux dans cet ordre d'idées le titre d'un des ouvrages de Barthes « The Death of the Author » ou encore de l'ouvrage de Michel Foucault intitulé « What is an author ? », qui sont des penseurs de la différence – poststructuralistes – réclamant *la mort de l'auteur*¹⁰².

III. Buber et le judaïsme

Et Buber dans tout cela ? Dans la première partie du mémoire, nous nous sommes attaqués à la confusion d'ordre théorique. Nous avons montré que Buber déploie une pensée politique manifestement athéorique et pratique, à travers des symboles et des interprétations variées. D'où l'erreur commise par une grande partie des commentateurs de son œuvre. Ces derniers semblent contourner la philosophie politique pratique bubérienne du moment qu'elle ne correspond pas à leurs critères prédéfinis où toute philosophie politique qui mérite l'attention est nécessairement théorique et est véhiculée par un théoricien politique. Dans la deuxième partie du mémoire, nous nous sommes attaqués à une autre confusion autour de la pensée de Buber – celle-ci non pas théorique mais propre aux penseurs de la différence. Confusion qui est symbolisée par la critique décalée que fait Walzer de Buber où il n'y a pas écoute authentique

¹⁰¹ José Faur, *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 119, 122 cité par Yael Perets, « Poststructuralism and Ontological Hermeneutics: Two Non-Theoretical Approaches to Literature and their Roots in Jewish Thought » (Mémoire de maîtrise en études anglaises, Université de Montréal, 2005), 48.

¹⁰² Perets, *Op. cit.*, 49.

mais davantage une recherche paradoxalement pluramoniste de la *posture* bubérienne et non de la *pensée* dialogique et donc pratique que nous avons identifié chez Buber. Force est de constater que ces deux confusions, deux erreurs fondamentales au sujet de la pensée de Buber selon nous, découlent du fait que Buber n'est ni un théoricien politique ou un métaphysicien (d'où la distance qui le sépare aussi avec l'esprit unifié du judaïsme biblique), ni un philosophe de la différence. C'est ce qui explique son positionnement en opposition radicale au judaïsme rabbinique et la volonté des rabbins de déployer de manière créative la violence comme réponse à la violence pour ainsi ouvrir l'espace entre les fissures du texte afin que l'inspiration divine puisse s'y insérer. Si l'esprit de la pensée herméneutique de Buber ne semble correspondre ni au judaïsme biblique, ni au judaïsme rabbinique, à quoi correspond-t-il, du moment où Buber s'identifie comme juif ?

Pour répondre à cette question, il faut se rappeler que la tradition de la philosophie pratique dans laquelle nous avons prouvé que Buber s'inscrit a la particularité de puiser ses racines à la fois dans une tradition minoritaire de la pensée grecque (Protagoras), mais aussi dans une tradition minoritaire de la pensée juive, c'est-à-dire le judaïsme des Lévites. En raccordant l'esprit de la pensée herméneutique bubérienne avec le Jérusalem non pas des pharisiens ou des saducéens, mais le Jérusalem des premiers Lévites, nous nous situons dans la continuité de Blattberg qui relie l'approche des herméneutes contemporains avec l'approche des Lévites dans la période biblique pré-monarchique.

Or, qui étaient ces Lévites ? Pour répondre à cette question, il faut se replonger dans la société biblique pré-monarchique. On y retrouvait principalement deux types de prêtres. D'un

côté, les Lévites, prêtres autour desquels l'on peut tracer les origines avec la lignée de Moïse à Abiathar, c'est-à-dire un des deux grands prêtres du temple de David, ainsi que ses successeurs. De l'autre côté, les Aaronides, prêtres qui se situent dans la lignée du frère de Moïse, Aaron, et ce jusqu'au rival d'Abiathar, soit le grand prêtre Zadok et ses successeurs. Les Lévites ont essentiellement été en position de pouvoir en ce qui concerne l'institution des prêtres durant l'époque pré-monarchique, à savoir tout juste avant la centralisation du Temple à Jérusalem par le Roi David. C'est alors que les Aaronides – quand Zadok a pris le pouvoir comme grand prêtre à la suite de l'exil d'Abiathar par Salomon – adoptèrent une approche assez théorique, voire métaphysique. Effectivement, il s'agit ici des saducéens contre qui les pharisiens se sont rebêlés, comme nous l'avons vu précédemment. Pour cerner l'approche herméneutique des Lévites, approche qui n'est ni celle des saducéens se rapprochant des philosophes théoriques aujourd'hui, ou encore des pharisiens qui opérèrent de manière similaire à celle des philosophes contemporains de la différence, nous pouvons alors nous appuyer sur les travaux de Blattberg:

Levite practice affirmed many fundamentals that reappear in contemporary hermeneutics. The Levitical priests, we have been told, were teachers of the law: "They shall teach Jacob thy judgements, and Israel thy law" (Deut. 33:10; [...] see also Lev. 10:8-11; Jer. 18:18; Ezek. 7:26). And if one adds to this the reference to priests in the Jewish Encyclopaedia as "the authoritative *interpreters* of the Law," one begins to suspect that hermeneutics was central to their profession. [...] Indeed, as Max Weber points out, one of the Levites' roles was to receive confessions, during which they were responsible for "reconciling" the guilty with God ([...] Nu. 5:6ff; Lev. 4:20, 31; 5:10; 6:7). This was done by their manipulation of the Urim and Tummim, a kind of dice that gave yes or no answers to inquiries (Deut. 33:8; Judges 17:5-13). Yet as Max Weber has shown, the role of the Levites priests was far more complicated than simply applying the rules of some game, for "everything depended on the way that the question was put" [...]. Indeed so many preliminary questions had to be settled before a particular one could be placed before God that not much was left to be determined by the Urim and Tummim. What we have here, then, is a highly dialogical, and thus interpretive, process. Indeed the emphasis on questions echoes Gadamer, for whom "[t]he hermeneutical tasks becomes of itself a questioning of things" [...]. This all suggests that the Levitical priests had to be attentive to the particularity of each person's unique situation, hence sensitive to the context in which they made their judgements. No surprise, then, that Weber identifies the central characteristic of priesthood in general as an enterprise "permanently associated with particular norms, places and times, and related to specific social groups" [...]. And as we have seen, sensitivity to the particularities of the context

requires the hermeneuticist to be open to transform himself and thus genuinely to listen to his or her interlocutor. No wonder, then, that when Buber refers to the Jewish tradition he asserts that “[t]he Jew of antiquity is more of a ‘hearing-man,’ than a ‘seeing-man’ ” [...]. So, like the Hermes of Greek methodology, the messenger of the gods, the Levites may be described as the dialogical bridge between the Israelites and their God. Perhaps, then, they were the first hermeneuticists¹⁰³.

C’est précisément ce qui confirme la ligne directrice qui a irrigué notre argumentation : du moment où les philosophes théoriques comme les philosophes de la différence partagent une ambition oculaire commune – pour les théoriciens il faut contempler la lumière alors que pour les penseurs de la différence il faut contempler *paradoxalement* à la fois la lumière et la noirceur, mais il est dans les deux cas question d’ouvrir l’œil – l’esprit de la pensée herméneutique de Martin Buber est plus proche de l’ambition auditive, de l’oreille tendue, de l’écoute et du dialogue bubérien entre le *Je* et le *Tu*, d’où le rapprochement avec la démarche sensible au contexte des uns et des autres du judaïsme des Lévites que nous venons d’explorer à travers les travaux de Blattberg¹⁰⁴. C’est donc à la lumière de cette interprétation sous la lunette de la tradition philosophique pratique que la pensée bubérienne semble se déployer à son plein potentiel, qu’elle semble être le mieux comprise et assimilée, du moins dans une perspective plus accessible et moins obscure que ce que les lectures des théoriciens et des penseurs de la différence aboutissent ultimement.

¹⁰³ *Ibid.*, 92-93 citant le chapitre intitulé « Loving Wisdom » dans Blattberg, *Op. cit.* (2009), 229-255. Le lien établi entre l’approche pratique – herméneutique – de Buber en ce qui concerne sa philosophie politique et la tradition interprétative des Lévites mériterait une étude exhaustive. Or, conformément à la visée du présent mémoire, l’orientation philosophico-politique et les contraintes structurelles, l’auteur prend connaissance des limites de l’argumentation développée liant la tradition herméneutique et la tradition des Lévites. Cependant, les briques posées peuvent servir de fondation à des futures études et ainsi ouvrir la voie vers des nouvelles interprétations.

¹⁰⁴ Il est ici intéressant de mentionner un passage qui semble proposer un dépassement au sein de la distinction rigide entre l’ambition oculaire et l’ambition auditive, une sorte de synthèse : « at the theophany in Sinai, the people *see the sounds* » (roim et ha-qolot, Ex. 20:15). Voilà une piste intéressante pour des réflexions futures.

Bibliographie

Agnon, S. Y. « Zichronot al Martin Buber (Memories of Martin Buber) ». *Ha'aretz* (1975).

Akivah, Simon. *Introduction to Cheeloofay Ergot (Exchange of Letters), by Martin Buber, vol. 1*. Jerusalem: Bialik, 1983.

——— « Preface to the German Edition ». Dans *The Letters of Martin Buber*. New-York: Schocken, 1991.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. Batoche Books, 1999.

Avnon, Dan. « The “Living Center” of Martin Buber’s Political Theory ». Dans *Political Theory* 1, n°21 (1993).

——— *The Hidden Dialogue*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

Biale, David. *Not In The Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

Bickford, Susan. *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Blattberg, Charles. *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practice First*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

——— *Patriotic Elaborations: Essays in Practical Philosophy*. Montréal: McGill-Queen’s University Press, 2009.

Bourel, Dominique. *Martin Buber, sentinelle de l’humanité*. Paris: Albin Michel, 2015.

Bourque, Alexandre. *Le politique et la créativité dans la pensée républicaine classique: essai sur Machiavel et Rousseau*. Mémoire de maîtrise en philosophie politique, Université de Montréal, 2003.

Brody, Samuel Hayim. *The Pathless Hour: Messianism, Anarchism, Zionism, and Martin Buber's Theopolitics Reconsidered*. Chicago: The University of Chicago, 2013.

Bruns, Gerald. « Figuration in Antiquity ». Dans *Hermeneutics: Questions and Prospects*. University of Massachusetts Press, 1984.

Buber, Martin. *Lettre de Buber à Kohn*. Talbiyeh, Jérusalem: 4 octobre 1939.

——— *Ten Rungs: Hasidic Sayings*. Translated by Olga Marx. New York: Schocken, 1957.

——— *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*. New York: Schocken, 1963.

——— *Between Man and Man*. New York: Collier, 1965.

——— *The Knowledge of Man*. New York: Harper and Row, 1965.

——— « Replies to my Critics ». Dans *The Philosophy of Martin Buber*, (dir.) Paul Arthur Schilpp and Maurice Friedman. LaSalle, Illinois: Open Court, 1967.

——— *Je et Tu*. Traduction par Geneviève Bianquis. Paris: Éditions Aubier, 1969.

——— *Pointing the Way*. New York: Schocken, 1974.

——— « Zionism True and False ». Dans *Unease in Zion*. New York: Quadrangle, 1974.

——— *Une terre et deux peuples: la question judéo-arabe*. Traduction par D. Miermont et B. Vergne. Paris: Éditions Lieu Commun, 1983.

——— *Ecstatic Confessions*. San Francisco: Harper and Row, 1985.

——— *Fragments autobiographiques*. Paris: Stock, 1985.

——— *Moses*. New York: Humanity Books, 1988.

——— « Jewish Religiosity ». Dans *On Judaism*. New York: Schocken Books, 1995.

——— *Communauté*. Paris: Éditions de l'éclat, 2018.

Celan, Paul. « Atemwende ». Dans *Gesamelte Werke*. Traduction par E. Poulain. Francfort: Suhrkamp Verlag, 1983.

Chouraqui, André. *La Bible Chouraqui*. Paris: Desclée de Brower, 2003.

De Certeau, Michel. *L'invention du quotidien*. Paris: Éditions Gallimard, 1990

- Dubnov, Arie M. « What is Jewish (If Anything) about Isaiah Berlin's Philosophy? ». Dans *Religions* 1, n°3 (2012).
- Elazar, Daniel Judah. *Kinship & Consent: The Jewish Political Tradition and its Contemporary Uses*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1997.
- Faur, José. *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Friedman, Maurice. *Martin Buber's Life and Work : The Latter Years, 1945-1965*. New York: E. P. Dutton, 1983.
- Gadamer, Hans-Georg. *L'actualité du beau*. Traduction par E. Poulain. Aix-en-Provence: Éditions Alinéa, 1992.
- Goldin, Barbara Diamond. *The Family Book of Midrash*. Rowman & Littlefield Pub., 2006.
- Gordon, Haim. *The Other Martin Buber : Recollections of His Contemporaries*. Ohio University Press, 1988.
- « Martin Buber : Sippur Ishi ». *Hadashot* (1988).
- Ha-am, Ahad. « Priest and Prophet ». Dans *Selected Essays*, translated by Leon Simon. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1939.
- Horowitz, Rivkah. « Discoveries Pertaining to the Coming into Being of Martin Buber's Book I and Thou ». *Divray Haakademia Hayisraelit* (Annals of the Israeli Academy) 5, n°8 (1972).
- *Buber's Way to I and Thou: The Development of Martin Buber's Thought and His "Religion as Presence" Lectures*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1988.
- Isaiah, Berlin. « Two Concepts of Liberty ». Dans *Four Essays On Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

- Jacobson, Norman. *Pride and Solance: The Limits and Functions of Political Theory*. Berkley: University of California Press, 1978.
- Kaufmann, Walter. « Buber's Religious Significance ». Dans *The Philosophy of Martin Buber*, edited by Paul Arthur Schilpp and Maurice Friedman. LaSalle, Illinois: Open Court, 1967.
- « Martin Buber: The Quest for You ». Dans *Discovering the Mind, Volume Two: Nietzsche, Heidegger, and Buber*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1980.
- Kirkpatrick, Frank G. *Community: A Trinity of Models*. Washington: Georgetown University Press, 1986.
- Kohn, Hans. *Martin Buber, Sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik*. Hellerau: Jakob Hegner Verlag, 1930.
- Lévinas, Emmanuel. « La tentation de la tentation ». Dans *Quatre Lectures Talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.
- Lorberbaum, Menachem. *Politics and The Limits of Law : Secularizing The Political Medieval Jewish Thought*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Lou, Philippe. « Relation humaine et réciprocité dans *Je et Tu* (1923) de Martin Buber ». Séminaire sur la philosophie politique et morale, Université de Nantes, 2012.
- Mendes-Flohr, Paul. « The Road to *I and Thou* ». Dans *Texts and Responses: Studies Presented to Nachum N. Glatzer On the Occasion of His Seventieth Birthday By His Students*. Leiden: E. J. Brill, 1975.
- « Buber's Rhetoric ». Dans *Martin Buber: A Contemporary Perspective*. Syracuse : Syracuse University Press, 2002.
- « The Desert Within and Social Renewal – Martin Buber's Vision of Utopia ». Dans *New Perspectives on Martin Buber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- « The Kingdom of God: Martin Buber's Critique of Messianic Politics ». *Behemoth: A Journal on Civilization* 1, n°2 (2008).

- Parizeau, Marie-Hélène. « Narrativité individuelle et identité: une éthique de la vie bonne ». Dans *Richard Rorty: ambiguïtés et limites du postmodernisme*, dir. scientifique et présentation par Gilbert Hottois et Maurice Weyembergh. Paris: Éditions Vrin, 1994.
- Perets, Yael. « Poststructuralism and Ontological Hermeneutics : Two Non-Theoretical Approaches to Literature and their Roots in Jewish Thought ». Mémoire de maîtrise en études anglaises, Université de Montréal, 2005.
- Platon. *Théétète*. Traduction, notices et notes par Émile Chambry. Québec: La Bibliothèque électronique du Québec.
- Römer, Thomas. « Milieux bibliques ». Dans *L'annuaire du Collège de France*. Paris: Collège de France, 2018.
- Salfati, Pierre-Henry (réalisateur). *Martin Buber, itinéraire d'un humaniste*. Documentaire: ARTE France, 2015.
- Schilpp, Paul Arthur et al. *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, Illinois: Open Court, 1967.
- Schwarzschild, Steven. « A Critique of Martin Buber's Political Philosophy: An Affectionate Reappraisal ». Dans *The Pursuit of the Ideal: Jewish Writings of Steven Schwarzschild*. Albany: SUNY Press, 1990.
- Shapira, Avraham. « Meetings with Buber ». *Amot* 3, n°6 (2007).
- Shocken, Gershon. « Merachlim al Buber (Gossiping about Buber) ». *Ha'aretz* (1988).
- Soubbotnik, Michael Alain. « Poésie et politique ». *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 26, n°2 (2007).
- Susser, Bernard. « The Anarcho-Federalism of Martin Buber ». *Publius* 9, n°4 (1979).
- *Existence and Utopia: The Social and Political Thought of Martin Buber*. N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1981.

Taylor, Charles. *Le malaise de la modernité*. Paris: Éditions du Cerf, 1994.

The Babylonian Talmud. Translated by H. Freedman. London: 1935.

Walzer, Michael. « On the Role of Symbolism in Political Thought ». Dans *Political Science Quarterly* 82, n°2 (1967).

——— *La critique sociale au XXe siècle. Solitude et solidarité*. Traduction par Sébastien McEvoy. Paris: Éditions Métailié, 1996.

——— *The Jewish Political Tradition, vol.1: Authority*. London: Yale University Press, 2000.

——— *The Jewish Political Tradition, vol.2: Membership*. London: Yale University Press, 2006.

Weltsch, Robert. « Buber's Political Philosophy ». Dans *The Philosophy of Martin Buber*, edited by Paul Arthur Schilpp and Maurice Friedman. LaSalle, Illinois: Open Court, 1967.

Whitehead, Alfred North. *La science et le monde moderne*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2006.

Zertal, Idit. « The Poisoned Heart: The Jews of Palestine and The Holocaust ». *Tikkun* 2, n°2 (1987).

Annexe 1

Genesis 41

41:1 וַיְהִי מִקֵּץ שְׁנַיִם יָמִים וּפְרָעָה יָמִים חָלַם וַהֲגָה עֹמֵד
 u·iei m·qtz shnthim imim u·phroe chlm u·ene omd
 and-he-is-becoming from-end-of two-years days and-Pharaoh dreaming and-behold ! standing

¹ . And it came to pass at the end of two full years, that Pharaoh dreamed: and, behold, he stood by the river.

עַל הַיָּאֵר -
 ol - e·iar
 on the-Nile

41:2 וַהֲגָה מִן הַיָּאֵר - עֹלֹת שִׁבְעַת פְּרוֹת שְׂבִיעַת יְפֹת מֵרֵאשִׁית מֵרֵאשִׁית
 u·ene mn - e·iar olth shbo phruth iphuth mrae
 and-behold ! from the-Nile ones-coming-up seven young-cows lovely-ones-of appearance

² And, behold, there came up out of the river seven well favoured kine and fatfleshed; and they fed in a meadow.

וּבְרִיאַת וְהָיָה קֶשֶׁר וְהָיָה קֶשֶׁר
 u·briath bshr u·throine b·achu
 and-plump-ones-of flesh and-they-are-grazing in-¹⁰⁰⁰marsh-grass

41:3 וַהֲגָה מִן הַיָּאֵר - שִׁבְעַת פְּרוֹת אֲחֵרִיתָן עֹלֹת אֲחֵרִיתָן מִן אַחֲרֵיהֶן
 u·ene shbo phruth achruth oluth achri-en mn - e·iar
 and-behold ! seven young-cows other-ones ones-coming-up after-them from the-Nile

³ And, behold, seven other kine came up after them out of the river, ill favoured and leanfleshed; and stood by the [other] kine upon the brink of the river.

רְעוֹת מֵרֵאשִׁית וְהָיָה קֶשֶׁר וְהָיָה קֶשֶׁר
 routh mrae u·dquth bshr u·thoendne atzl e·phruth ol -
 evil-ones-of appearance and-thin-ones-of flesh and-they-are-standing beside the-young-cows on

שֵׁפֶת הַיָּאֵר -
 shpht e·iar
 shore-of the-Nile

41:4 וְהָיָה קֶשֶׁר וְהָיָה קֶשֶׁר וְהָיָה קֶשֶׁר
 u·thakline e·phruth routh e·mrae u·dqth e·bshr
 and-they-are-eating the-young-cows evil-ones-of the-appearance and-thin-ones-of the-flesh

⁴ And the ill favoured and leanfleshed kine did eat up the seven well favoured and fat kine. So Pharaoh awoke.

אֶת שִׁבְעַת הַקְּרוֹת יְפֹת הַמֵּרְאָה וְהַבְּרִיאַת וַיִּיקָץ
 ath shbo e·phruth iphth e·mrae u·e·briath u·iiqtz
 » seven the-young-cows lovely-ones-of the-appearance and-the-plump-ones and-he-is-awaking

פְּרָעָה -
 phroe
 Pharaoh

41:5 וַיִּישָׁן וַיִּחְלֵם שְׁנִית וַהֲגָה שִׁבְעַת עֹלֹת שְׂבִילִים
 u·iishn u·ichlm shnith u·ene shbo shblim oluth
 and-he-is-sleeping and-he-is-dreaming second-time and-behold ! seven spikes ones-coming-up

⁵ And he slept and dreamed the second time: and, behold, seven ears of corn came up upon one stalk, rank and good.

בְּקֶנֶת אֶחָד בְּרִיאוֹת וְטֹבוֹת -
 b·qne achd briauth u·tbuth
 in-reed one plump-ones and-good-ones

41:6 וַהֲגָה שִׁבְעַת קְרוֹת שְׂבִילִים וְשֹׁדֵפוֹת קְרוֹת שְׂבִילִים
 u·ene shbo shblim dquth u·shdupht qdim tzmchuth
 and-behold ! seven spikes thin-ones and-ones-being-blasted-of east-wind ones-sprouting

⁶ And, behold, seven thin ears and blasted with the east wind sprung up after them.

אַחֲרֵיהֶן -
 achri-en
 after-them

41:7 וְהָיָה וַתִּבְלָעַן הַקְּרוֹת הַטֵּבוֹת אֶת שִׁבְעַת הַקְּרוֹת הַטֵּבוֹת
 u·tblone e·shblim e·dquth ath shbo e·shblim e·briauth
 and-they-are-swallowing-up the-spikes the-thin-ones » seven the-spikes the-plump-ones

⁷ And the seven thin ears devoured the seven rank and full ears. And Pharaoh awoke, and, behold, [it was] a dream.

וְהָיָה וַתִּבְלָעַן הַקְּרוֹת הַטֵּבוֹת אֶת שִׁבְעַת הַקְּרוֹת הַטֵּבוֹת
 u·e·mlauth u·iiqtz phroe u·ene chlum
 and-the-full-ones and-he-is-awaking Pharaoh and-behold ! dream

41:8 וַיְהִי כַּבֹּקֵר וַתִּפְחַם רֹחַו וַיִּשְׁלַח
 u·iei b·bqr u·thphom ruch·u u·ishlch
 and-he-is-becoming in-¹⁰⁰⁰morning and-she-is-being-agitated spirit-of-him and-he-is-sending

⁸ And it came to pass in the morning that his spirit was troubled; and he sent and called for all the magicians of Egypt, and all the wise men thereof; and Pharaoh told them his dream; but [there was] none that could interpret them unto Pharaoh.

וַיִּקְרָא אֶת כָּל - חֲרָטְמֵי מִצְרַיִם וְהָיָה וַתִּבְלָעַן הַקְּרוֹת הַטֵּבוֹת
 u·iqra ath - kl - chrtmi mtzrim u·ath - kl - chkmi·e
 and-he-is-calling » all-of sacred-scribes-of Egypt and- » all-of wise-men-of-her

וַיִּסְפֵּר אֲדָמָה פִּתְרָה - וַאֲשֶׁר חָלְמוּ - אֵת לְפָנָיו פְּרָעָה
 u·ispshr phroe l·em ath - chlm·u u·ain - phuthr ath·m
 and-he-is-relating Pharaoh to-them » dream-of-him and-there-is-no one-interpreting »-them

לְפָנָיו -
 l·phroe
 for-Pharaoh

41:9 וַיִּדְבֹר שֵׁר הַמְשָׁקִים אֶת - פָּרְעֹה - לֵאמֹר אֶת - חַטָּאֵי - אֲנִי
 u·idbr shr e·mshqim ath - phroe l·amr ath - chta·i ani
 and-he-is="speaking chief-of the·cupbearers with Pharaoh to-to-say-of » sins-of-me I

9. Then spake the chief butler unto Pharaoh, saying, I do remember my faults this day:

מִזְכִּיר הַיּוֹם :
 mzkir e·ium :
 "being-reminded the·day

41:10 פָּרְעֹה קָצַף עַבְדֵי - עַל וַיִּתֵּן אֶתִּי בַּמְשָׁמֵר
 phroe qtzph ol - obdi·u u·ithn ath·i b·mshmr
 Pharaoh he-was-stirred-to-wrath on servants-of-him and-he-is-giving »me in-ward-of

10 Pharaoh was wroth with his servants, and put me in ward in the captain of the guard's house, [both] me and the chief baker:

בֵּית שֵׁר הַטֹּבְחִים אֶתִּי וְאֶת שֵׁר הָאֱפִים :
 bith shr e·tbchim ath·i u·ath shr e·aphim :
 house-of chief-of the·executioners »me and» chief-of the·ones-baking

41:11 וְנַחֲלָמָה חִלְמוֹ כִּפְתָרוֹן אִישׁ וְהוּא אֲנִי אֶחָד בְּלַיְלָה חִלּוֹם
 u·nchlma·e chlmu b·lile achd ani u·eua aish k·phthrun chlmu·u
 and-we-are-dreaming dream in·night one I and-he man as·interpretation-of dream-of-him

11 And we dreamed a dream in one night, I and he; we dreamed each man according to the interpretation of his dream.

חִלְמָנוּ :
 chlmmu :
 we-dreamed

41:12 וְשָׁם אֲתָנוּ עַבְרֵי נֶגֶר עֹבֵד לְשֵׁר הַטֹּבְחִים וְנֹסֵפֶר -
 u·shm ath·nu nor obri obd l·shr e·tbchim u·nsphr -
 and-there with-us lad Hebrew servant to·chief-of the·executioners and-we-are="relating

12 And [there was] there with us a young man, an Hebrew, servant to the captain of the guard; and we told him, and he interpreted to us our dreams; to each man according to his dream he did interpret.

לּוֹ וַיִּפְתֹּר אִישׁ כְּחִלְמוֹ אִישׁ חִלְמֹתָיו - אֶת - לָנוּ -
 l·u u·iphthr - l·nu ath - chlmti·nu aish k·chlmu·u phthr :
 to-him and-he-is-interpreting for-us » dreams-of-us man as·dream-of-him he-interpreted

13 And it came to pass, as he interpreted to us, so it was; me he restored unto mine office, and him he hanged.

41:13 וַיְהִי עַל הַיּוֹם הַשִּׁבְעִי אֶתִּי עֹשִׁיב עַל -
 u·iei k·ashr phthr - l·nu kn eie ath·i eshib ol -
 and-he-is-becoming as-which he-interpreted to-us so he-became »me he-"restored on

כְּנִי וְאֶתָּה תְּלָה :
 kn·i u·ath·u thle :
 post-of-me and-»him he-hanged

41:14 וַיִּשְׁלַח פָּרְעֹה וַיִּקְרָא אֶת - יוֹסֵף - וַיְרִיצֵהוּ מִן -
 u·ishlch phroe u·iqra ath - iusph u·iritz·eu mn -
 and-he-is-sending Pharaoh and-he-is-calling » Joseph and-they-are="running-him from

14 Then Pharaoh sent and called Joseph, and they brought him hastily out of the dungeon; and he shaved [himself], and changed his raiment, and came in unto Pharaoh.

הַבּוֹר וַיְגַלְחֵהוּ וַיִּבְאֵהוּ אֶל -
 e·bur u·iglch u·ichlph shmlthi·u u·iba al -
 the·cistern and-he-is="shaving and-he-is="changing garments-of-him and-he-is-coming to

פָּרְעֹה :
 phroe :
 Pharaoh

41:15 וַיֹּאמֶר פָּרְעֹה אֶל - יוֹסֵף - חִלְמוֹתַי וְפָתַר אֵין אֶתָּה אֶתָּה אֶתָּה אֶתָּה
 u·iamr phroe al - iusph chlmu chlmti u·phthr ain ath·u
 and-he-is-saying Pharaoh to Joseph dream I-dreamed and-one-interpreting there-is-no »him

15 And Pharaoh said unto Joseph, I have dreamed a dream, and [there is] none that can interpret it: and I have heard say of thee, [that] thou canst understand a dream to interpret it.

אֲנִי וְאֶתָּה שָׁמַעְתִּי עֲלֶיךָ לֵאמֹר תִּשְׁמַע לְפָתַר חִלְמוֹתַי אֶתָּה :
 u·ani shmothi oli·k l·amr thshmo chlmu l·phthr ath·u :
 and-I I-heard on-you to-to-say-of you-are-hearing dream to-to-interpret-of »him

41:16 וַיַּעַן אֱלֹהִים בְּלִבִּי לֵאמֹר פָּרְעֹה - אֶת - יוֹסֵף - וַיֵּעַן
 u·ion iusph ath - phroe l·amr blod·i aleim ione
 and-he-is-answering Joseph » Pharaoh to-to-say-of apart-from-me Elohim he-shall-answer

16 And Joseph answered Pharaoh, saying, [It is] not in me: God shall give Pharaoh an answer of peace.

אֶת - שְׁלוֹם פָּרְעֹה :
 ath - shlum phroe :
 » well-being-of Pharaoh

41:17 וַיִּדְבֹר פָּרְעֹה אֶל - יוֹסֵף - בְּחִלְמוֹתַי הִנְנִי עֹמֵד עַל -
 u·idbr phroe al - iusph b·chlmi·i en·ni omd ol -
 and-he-is="speaking Pharaoh to Joseph in·"dream-of-me behold-me ! standing on

17. And Pharaoh said unto Joseph, In my dream, behold, I stood upon the bank of the river:

שֵׁפֶת הַיָּאֵר :
 shphth e·iar :
 shore-of the·Nile

41:18 וַהֲגַהּ שֵׁבַע בְּרִיאֹת קָשָׁר עֹלָה מִן - הַיָּאֵר -
 u·ene mn - e·iar olth shbo phruth briauth bshr
 and-behold ! from the·waterway ones-coming-up seven young-cows plump-ones-of flesh

18 And, behold, there came up out of the river seven kine, fatfleshed and well

וַיִּפְתּוּ : קֶאֱחוּ וַתְּרַעֲיֵנָה תֹאֲרֵי יִפְתּוּ
 u·iphth thar u·throine b·achu :
 and·lovely-ones-of shape and·they-are-grazing in·^{19b}marsh-grass :

41:19 וְהִנֵּה נְדִיבוֹת אַחֲרֵיהֶן עֹלֹת אַחֲרֵיהֶן שִׁבְעַת פְּרוֹת - קָהָנוּ
 u·ene shbo - phruth achruth oluth achri·en dluth
 and·behold ! seven young-cows other-ones ones-coming-up after·them poor-ones

וְנִרְעָתוֹת קָהָנוּ רַאיִי לֹא בָשָׂר וְנִרְעָתוֹת מֵאֲדָר תֹּאֲרֵי
 u·routh k·ene raithi la - raithi k·ene
 and·evil-ones-of shape exceedingly and·emaciated-ones-of flesh not I·saw as·they⁽¹⁷⁾

בְּכָל : לְרַע מִצְרַיִם אֶרֶץ - מִצְרַיִם
 b·kl - artz mtzrim l·ro :
 in·all-of land-of Egypt to·^{18b}evil :

41:20 וַתֹּאכְלֵנָה שִׁבְעַת אֶת וְהָרְעָתוֹת הָרַקוֹת הַפְּרוֹת
 u·thakline ath shbo u·e·routh e·phruth e·rquth
 and·they-are-eating the·young-cows the·emaciated-ones and·the·evil-ones » seven

הַפְּרוֹת : הַבְּרִיאִת הָרִאשׁוֹנֹת
 e·phruth e·rashnuth e·briath :
 the·young-cows the·first-ones the·plump-ones

41:21 וְתִבְאֵנָה אֶל - בָּאוּ - כִּי גִדְעוּ וְלֹא קָרְבָּנָה אֵל וְתִבְאֵנָה
 u·thbane al - qrb·ne u·la nudo ki - bau al -
 and·they-are-coming to inward-of·them and·not he-was-known that they-came to

קָרְבָּנָה : וְאִיֶּזְרָא בְּתַחֲלֵהּ כְּאֲשֶׁר רָע וּמְרִיאֵיהֶן
 qrb·ne u·aiqtz b·thchle k·ashr ro k·ashr u·mrai·en
 inward-of·them and·appearances-of·them evil as·which in·^{19a}start and·I-am-awaking

41:22 וְאִנִּי רָעָה בְּקִנְיָה עֹלֹת שִׁבְעִים שָׂבָע אֶתְּרֵי אֶתְּרֵי
 u·ara b·chlm·i u·ene shbo shblim olth b·qne achd
 and·I-am-seeing in·^{20b}dream-of·me and·behold ! seven spikes ones-coming-up in·reed one

מְלֵאֹת : וְטֹבוֹת
 mlath u·tbuth :
 full-ones and·good-ones

41:23 וְהִנֵּה קָדִים שְׂרָפוּת דְּקוֹת אֲנָמוֹת שִׁבְעִים שִׁבְעַת
 u·ene qdim shdphuth dquth tznmuth shblim shbo
 and·behold ! seven spikes ones-puny thin-ones ones-being-blasted-of east-wind

זְמַחֹת : אַחֲרֵיהֶן
 tzmchuth achri·em :
 ones-sprouting after·them

41:24 וַתִּבְלָעֵנָה הַטֹּבוֹת הַשִּׁבְעִים שִׁבְעַת אֶת הַרַקוֹת הַשִּׁבְלִים
 u·thblon e·shblim e·dqth ath shbo e·shblim e·tbuth
 and·they-are-swallowing-up the·spikes the·thin-ones » seven the·spikes the·good-ones

וְאָמַר לִי : מִגִּיד וְאֵין הַחֲרָטְמִים - אֵל
 u·amr l·i mgid u·ain e·chrtmim al -
 and·I-am-saying to the·sacred-scribes and·there-is-no one·²¹telling to·me

41:25 וַיֹּאמֶר עֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר אֵת הוּא אֶתְּרֵי פָרְעֹה פָרְעֵה חֲלוֹם פָּרְעֵה - אֵל יוֹסֵף
 u·iamr oshe e·aleim ashri·em ath ashri·em ath ashri·em phroe achd eua ath ashri·em phroe achd eua
 and·he-is-saying Joseph to Pharaoh dream-of Pharaoh one he » which the·Elohim doing

הִגִּיד : לְפָרְעֹה
 egid l·phroe :
 he·²²told to·Pharaoh

41:26 שִׁבְעַת הַטֹּבוֹת הַשִּׁבְלִים וְשִׁבְעַת הַנְּהָ שָׁנִים שִׁבְעַת הַטֹּבוֹת פְּרוֹת
 shbo e·shblim e·tbuth shbo shnim ene u·shbo e·shblim e·tbuth
 seven young-cows the·good-ones seven years they⁽²³⁾ and·seven the·spikes the·good-ones

שִׁבְעַת : הוּא אֶתְּרֵי חֲלוֹם הֵנָּה שָׁנִים
 shbo shnim ene chlum achd eua :
 seven years they⁽²³⁾ dream one he

41:27 וְשִׁבְעַת אַחֲרֵיהֶן הָעֹלֹת וְהָרַקוֹת הַפְּרוֹת וְשִׁבְעַת הַנְּהָ שָׁנִים
 u·shbo achri·en e·olth u·e·roth e·shblim e·rquth
 and·seven the·young-cows the·emaciated-ones and·the·evil-ones the·ones-coming-up after·them

שִׁבְעַת : הַקָּדִים שְׂרָפוּת הַרַקוֹת הַשִּׁבְלִים וְהֵנָּה שָׁנִים
 shbo e·qdim shdphuth e·shblim e·rquth shdphuth e·qdim
 seven years they⁽²⁴⁾ and·seven the·spikes the·emaciated-ones ones-being-blasted-of the·east-winds

favoured; and they fed in a meadow:

19 And, behold, seven other kine came up after them, poor and very ill favoured and leanfleshed, such as I never saw in all the land of Egypt for badness:

20 And the lean and the ill favoured kine did eat up the first seven fat kine:

21 And when they had eaten them up, it could not be known that they had eaten them; but they [were] still ill favoured, as at the beginning. So I awoke.

22 And I saw in my dream, and, behold, seven ears came up in one stalk, full and good:

23 And, behold, seven ears, withered, thin, [and] blasted with the east wind, sprung up after them:

24 And the thin ears devoured the seven good ears: and I told [this] unto the magicians; but [there was] none that could declare [it] to me.

25 And Joseph said unto Pharaoh, The dream of Pharaoh [is] one: God hath shewed Pharaoh what he [is] about to do.

26 The seven good kine [are] seven years; and the seven good ears [are] seven years: the dream [is] one.

27 And the seven thin and ill favoured kine that came up after them [are] seven years; and the seven empty ears blasted with the east wind shall be seven years of famine.

יהיו : שבע שני רעב :
 ieiu shbo shni rob :
 they-are-becoming seven years-of famine

41:28 הוא : פרעה - את : הראה עשה האלהים אשר פרעה - אל : דברתי אשר : הרבר הוא :
 eua e-dbr ash dbrthi al - phroe ashr e-aleim oshe erae ath - phroe :
 he the-word which I-spoke to Pharaoh which the-Elohim doing he-showed » Pharaoh

²⁸ This [is] the thing which I have spoken unto Pharaoh: What God [is] about to do he sheweth unto Pharaoh.

41:29 הנה : מצרים : ארץ - בקל גדול : שבע : באת שנים : שבע :
 ene shbo shnim bauth shbo gdul b-kl - artz mtzrim :
 behold ! seven years ones-coming satisfaction great in-all-of land-of Egypt

²⁹ Behold, there come seven years of great plenty throughout all the land of Egypt:

41:30 וקמו : קל - : ונשכח : אחריהן : רעב : שני : שבע : וקמו :
 u-qmu shbo shni rob achri-en u-nshkch kl - :
 and-they-rise seven years-of famine after-them and-he-is-forgotten all-of

³⁰ And there shall arise after them seven years of famine; and all the plenty shall be forgotten in the land of Egypt; and the famine shall consume the land;

השבע : הארץ - את : הרעב : וכלה : מצרים : בארץ :
 e-shbo b-artz mtzrim u-kle e-rob ath - e-artz :
 the-satisfaction in-land-of Egypt and-he-finishes the-famine » the-land

And the plenty shall not be known in the land by reason of that famine following; for it [shall be] very grievous.

41:31 והוא : הרעב : מפני : בארץ : השבע : יודע - ולא :
 u-la - iudo e-shbo b-artz m-phni e-aleim l-oshth-u :
 and-not he-shall-be-known the-satisfaction in-land from-faces-of the-famine the-he

³¹ And the plenty shall not be known in the land by reason of that famine following; for it [shall be] very grievous.

מאד : הוא : קבד - : כי : כן - : אחרי :
 achri - kn ki - kbd eua mad :
 after so that heavy he exceedingly

41:32 ועל : השנות : ועל : השנות : ועל :
 u-ol eshnuth e-chlum al - phroe phomim ki - nkun :
 and-on to-be-repeated-of the-dream to Pharaoh two-times that being-established

³² And for that the dream was doubled unto Pharaoh twice; [it is] because the thing [is] established by God, and God will shortly bring it to pass.

הרבר : מעם : האלהים : וממהר : האלהים : לעשתו :
 e-dbr m-om e-aleim u-mmer e-aleim l-oshth-u :
 the-matter from-with the-Elohim and-making-haste the-Elohim to-to-do-of-him

41:33 ועתה : ועתה : ועתה : ועתה : ועתה :
 u-oth e ira phroe aish nbun u-chkm u-ishith-eu ol - :
 and-now he-shall-see Pharaoh man one-understanding and-wise and-he-shall-set-him over

³³ . Now therefore let Pharaoh look out a man discreet and wise, and set him over the land of Egypt.

ארץ : מצרים :
 artz mtzrim :
 land-of Egypt

41:34 והוא : הרעב : על : הארץ : על : הארץ :
 ioshe phroe u-iphqd phqdim ol - e-artz :
 he-shall-do Pharaoh and-he-shall-give-supervision supervisors over the-land

³⁴ Let Pharaoh do [this], and let him appoint officers over the land, and take up the fifth part of the land of Egypt in the seven pleteous years.

והמש : את : ארץ - : את : ארץ - : את : ארץ - :
 u-chmsh ath - artz mtzrim b-shbo shni e-shbo :
 and-he-takes-fifth » land-of Egypt in-seven years-of the-satisfaction

41:35 ויקבצו : ויקבצו : ויקבצו : ויקבצו : ויקבצו :
 u-iqbtzu ath - kl - ak1 e-shnim e-tbth e-bath :
 and-they-shall-get-together » all-of food-of the-years the-good-ones the-ones-coming

³⁵ And let them gather all the food of those good years that come, and lay up corn under the hand of Pharaoh, and let them keep food in the cities.

האקה : ויעברו : ויעברו : ויעברו : ויעברו :
 e-ale u-itzbru - br thchth id - phroe ak1 b-orim :
 the-these and-they-shall-heap-up cereal under hand-of Pharaoh food in-cities

ושמרו :
 u-shmru :
 and-they-keep

41:36 והיה : והיה : והיה : והיה : והיה :
 u-eie e-ak1 l-phqdun l-artz l-shbo shni e-rob ash :
 and-he-becomes the-food to-supervised to-land for-seven years-of the-famine which

³⁶ And that food shall be for store to the land against the seven years of famine, which shall be in the land of Egypt; that the land perish not through the famine.

והיה : והיה : והיה : והיה : והיה :
 thein b-artz mtzrim u-la - thkrth e-artz e-rob :
 they-shall-become in-land-of Egypt and-not she-shall-be-cut-off the-land in-famine

41:37 ויטב : ויטב : ויטב : ויטב : ויטב :
 u-iiyb e-dbr b-oini phroe u-b-oini kl - obdi-u :
 and-he-is-being-good the-matter in-eyes-of Pharaoh and-in-eyes-of all-of servants-of-him

³⁷ And the thing was good in the eyes of Pharaoh, and in the eyes of all his servants.

41:38 ויאמר : ויאמר : ויאמר : ויאמר : ויאמר :
 u-lamr phroe al - obdi-u e-nmtza k-ze aish ash ruch :
 and-he-is-saying Pharaoh to servants-of-him ?-he-is-found as-this man whom spirit-of

³⁸ And Pharaoh said unto his servants, Can we find [such a one] as this [is], a

בו אלהים :
aleim b·u :
Elohim in·him

41:39 ויאמר פרעה אל יוסף אחרי הודיע אותך אלהים קל - את אותך אלהים
u·iamr phroe al - iusph achri eudio aleim auth·k ath - kl -
and·he-is-saying Pharaoh to Joseph after to-^{make-known-of} Elohim »you » all-of

man in whom the Spirit of God [is]?

39 And Pharaoh said unto Joseph, Forasmuch as God hath shewed thee all this, [there is] none so discreet and wise as thou [art]:

זאת אין נבון - וחקם קמוך :
zath ain - nbun u·chkm kmu·k :
this there-is-no one-^{understanding} and-wise like-you

41:40 ותהיה אהה על ביתי - ועל פיך - ישק קל -
athe theie ol - bith·i u·ol - phi·k ishq kl -
you you-shall-be^{be} over household-of-me and-on bidding-of-you he-shall-obey all-of

40 Thou shalt be over my house, and according unto thy word shall all my people be ruled: only in the throne will I be greater than thou.

עמי עמי רק הנסא אנדל ממה :
om·i rq e·ksa agdl mm·k :
people-of-me but the·throne I-shall-be-great from-you

41:41 ויאמר פרעה אל יוסף ראה נתתי על אהה קל - ארץ - מצרים :
u·iamr phroe al - iusph rae nththi ath·k ol kl - artz mtzrim :
and·he-is-saying Pharaoh to Joseph see-you ! I-give »you over all-of land-of Egypt

41 And Pharaoh said unto Joseph, See, I have set thee over all the land of Egypt.

41:42 ויסר אהה ונתן קרו מעל טבעתו - את פרעה ויסר
u·isr ath·e u·ithn id·u m·ol phroe ath - tboth·u
and·he-is-taking-away Pharaoh » ring-of-him from-on hand-of-him and·he-is-giving »her

42 And Pharaoh took off his ring from his hand, and put it upon Joseph's hand, and arrayed him in vestures of fine linen, and put a gold chain about his neck:

על יד - על וילבש יוסף ונתן אהה שש - וישם
ol - id iusph u·ilbsh ath·u bgdl - shsh u·ishm
on hand-of Joseph and·he-is-clothing »him garments-of cambric-sheen and·he-is-placing

רד עזב על הזקב :
rbd e·zeb ol - tzuar·u :
knitted-collar-of the·gold on neck-of-him

41:43 ויקראו לו - אשר המשנה במרכבת אתו ויקרב
u·iqrau la - ash·r e·mshne ath·u b·mrkbt ath·u
and·he-is-calling to-him in-chariot-of the-second which to-him and-they-are-calling

43 And he made him to ride in the second chariot which he had; and they cried before him, Bow the knee; and he made him [ruler] over all the land of Egypt.

ויקראו לו - אשר המשנה במרכבת אתו ויקרב
u·iqrau la - ash·r e·mshne ath·u b·mrkbt ath·u
and·he-is-calling to-him in-chariot-of the-second which to-him and-they-are-calling

41:44 ויאמר פרעה אל יוסף אני פרעה ובלעדיך לא ירים -
u·iamr phroe al - iusph ani phroe u·blodi·k la - irim
and·he-is-saying Pharaoh to Joseph I Pharaoh and-apart-from-you not he-shall-raise-up

44 And Pharaoh said unto Joseph, I [am] Pharaoh, and without thee shall no man lift up his hand or foot in all the land of Egypt.

איש את יד - את אש ונתן אהה ונתן קרו מעל טבעתו - את פרעה ויסר
aish ath - id·u u·ath - rgl·u b·kl - artz mtzrim :
man » hand-of-him and-» foot-of-him in-all-of land-of Egypt

41:45 ויקרא שם פרעה שם יוסף זפנת-פנח ונתן לו - את
u·iqra phroe shm - iusph tzphnth·phonch u·ithn la - ath -
and·he-is-calling Pharaoh name-of Joseph Zaphnath-Paaneah and·he-is-giving to-him »

45 And Pharaoh called Joseph's name Zaphnathpaaneah; and he gave him to wife Asenath the daughter of Potipherah priest of On. And Joseph went out over [all] the land of Egypt.

41:46 ויאמר פרעה אל יוסף ראה נתתי על אהה קל - ארץ - מצרים :
u·iamr phroe al - iusph rae nththi ath·k ol kl - artz mtzrim :
and·he-is-saying Pharaoh to Joseph see-you ! I-give »you over all-of land-of Egypt

ארץ מצרים :
artz mtzrim :
land-of Egypt

41:46 ויאמר פרעה אל יוסף ראה נתתי על אהה קל - ארץ - מצרים :
u·iamr phroe al - iusph rae nththi ath·k ol kl - artz mtzrim :
and·he-is-saying Pharaoh to Joseph see-you ! I-give »you over all-of land-of Egypt

46 . And Joseph [was] thirty years old when he stood before Pharaoh king of Egypt. And Joseph went out from the presence of Pharaoh, and went throughout all the land of Egypt.

41:47 ותעש ונתת ארץ - ארץ - מצרים :
u·thosh e·artz b·shbo shni e·shbo l·gmtzim :
and-she-is-yielding the-land in-seven years-of the-satisfaction in-fistfuls

47 And in the seven plenteous years the earth brought forth by handfuls.

41:48 וַיִּקְבֹּץ **בְּאֶרֶץ** הָיָה אֲשֶׁר שְׁנַיִם שָׁבַע אֲכָל - קָל - אֵת **בְּאֶרֶץ**
 u-igbtz ath - kl - akl shbo shnim ashr eiu b-artz
 and-he-is-getting-together » all-of food-of seven years which they-became in-land-of

48 And he gathered up all the food of the seven years, which were in the land of Egypt, and laid up the food in the cities: the food of the field, which [was] round about every city, laid he up in the same.

וַיִּתֵּן מִצְרַיִם סְבִיבֹתֶיהָ אֲשֶׁר הָעִיר - שָׂדֵה אֲכָל בְּעָרִים אֲכָל -
 mtzrim u-ithn - akl b-orim akl shde - e-oir ashr sbibthi-e
 Egypt and-he-is-giving food in-cities food-of field-of the-city which round-about-her

וַתֵּן בְּחֹקֶהָ :
 nthn b-thuk-e :
 he-gave in-midst-of-her

41:49 וַיַּצְבֵּר **כִּי** עַד מָאֵד הִרְבָּה הַיָּם קָחוּל בְּר יוֹסֵף **כִּי** -
 u-itzbr iusph br k-chul e-im erbe mad od ki -
 and-he-is-heaping-up Joseph cereal as-sand-of the-sea to-be-much exceedingly until that

49 And Joseph gathered corn as the sand of the sea, very much, until he left numbering; for [it was] without number.

וַיִּלְחֹץ **מִסְפָּר** אֵין - כִּי **לְסַפֵּר** חָדָל :
 chdl l-sphr ki - ain msphr :
 he-left-off to-to-number-of that there-is-no numbering

41:50 וְלִיוֹסֵף **אֲשֶׁר** הִרְעָב הָשָׁנָה תְּבוּאָה בְּשָׂרָם בְּנִים שְׁנֵי יָלֵד וְלִיוֹסֵף
 u-l-iusph ild shni bnm b-trm thbua shnth e-rob ashr
 and-to-Joseph he-was-born two-of sons in-ere she-is-coming year-of the-famine whom

50 And unto Joseph were born two sons before the years of famine came, which Asenath the daughter of Potipherah priest of On bare unto him.

וְלִידָהּ אֵין : בְּהֵן פּוֹטִי-פְרַעַי - בַּת אֲסֵנַת לוֹ -
 ilde - l-u asnth bth - phuti-phro ken aun :
 she-gave-birth for-him Asenath daughter-of Poti-Phera priest-of On

41:51 וַיִּקְרָא **כִּי** נִשְׁכַּח שֵׁם - אֵת יוֹסֵף **כִּי** מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר שֵׁם -
 u-igra iusph ath - shm e-bkur mnshhe ki - nsh-ni
 and-he-is-calling Joseph » name-of the-firstborn Manasseh that he-made-oblivious-me

51 And Joseph called the name of the firstborn Manasseh: For God, [said he], hath made me forget all my toil, and all my father's house.

וְאֵלֵהִם אָבִי : בֵּית - קָל וְאֵת עֲמֹלִי - קָל - אֵת אֱלֹהִים
 aleim ath - kl kl - oml-i u-ath kl - bith ab-i :
 Elohim » all-of toil-of-me and-» all-of household-of father-of-me

41:52 וְאֵת אֱלֹהִים **בְּאֶרֶץ** אֱלֹהִים הִפְרִינִי - כִּי אֶפְרַיִם קָרָא הַשֵּׁנִי שֵׁם וְאֵת
 u-ath shm e-shni gra aphrim ki - ephr-ni aleim b-artz
 and-» name-of the-second he-called Ephraim that he-made-fruitful-me Elohim in-land-of

52 And the name of the second called he Ephraim: For God hath caused me to be fruitful in the land of my affliction.

וְעָנִי :
 oni-i :
 humiliation-of-me

41:53 וַתִּקְלְיֵהוּ **מִצְרַיִם** **בְּאֶרֶץ** הָיָה אֲשֶׁר הַשְּׁבַע שְׁנֵי שָׁבַע
 u-thklie shbo shni e-shbo ashr eie b-artz mtzrim :
 and-they-are-concluding seven years-of the-satisfaction which he-became in-land-of Egypt

53 And the seven years of plenteousness, that was in the land of Egypt, were ended.

41:54 וַתְּחַלְיֵהוּ **יוֹסֵף** אָמַר **כֹּאֲשֶׁר** לְבוֹא הִרְעָב שְׁנֵי שָׁבַע
 u-thcline iusph amr k-ashr l-bua e-rob shni shbo
 and-they-are-starting seven years-of the-famine to-to-come-of as-which he-said Joseph

54 And the seven years of dearth began to come, according as Joseph had said: and the dearth was in all lands; but in all the land of Egypt there was bread.

וַיְהִי **לְחֶם** הָיָה מִצְרַיִם אֶרֶץ - וּבְכָל הָאֲרָצוֹת - בְּכָל רָעָב
 u-iei rob b-kl - e-artzuth u-b-kl - artz mtzrim eie lchm :
 and-he-is-becoming famine in-all-of the-lands and-in-all-of land-of Egypt he-was bread

55 And when all the land of Egypt was famished, the people cried to Pharaoh for bread: and Pharaoh said unto all the Egyptians, Go unto Joseph; what he saith to you, do.

41:55 וַתִּרְעַב **פְּרַעֲהוֹ** אֵל - הָעָם וַיִּצְעַק מִצְרַיִם אֶרֶץ - קָל
 u-throb kl - artz mtzrim u-itzoq e-om al - phroe
 and-she-is-famishing all-of land-of Egypt and-he-is-crying the-people to Pharaoh

וְאֲשֶׁר יוֹסֵף - אֵל - לְכוּ מִצְרַיִם - לְכָל פְּרַעֲהוֹ וַיֹּאמֶר לְלֶחֶם
 l-lchm u-iamr phroe l-kl - mtzrim lku al - iusph ash -
 for-bread and-he-is-saying Pharaoh to-all-of Egypt go-you ! to Joseph which

וַיֹּאמֶר **לְכֶם** תַּעֲשׂוּ :
 iamr l-km thoshu :
 he-shall-say to-you you-shall-do

41:56 וַתִּרְעַב **אֵת** יוֹסֵף וַיִּפְתַּח **בְּאֶרֶץ** פְּנֵי - קָל עַל הָיָה
 u-e-rob eie ol kl - phni e-artz u-iphthch iusph ath -
 and-the-famine he-became over all-of surfaces-of the-earth and-he-is-opening Joseph »

56 And the famine was over all the face of the earth: And Joseph opened all the storehouses, and sold unto the Egyptians; and the famine waxed sore in the land of Egypt.

וְהָרָעָב **וַיִּחְזַק** לְמִצְרַיִם וַיִּשְׁבֵּר בָּהֶם אֲשֶׁר - קָל
 kl - ash b-em u-ishbr l-mtzrim u-ichzq e-rob
 all-of which in-them and-he-is-retailing to-Egyptians and-he-is-holding-fast the-famine

וּבְאֶרֶץ **מִצְרַיִם** :
 b-artz mtzrim :
 in-land-of Egypt

41:57 וְכָל - הָאָרֶץ - בָּאוּ מִצְרַיִם לְשִׁבֵר אֶל - יוֹסֵף כִּי - חָזַק
 u·kl - e·artz bau mtzrim·e l·shbr al - iusph ki - chzq
 and·all-of the·earth they·came Egypt·ward to·to-purchase-of to Joseph that he·held-fast

⁵⁷ And all countries came into Egypt to Joseph for to buy [corn]; because that the famine was [so] sore in all lands.

הָרָעָב בְּכָל - הָאָרֶץ :
 e·rob b·kl - e·artz :
 the·famine in·all-of the·earth

Annexe 2

Martin Buber à Hans Kohn, 10/04/1939

Talbiyeh, Jerusalem,

Oct 4, 1939

Dear Professor Kohn,

As you surely know, the publication of longer books in German is now as well as impossible for me. So I have been thinking for some time, whether I could translate in collaboration with Palestinian friends some new works of mine into English, both manuscripts that are already finished and books not yet completed and also such that as yet are only drafted, and whether I could in the future publish as far as possible my books in English, not as translations, but as original works. Now the war compels me to make haste, as – beside the reduction of my regular income and beside the increasing expense in living – there is not any more possibility of getting allowances from my Polish estate, which has been occupied by the Russians. For this reason I should like to ask you, if you could help me to find necessary connexions.

I have not ceased to write, but I have not published any ~~long~~ books for some years. Therefore it is now a matter of no less than 5 or 6 longer books and some short ones. All or nearly all of them are in my opinion of interest for the English and American public.

The longer works are:

1. The Problem of Man. It ~~contains~~ consists of two parts: a historical account of the question, “What is Man?” and a critical inquiry into some attempts of our time (especially Heidegger

and Scheler) to answer it. This is a philosophical treatise, already finished, of about 150 pages, containing some conceptions of importance, and not very difficult to understand.

2. The Faith of Israel (outline of a history of Hebrew religion till the end of Babylonian exile; it is what I call ‘‘Glaubensgeschichte’’). This book of about 250 pages I have finished some days ago. Although it is based on independent research and contains many new things as well in exegesis as in history of religion, it is written in rather popular style. I was induced to write it by a request of Prof. Van der Leeuw, the known Dutch historian of religion, to write the section on the religion of the Old Testament for a general history of religion composed by Christian Dutch scholars ~~only~~ – I am the only Jew between them. In the fury of writing it became double the size agreed upon, and I am obliged to condense, but I would publish the whole unabridged in another language. The authorisation of the Dutch editor will be available.

3. A Hasidic novel, dealing with the wars of Napoleon, as seen with the eyes of Polish Jewry. I wrote it some years ago and was not wholly satisfied with it. I think it necessary to rewrite it, but I have the impression it will be read more than all my other books. Of course it is now a moot actual [?] subject.

4. I am also thinking of composing a collection of Hasidic stories and anecdotes and a fellow-book on Hasidism and its function in the history of religion out of published and unpublished matter of mine.

5. Judaism and Christianity. Till now there is only a rough draft of this book (that will contain about 300 pages) and stenograms of my three Frankfurt courses on the subject. The book consists of 3 parts: 1. The God, 2. Sin and redemption. 3. The Messiah. This book too can be understood by a wide public.

6. Religion and Politics. For this book there is only a pile of schemes and sketches. It shall contain 3 parts: a history of the relation between religion and politics, from ancient China up to our time; a systematic disquisition with examples; and practical conclusions for the main problems of actual society, state and civilization. I cannot say anything about the volume of the book, but certainly this will be the most voluminous of all my books – and perhaps the most important too.

The little manuscripts are:

a) On Education (about 100 pages), consisting of the already published “Rebe uber das E__ische” (revised), a lecture on character education and one on national education (of course antinationalist). The second and the third lecture were delivered before a Jewish public (at Jerusalem) and treat some Jewish problems beside the general theme.

b) Power and Powerlessness of the Spirit, two Jerusalem lectures of actual interest (about 50 pages).

c) Abraham, an exegetical paper, rather easy to understand (about 60 pages).

As you see, ~~two~~ some of the longer books have not yet received their final form, and one of them has to be elaborated altogether. To be able to perform this big piece of work beside my university courses, I must free myself of all the petty cares of the next future. You will understand me better, if you will realize, that not only Raphael's daughters are receiving their education in our house, but also Eva and her family (that are now provided as Ben Shuman [?] more scanty [?] and for an undetermined time) are needing our help and perhaps will need it yet much more. What I must therefore strive to find, is an institution, who will grant me for some time and adequate allowance, in return to which I should deliver now my finished manuscripts and in a space of time to be agreed upon the _ other books mentioned. The settling of accounts would have to be made in some way on the basis of the returns from the sale of the books.

~~This is an appeal to your friendship. I am sure, we are still bound to each other and we have still a common cause, which will be supported by your help to me.~~ [This part is covered by a single pencil line in four strokes – Kohn's own hand? – Ed.]

Please communicate with the men that could take part in promoting the scheme. As yet I have not written about it to anyone, but I thing [*sic*] of writing to J. Oko.

I shall be very grateful for an early reply, if only temporary.

With kind regards,

Your faithfully,

Martin

Buber

If the circumstances will permit, I should like to undertake a lecture tour to America in the autumn of 1940. [added along the left side of page 3 – Ed.]

Annexe 3

Le texte allemand du poème :

In den Flüssen nördlich der Zukunft
werf ich das Netz aus, das Du
zögernd daschwerst
mit von Steinen geschriebenen
Schatten.

Annexe 4

L'anecdote originale en anglais :

[This is] the story of a particular exemplary action that happened several years ago when, in the midst of a feminism's "sex wars," I attended a protest on the campus where I was a graduate student. A feminist group at this public university had originally designed the action to protest the student union's sale of pornographic magazine like Playboy. News of this protest spawned a simultaneous counter demonstration by feminists supportive of anticensorship principles and alternative sexualities. So there we were, lines of feminists, both sides chanting and holding signs, one side with a bullhorn, the other without. I was not involved in organizing either protest, and frankly I do not remember being very thoughtful about my own participation; I had not done much representative thinking, let us say. That failure was made clear to me by the gutsy act of a woman on "the other side," who came over and spoke with several of us. I cannot remember her exact words, but what she said was something like "I want to hear what you have to say, I don't want us to just yell at each other. Tell me what you want, why you're doing what you're doing." It was not a loving or peaceful act. Her face was tight and pinched, her compadres were chanting in the background, and what she was doing was clearly difficult for her, perhaps more so because she was the only one, on either side, who made that effort. She must felt acutely vulnerable, "appearing" in that particular way and place – not as someone who floated above the conflict, not as someone who stayed "at home," but someone who, quite literally, travelled: from her group to ours and back.