

Département de philosophie

Licence 2

année 2011-2012



Séminaire de philosophie morale et politique
Formalisme moral et éthique existentielle
sous la direction de Patrick Lang

—

Implications éthiques d'une philosophie de la réciprocité
dans *Je et Tu* (1923) de Martin Buber (1878-1965)

Alexis POUPART

Table des matières

Introduction : quelques éléments biographiques et bibliographiques.....	2
I. Le monde est double pour l'homme, car l'attitude de l'homme est double.....	3
1. Les mots-principes.....	3
a) Le primat accordé au langage	
b) Le comportement double de l'homme	
2. Les trois sphères de la relation.....	5
3. La constitution du Je.....	5
a) Le Je-Tu précède le Je	
b) L'instant présent	
II. La mélancolie et la grandeur de l'homme.....	7
1. L'inévitable rechute dans le Cela.....	7
a) Du papillon à la chrysalide	
b) De la fatalité à la libération	
2. La relation pour répondre à la « décomposition de la vie collective ».....	8
III. Du Face à Face.....	9
1. Le Toi éternel.....	9
2. Le Face à Face.....	10
IV. ...à la situation « religieuse » de l'homme.....	10
1. La notion de paradoxe.....	11
2. La nouveauté, une force-présence.....	11
3. La notion de revirement.....	11
4. La notion de communauté.....	11
V. Implications éthiques et existentielles de la philosophie de la relation.....	12
1. Une philosophie religieuse ?.....	12
2. Le dialogue au fondement de l'existence.....	12
3. Vers une lecture « humaniste » de Martin Buber.....	13
Conclusion.....	14
Bibliographie.....	15

Introduction : quelques éléments biographiques et bibliographiques

Martin Buber (1878-1965) est souvent considéré comme un précurseur de la pensée sur l'autre dans la philosophie du XX^e siècle. On le désigne généralement comme le philosophe de la relation, du dialogue ou de la réciprocité. Il naît à Vienne en 1878 et fait ses études de philosophie à Vienne, Berlin, Leipzig et Zurich. En 1898, il adhère au mouvement sioniste, une idéologie politique nationaliste prônant l'existence d'un centre spirituel, peuplé par les Juifs en Terre d'Israël¹, dont il sera un membre actif et engagé, à la fois religieusement et politiquement. La participation à la revue sioniste *Die Welt (Le monde)* à partir de 1902 en est un exemple.

En 1903, il découvre le judaïsme hassidique, et se retire peu à peu de l'organisation du mouvement sioniste. Cette orientation n'est pas anecdotique, les *hassidim* insistant particulièrement sur la communion joyeuse avec Dieu, en particulier par le chant et la danse, ce mouvement religieux repose sur un refus du savoir talmudique et des dogmes doctrinaux pour promouvoir une piété mystique née des aspirations de la conscience profonde.²

On désigne souvent la césure de 1938 comme fondamentale dans la vie du philosophe. Il quitte l'Allemagne sous la pression des autorités nazies qui lui ont déjà interdit toute conférence depuis 1933. Puis il s'installe à Jérusalem en Palestine britannique, futur État d'Israël en 1948, où il décède en juin 1965. Toutes ces années auront été consacrées à un travail d'écriture œcuménique, s'efforçant de promouvoir le dialogue politique et religieux entre les individus, principalement entre les Juifs et les Arabes autour de la question de l'État d'Israël.³

Face à la série d'oppositions qui marquent la vie de Martin Buber (la principale étant le départ de l'Allemagne), ses commentateurs s'efforcent de préciser l'unité qui caractérise son œuvre. Cette dernière naît d'une double contestation qui est bien entendu à relier aux aspirations du hassidisme : à un certain appauvrissement formaliste du judaïsme, Buber oppose une religiosité juive plus fervente et existentielle ; à une

1 Wikipédia, mars 2012

2 Cf. R. MISRAHI, *Martin Buber, philosophe de la relation*, Paris, éd. Seghers, 1968, p. 12

3 La participation de 1926 à 1930 à la publication en collaboration avec un protestant et un catholique de la revue *Die Kreatur* est une illustration de cette volonté de conciliation des différentes confessions.

philosophie européenne scientiste et mécaniste, il oppose une conception existentielle de l'homme qui ne peut se constituer que dans la relation privilégiée d'un *Je* et d'un *Tu*.

Le *Je et Tu* (*Ich und Du*), publié à Heidelberg en 1923, donc au cours de la période allemande, est considéré comme son chef d'œuvre dans lequel se trouve concentrée l'ensemble de sa pensée ; les traités anthropologiques, concernant l'éducation, l'utopie ou encore le judaïsme et le hassidisme ne feront que prolonger les conséquences empiriques de sa philosophie, entièrement fondée sur un désir central d'unité qui soutient chaque individu, l'humanité tout entière et le monde dans son rapport à Dieu. Nous nous appuyerons ici sur la réédition de 2012 du *Je et Tu* parue chez Aubier Philosophie, dans la traduction de Geneviève Bianquis.

La philosophie de Martin Buber est donc une philosophie essentiellement religieuse et directement ancrée dans le cadre du judaïsme, et c'est peut-être pour cela que cet auteur reste encore assez méconnu des lecteurs non juifs en France. Mais au-delà de ces considérations, nous nous efforcerons ici d'envisager une lecture plus « humaniste », selon les termes de R. Misrahi, de la philosophie de Martin Buber afin d'en comprendre les enjeux et les implications éthiques et existentielles qui nous concernent en tant qu'hommes.

I. Le monde est double pour l'homme, car l'attitude de l'homme est double

1. Les mots-principes

a) Le primat accordé au langage

Je et Tu est organisé en trois parties (Les mots principes, Le monde de l'homme et Le Toi éternel) suivant ainsi une sorte de progression logique voire « pédagogique », une montée en puissance du raisonnement. Partant du développement de sa théorie ontologique de la relation, Buber précise le rapport que l'homme entretient avec le monde (c'est-à-dire les hommes et les choses) et la réalité, pour finalement aboutir au stade absolu de la relation, le contact direct entre l'homme et Dieu.

Le livre démarre sur une sorte d'approche linguistique, plutôt devrions-nous dire une référence au langage afin de fonder à terme tout l'édifice de la philosophie de la relation. Le langage ici ne repose pas sur des mots isolés, mais sur des « dualités de mots fondamentaux », *les mots-principes* qui sont exprimés par le couple *Je-Tu* et le couple

Je-Cela (en sachant, et c'est essentiel, que l'on peu remplacer « *Cela* » par « *Il* » ou « *Elle* »).

Le langage ne repose donc plus sur des noms qui se rapportent à des choses, mais sur des rapports. Ils sont prononcés par l'être lui-même et fondent une existence dès l'instant où on les dit. C'est-à-dire qu'au moment où j'adresse un *Tu* à quelqu'un, je ne désigne pas un *Tu* isolé et indépendant du *Je*, je crée une nouvelle existence, *Je-Tu*, qui est en fait une réalité de relation¹.

Ce n'est donc pas à une sorte d'analyse sémantique ou lexicographique que se livre ici Martin Buber, l'idée est surtout de révéler quelques principes directeurs d'une attitude intentionnelle, d'une attitude vivante et qui jouent le rôle de principes véritables dans l'existence de l'homme.

b) Le comportement double de l'homme

C'est en vertu de ces mots-principes que Buber en vient à affirmer la dualité du monde comme une conséquence du comportement double de l'homme². L'homme a le choix entre deux attitudes fondamentales de la conscience, deux directions vers le monde qui sont les deux formes originales de la relation. Le monde est un « *Cela* » dès lors que l'homme a une connaissance empirique du monde, qu'il prend connaissance du monde, qu'il l'expérimente et l'utilise. Si la connaissance du monde du *Cela* permet l'action, l'utilisation, il y a une limite, car cette relation est « interne », elle reste à la surface des choses et le monde reste extérieur au sujet. Le monde du *Cela* est un monde de multiplicités plates, un ensemble de choses qui co-existent passivement : « L'homme qui a la connaissance empirique des choses ne participe point au monde. La connaissance empirique se passe en lui et non entre lui et le monde. »³

Cela se passe différemment lorsqu'il s'agit pour l'homme de se tourner vers le monde du *Tu* et d'exprimer le mot fondamental *Je-Tu*. C'est dans la relation entre individus que l'existence humaine prend tout son sens dans la philosophie de Martin Buber. Car se confronter à des choses n'est pas la vraie vie, la vie humaine « réellement vécue » est celle qui se tourne vers un autre et se fonde sur la relation.

1 Cf. M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier Philosophie, 1938 (rééd. 2012), p. 35

2 *Ibidem*

3 *Ibidem*, p. 38

Cette importance accordée au langage n'est bien sûr pas exempte d'une certaine dimension juive (dans la tradition de la Kabbale, Dieu crée le monde en parlant), mais l'important est ici que, philosophiquement, le langage revêt une dimension constitutive et porteuse d'être pour l'existence humaine. L'homme parle parce qu'il est homme, et c'est en parlant qu'il se fait homme. Partant ainsi de cette dimension du langage, nous en arrivons au thème de la relation.

2. Les trois sphères de la relation

Le monde de la relation, selon Buber, s'établit dans trois sphères. La première est « la sphère de la vie avec la nature », il s'agit là de la présence des êtres, vivants ou non, qui nous entourent, et avec lesquels une relation peut d'une certaine manière s'établir tout en restant « obscurément réciproque » et non explicite. La seconde sphère est celle de « la sphère de la vie avec les hommes ». Il peut s'y produire une relation manifeste et explicite dans laquelle nous pouvons donner et recevoir le *Tu*. L'homme n'est alors plus un *Il* ou *Elle*, une chose entre les choses. Finalement, on ne peut même pas dire ce qu'il est car tout ce qui est dans cet instant est compris dans la relation, « non qu'il n'existe rien en dehors de lui ; mais toutes choses vivent dans sa lumière ». La troisième sphère de relation, enfin, est la « sphère de la communion avec les essences spirituelles », il s'agit là d'une relation plus obscure, car elle y est « enveloppée de nuages », nous y ressentons comme un appel sans pour autant percevoir aucun *Tu* précis¹, mais elle est ambiguë car nous verrons plus tard qu'il s'y opère une sorte d'éclaircissement, de confirmation du sens du monde.

3. La constitution du *Je*

a) Le *Je-Tu* précède le *Je*

La rencontre avec le *Tu* n'est pas une expérience, elle ne peut être l'objet d'une connaissance, elle ne peut être située ni dans le temps ni dans l'espace, elle est simplement vécue, et elle est vécue intensément car elle est constitutive de l'être humain, elle réalise l'essence même de l'être humain. Prononcer le mot fondamental est l'acte essentiel de l'être humain dans lequel il est à la fois élu et électeur, il provoque et subit la rencontre.

1 Cf. M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier Philosophie, 1938 (rééd. 2012), p. 39

La rencontre est l'acte fondamental de l'homme car elle permet d'unifier, de rompre la dualité de l'homme. En cela se constitue l'identité¹ de l'homme, l'individu s'accomplit au contact du *Tu*, il devient un *Je* en disant *Tu*.

Sur ce, il convient de préciser qu'il n'existe pas de *Je* en soi, le *Je* ne précède pas la relation car c'est au contraire le *Je-Tu* qui est antérieur à tout *Je*. Il est donc impossible que l'individu se construise au contact du monde empirique car la relation au monde empirique, nous l'avons dit, est interne. Limité à la sphère de l'empiricité, l'homme serait lui-même réduit à une chose, éloigné de la forme réelle de l'existence, et soumis à la détermination des choses et des instincts, privé de toute liberté, « empêtré inextricablement, empêtré dans l'irréel »².

Par une reprise du prologue de l'Évangile de Jean, Martin Buber introduit une analogie entre le développement des *primitifs*, « des peuples pauvres de réalisations objectives »³, et le développement de l'enfant. « Au commencement est la relation » car pour le *primitif* comme pour l'enfant, le rapport au *Tu* est comme naturel et ils ne sont pas encore arrivés à l'état d'objectivation et de détachement qui leur permettraient de prendre conscience de leur *Je*.

b) L'instant présent

La relation se déroule dans « l'instant présent »⁴. Cet instant présent n'est pas l'instant ponctuel, ce n'est pas la marque d'un arrêt dans le déroulement du temps, mais c'est quelque chose de glissant, qui est en mouvement et qui pourtant demeure, qui nous attend toujours, mais qui est bel et bien ancré dans le présent ; qui est partout, mais que l'on ne peut situer en aucun lieu. Mais ce n'est pas pour autant un « monde des idées »⁵ qui serait au-dessus de nous, il s'agit d'une relation qui se déroule bel et bien dans le

1 Précisons ici que le terme « identité » n'a pas le sens de « l'identité sociale », à comprendre comme une série de critères plus ou moins déterminés permettant de distinguer tel individu de tel autre. Il ne s'agit pas non plus de ce que l'on désigne couramment par la « conscience de soi » (*Je et Tu*, p. 96). La « conscience de soi » n'est pas le *Je*, c'est en fait ce qui apparaît lors de l'objectivation, du retour au *Cela*. Au contact du *Cela*, l'homme prend conscience de soi comme d'un sujet, au contact du *Tu*, l'homme prend conscience de soi comme d'une subjectivité (*Je et Tu*, p. 96). Il devient un *Je* au contact de l'autre, mais il se pense comme « *Je* » lorsqu'il effectue son retour du monde de la relation. Il semble donc que ce soit en effectuant ces « aller-retours » que l'homme se constitue comme ipséité et conscience de soi.

2 Cf. M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier Philosophie, 1938 (rééd. 2012), p. 95

3 *Ibidem*, p. 51

4 *Ibidem*, p. 45

5 *Ibidem*, p. 46

monde. Cet instant n'a pas de durée, et inlassablement l'homme se retourne vers le monde du *Cela*.

Nous voyons donc la nécessité pour Buber de recourir au langage poétique et antithétique afin d'exprimer cet ineffable instant de la relation. La beauté poétique du texte de Buber est aussi ce qui fait un de ses principaux attraits.

II. La mélancolie et la grandeur de l'homme

1. L'inévitable rechute dans le *Cela*

a) Du papillon à la chrysalide

L'évolution du monde et de l'homme est caractérisée par une croissance du monde du *Cela*. En effet, la relation *Je-Tu* est fugace et éphémère. Irrémédiablement, le *Tu* est condamné à reprendre sa place dans la temporalité et à devenir un *Il*, un *Elle* ou un *Cela*. « Le *Cela* est l'éternelle chrysalide, le *Tu* est le phalène éternel. »¹

L'homme est contraint de retourner vers le monde du *Cela* pour plusieurs raisons, la première étant pour subsister, car le rapport empirique aux choses permet la connaissance, l'action et le progrès. Mais il y retourne également par peur. Le monde de la relation, qui pourtant est le monde de l'être, présente des choses qui ne sont pas liées entre elles, qui sont changeantes, qui n'ont pas de consistance, pas de densité. En d'autres termes, ce monde semble « ne pas mériter notre confiance »². Au contraire, le monde du *Cela* semble stable et rassurant, il présente des faits délimités par d'autres choses, un monde ordonné, isolé. Il y a de l'espace et de la durée, et l'homme se complaît à demeurer en repos dans une illusoire passivité.

b) De la fatalité à la libération

Il y a donc là une forme de fatalité universelle qui oriente l'homme vers la rechute dans le *Cela*, et la relation authentique ne peut aucunement faire l'objet d'une connaissance car dès cet instant on l'anéantirait. « C'est la mélancolie de l'homme, et c'est sa grandeur. Car c'est à ce prix que naissent chez les vivants et la connaissance, et l'œuvre, et l'image, et le modèle. »³

1 Cf. M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier Philosophie, 1938 (rééd. 2012), p. 50

2 *Ibidem*, p. 65

3 *Ibidem*, p. 74

Buber reconnaît que « l'on ne peut vivre dans la seule présence, elle nous dévorerait, s'il n'avait été prévu qu'on la surmonte rapidement et totalement »¹, mais nous pourrions aussi vivre, ou plutôt devrions-nous dire « survivre » uniquement dans le monde du *Cela*, ce qui reviendrait à vivre dans le passé. En cela, l'homme a la possibilité, la liberté de constamment rester ouvert à la contemplation, de rétablir la relation. Une fois que le *Tu* est enclos dans le monde du *Cela*, l'homme a le pouvoir de l'en extraire toujours à nouveau pour lui rendre sa présence. Rendre au *Tu* cette présence offre « une nouvelle forme de connaissance qui est une réalité vivante et agissante entre les hommes »².

À partir de là, nous pouvons cerner le danger qui nous menace du point de vue individuel comme du point de vue social, c'est le risque d'une chute irrémédiable, d'un enfermement définitif dans le *Cela*, ce monde de la chosification, de la causalité, de l'illusion, de l'incompréhension, de l'irréalité ; le monde dans lequel chaque homme devient un moyen, un objet, un simple individu déterminé par tout un ensemble d'évènements, de facteurs sociaux, génétiques ou psychologiques qui nous font croire que l'on peut connaître quelqu'un et décider de ce qu'il est sans même avoir besoin d'établir avec lui une quelconque relation.

2. La relation pour répondre à la « décomposition de la vie collective »

Nous commençons dès lors à cerner les conséquences éthiques, du point de vue individuel comme du point de vue collectif, d'une chute généralisée dans le monde du *Cela*. Buber fait état d'une « décomposition de la vie collective »³ à laquelle la réintroduction de la relation comme élément central serait le remède.

La force propre à la relation provient de plusieurs caractéristiques, la première étant la « réciprocité », car la relation suppose que l'autre soit saisi comme conscience et non comme une chose déterminable. La relation est aussi « présence », une présence immédiate qui n'est pas une présence spatio-temporelle mais, pour reprendre les mots de Robert Misrahi, une « réalité immédiatement perçue par-delà des déterminations empiriques »⁴. Il s'agit d'être en présence de la conscience même de l'autre et de sa spécificité propre, et non de ses caractéristiques individuelles. La relation est enfin

1 Cf. M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier Philosophie, 1938 (rééd. 2012), p. 67

2 *Ibidem* p. 75

3 *Ibidem* p. 78

4 Cf. R. MISRAHI, *Martin Buber, philosophe de la relation*, Paris, éd. Seghers, 1968, p. 63

« activité totale » et « responsabilité », elle engage la totalité de l'être qui instaure cette présence et cette réciprocité. C'est une action totalisatrice opérée par chacun des sujets, et dans laquelle l'individu prend la responsabilité de tout un chacun. Il est même, et surtout, responsable, du plus méchant et du plus coupable.

La responsabilité est alors le nom éthique de la réciprocité ; Buber évoque à ce sujet l'image de l'amour¹ universel incarné par la figure du Christ qui prend alors la responsabilité de l'humanité tout entière comme par un aboutissement de la Création.

III. Du Face à Face...

1. Le Toi éternel

Parvenus à la troisième partie du *Je et Tu*, nous avons perçu la dimension quelque peu mystique de la philosophie de Buber. Il ne faut pas oublier que l'objectif est de proposer une nouvelle lecture du judaïsme. Il est alors nécessaire de comprendre le rapport entretenu entre l'homme et Dieu pour cerner les conséquences éthiques et existentielles de la philosophie buberienne.

Commençons par préciser que Dieu ne saurait ici être conçu ni comme un être transcendant, ni comme une fusion mystique différenciée, il serait plutôt à penser comme un rapport duel et une relation dialogique². Il semble finalement que « Dieu » soit le nom donné à l'expérience de la relation absolue³.

Buber désigne cette relation absolue comme la relation au *Toi éternel* ; si nous voulions schématiser, nous devrions la représenter comme le point concourant de toutes les relations individuelles, car le rapport au *Toi éternel* est présent dans chaque relation individuelle. En d'autres termes, à chaque fois qu'un *Je-Tu* se crée, une perspective vers le *Toi éternel*, vers la relation à Dieu, s'ouvre. En cela, la relation absolue n'est pas un renoncement au monde, mais elle est bel et bien ancrée dans le monde et c'est en interagissant avec le monde et avec les hommes que l'homme s'approche de Dieu.

1 Il convient cependant de prêter attention au sens accordé au mot « amour ». L'amour n'est pas un sentiment et ne doit pas être confondu avec le sentiment, car les sentiments nous les « avons », il sont fluctuants et appartient au monde de l'empiricité, tandis que l'amour nous le « vivons ».

2 Le terme serait vraisemblablement emprunté au théoricien russe Mikhaïl Bakhtine (1895-1975) pour désigner l'interaction qui se constitue entre le discours d'un énonciateur et les discours qui lui sont extérieurs (Wikipédia, mars 2012)

3 Cf. R. MISRAHI, *Martin Buber, philosophe de la relation*, Paris, éd. Seghers, 1968, p. 29

Mais il n'y a cependant pas de prescriptions, de démarche, de « quête de Dieu »⁴ qui permettent l'accès à la relation absolue, celle-ci se fait par le choix de l'homme, mais aussi par la « grâce divine » qui permet alors que le « *Face à Face* » s'établisse.

2. Le Face à Face

Le *Face à Face* n'est pas une chose subie, c'est l'opération d'une conscience libre qui est sujet, d'un *Je*. Robert Misrahi précise qu'il ne s'agit pas de la relation de deux êtres privilégiés qui exclurait le monde, mais d'une sorte de nouvelle modalité du monde, une nouvelle relation au monde qui englobe le monde. Cette relation s'opère comme une lumière et une ampleur universelle. Comme si le Dieu qui sanctifie toute chose et qui s'intègre au monde, se présentait devant nous, « en face de nous »². L'idée de *Face à Face* n'est bien sûr pas sans rappeler la figure de Moïse, le seul des Israélites à entrer directement en contact avec Dieu pour que lui soit communiquée sa vocation de libérer le peuple hébreu³.

Cette nouvelle modalité de l'existence est une perfection de l'existence, une « relation parfaite » qui consiste à ne rien exclure, ne rien oublier, ne rien saisir hors de Dieu, mais tout saisir en lui⁴.

L'être devient alors cette réciprocité établie entre l'unité agissante d'un sujet et l'unité inclusive de l'univers. Ce sujet ressent à la fois un sentiment de dépendance et de liberté, car « Tu as besoin de Dieu pour être, et Dieu a besoin de toi pour réaliser justement par ton moyen ce qui est le sens de ta vie »⁵.

IV. ...à la situation « religieuse » de l'homme

A l'issue de cette relation parfaite, l'homme adopte alors un nouveau regard sur le monde, il est comme transformé, plus lucide, plus réel. Il est véritablement ancré dans le monde car, par son action totalisatrice, il est parvenu à cerner l'ensemble du monde. Buber parle alors d'un passage de la « religion » à la « religiosité ». Nous verrons ici quelques caractéristiques de ce nouveau mode d'existence.

4 Cf. M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier Philosophie, 1938 (rééd. 2012), p. 114

2 Cf. R. MISRAHI, *Martin Buber, philosophe de la relation*, Paris, éd. Seghers, 1968, p. 30

3 « L'Éternel parlait avec Moïse face à face, comme un homme parle à son ami. », *Exode* 33.11, traduction L. Segond.

4 Cf. M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier Philosophie, 1938 (rééd. 2012), p. 113

5 *Ibidem* p. 117

1. La notion de paradoxe

La situation « religieuse » de l'homme revêt un caractère paradoxal, elle est à la fois subie et voulue, elle englobe la nécessité et la liberté, la dépendance subie et l'activité créatrice¹. Elle est également solitude, mais aussi présence au monde, car ce n'est pas une séparation ou un isolement par rapport aux autres, mais l'isolement par rapport au monde qui permet que le monde soit tout entier inclus dans le sujet.

2. La nouveauté, une force-présence

L'homme ressort comme transformé de la relation absolue. Il est maintenant en « présence » du Toi éternel, et cette présence agit comme une force. Car l'homme reçoit « l'indicible confirmation qui nous est donnée du sens de toute chose »². Nous retrouvons là la notion de « révélation », une révélation qui cependant ne peut être communiquée aux autres.

3. La notion de revirement

Par cette nouveauté aura lieu chez l'homme « religieux » un revirement, une conversion qui se produit dans une sorte de Théophanie lors de laquelle l'homme se détourne de la solitude figée du monde des choses pour se tourner vers le vrai monde de la présence et de la vie. Cet évènement fatidique est aussi lié à la notion de recommencement, puisque la situation « religieuse » est plus une action perpétuellement renouvelée qu'un état, elle constitue finalement un effort permanent pour une progression vers la « rédemption ».

4. La notion de communauté

C'est à ce point qu'apparaît l'aspect proprement éthique de cette décision éternellement recommencée. C'est un mouvement dynamique de l'homme vers les autres, la « situation religieuse » est « une situation éthique, mais dans laquelle les termes de responsabilité, d'action et de monde sont pris au sérieux »³.

L'homme doit alors assumer la responsabilité du monde, la morale et la méchanceté n'ont pas disparu, mais une nouvelle attitude est requise selon laquelle l'homme se sent

1 Misrahi précise qu'il ne s'agit pas de résoudre le problème de la nécessité et de la liberté sous la forme de l'antinomie kantienne qui consiste à séparer un monde empirique, lieu de la nécessité, et un monde intelligible, lieu de la liberté ; ici, la situation religieuse appartient aux deux ordres.

2 Cf. M. BUBER, *Je et Tu*, Aubier Philosophie, 1938 (rééd. 2012), p. 145

3 Cf. R. MISRAHI, *Martin Buber, philosophe de la relation*, Paris, éd. Seghers, 1968, p. 41

entièrement responsable de tout autre. C'est une sorte de co-responsabilité dans l'œuvre de création et de réalisation du monde.

La religion réellement vécue est alors profondément ancrée dans la vie et dans l'individu. La relation au *Toi éternel* est présente dans les trois sphères de la relation et il n'y a pas une « chose religieuse » qui serait comme un détachement de la vie active, une référence à un être transcendant, chosifié, lointain et dogmatique, mais la religion est la vie elle-même¹.

V. Implications éthiques et existentielles de la philosophie de la relation

1. Une philosophie religieuse ?

Le lien entre la philosophie de Martin Buber et le hassidisme est manifeste, il s'agit d'une doctrine qui s'oppose au dogmatisme des spécialistes et du savoir talmudique pour réaffirmer l'importance d'une religiosité choisie, vécue et profondément intériorisée. S'il s'agit certes d'une doctrine largement imprégnée de foi religieuse, nous devons surtout la comprendre comme un mode d'existence, un style de vie personnel et une forme de vie sociale et communautaire². Puisque l'homme se fait alors co-créateur de l'univers, il participe de manière essentielle à la (re)création éthique du monde ; il s'agit là d'une doctrine qui déborde largement du cadre du judaïsme.

2. Le dialogue au fondement de l'existence

Cette doctrine est bien sûr teintée d'une critique acerbe de la forme actuelle de l'existence sociale. Buber condamne dans la vie politique et économique d'aujourd'hui la chute que subit l'homme dans le monde du *Cela*, c'est-à-dire dans le monde de l'utilisation qui est celui de l'économie, et dans le monde de la domination qui est celui de la politique³. Le travail, la propriété et les relations sociales perdent leur signification lorsqu'ils ne sont pas parcourus par l'esprit, par la « faculté de dire *Tu* ». Et cette faculté de dire *Tu* passe par la réintégration du dialogue comme priorité fondamentale dans la vie entre individus. L'aptitude ou non de l'individu à vivre la relation fondamentale décidera donc de la place qu'il occupe dans le monde. Puisque le comportement de

1 Voir l'anecdote relatée dans : BUBER, *La vie en dialogue*, Paris, Aubier éd. Montaigne, 1959, p. 119

2 Cette notion laisse d'ailleurs présager les travaux futurs de Martin Buber sur l'utopie, voir par exemple *Les Chemins de l'Utopie* (1950) ou *Éléments de l'Interhumain*, (1953).

3 Cf. R. MISRAHI, *Martin Buber, philosophe de la relation*, Paris, éd. Seghers, 1968, p. 83

l'homme est double, son *Je* peut se cloisonner au *Je-Cela* et prendre le risque de se perdre dans l'irréalité, comme il peut se tourner vers le *Je-Tu* et faire le choix de la vie humaine réellement vécue. Le *Je* est alors le *shibboleth* de l'humanité car la façon dont un homme dit *Je*, cela décidera de la place qu'il occupe dans le monde et du sens de sa route¹.

Buber distingue trois formes de dialogue², le dialogue authentique (qui peut être parlé ou silencieux et qui est devenu rare), le dialogue technique, un « bien élémentaire de l'existence moderne », qui s'inspire du besoin pressant d'un accord pratique, et enfin le monologue déguisé en dialogue. Nous avons compris que la dernière forme est la plus terrible, c'est un dialogue où l'on ne désire rien apprendre de l'autre, où l'on n'entre en contact avec personne, ce serait comme « un entretien amical où chacun se considère comme absolu et légitime et l'autre, comme relativité et prêtant au doute ; un tête-à-tête d'amoureux où l'un comme l'autre des partenaires savoure la splendeur de sa propre âme et l'exqu Coast de son expérience : quel enfer de fantômes sans visages ! »³

Il s'agirait alors d'opposer la vraie vie, qui est la relation, et la vie collective (et non la vie en communauté) qui est un phénomène social de groupe mais qui ne supporte pas forcément les relations personnelles entre les individus qui ne font que subir, comme objets, les effets des phénomènes sociaux.

3. Vers une lecture « humaniste » de Martin Buber

C'est dans cette vie réellement vécue que naît le sentiment de responsabilité à l'égard d'autrui et à l'égard du monde. Buber part de la relation entre les hommes pour s'élever comme par un mouvement d'amplification, de perfectionnement, à la relation absolue de l'homme à Dieu.

Mais ne serait-il pas possible toutefois de faire, comme le propose Robert Misrahi⁴, une lecture plus « humaniste » du *Je et Tu* ? Car ici l'homme n'est pas la fin éthique d'une doctrine de l'existence, mais en est résolument le commencement. L'homme est

1 Cf. M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier Philosophie, 1938 (rééd. 2012), p. 99

Un *shibboleth* est un signe de reconnaissance verbale révélant l'appartenance d'une personne à un groupe. Il signifie "épi", "branche" en hébreu. Dans le livre des Juges 12:4-6, les Giléadites utilisent ce terme pour distinguer leurs ennemis éphraïmites parmi les fuyards. Les Éphraïmites se trompant sur la façon de prononcer la lettre *sh*, ils écorchent là le dernier mot de leur vie... (Wikipédia, mars 2012)

2 Cf. M. BUBER, *La vie en dialogue*, Limitation, Paris, Aubier éd. Mouton, 1959, p. 125

3 *Ibidem*, p. 126

4 Cf. R. MISRAHI, *Martin Buber, philosophe de la relation*, Paris, éd. Seghers, 1968, p. 48

l'être qui a le choix, qui rend possible, et qui effectue la relation authentique entre les autres et avec Dieu. Et c'est à partir de là que nous pourrions formuler non pas une morale qui nous viendrait de Dieu (car Dieu, ici, ne nous communique rien), mais une éthique existentielle basée sur la réciprocité et la responsabilité entre les hommes.

Conclusion

Il serait peut-être tellement facile et tellement stable de vivre dans un monde où chaque individu est réduit à un *Il*, un *Elle* ou un *Cela*. Après tout, pourquoi « si l'on ne peut éviter de dire *Tu* à un père, à une femme, à un compagnon, ne pas dire *Tu* en pensant *Cela* ? Produire le son *Tu* à l'aide des organes vocaux, ce n'est certes pas prononcer ce mot fondamental qui nous inquiète. Chuchoter du fond de l'âme un *Tu* amoureux, cela même est sans danger tant qu'on n'a pas d'autre intention sincère que celle d'expérimenter et d'utiliser. »¹

Ce qui est au cœur du *Je et Tu*, c'est la crainte d'une société de fantômes, et non d'humains, où chacun considère l'autre comme un objet d'utilité courante ou comme un miroir dans lequel il peut contempler le reflet fade et livide de sa propre image. Mais ce reflet sera très vite déformé, l'homme lui-même ne se reconnaîtra plus, ni dans ses relations aux autres, ni dans son propre travail. Dès lors, il n'y a plus de réciprocité, plus de présence, plus d'activité, plus de responsabilité. La vie en commun n'est pas une restriction de la liberté individuelle, l'autre n'est pas celui qui me contraint, me limite ou entrave ma liberté, je me constitue grâce à l'autre, et la reconnaissance de l'autre permet la reconnaissance de moi-même.

Gardons à l'esprit que Buber écrit en plein cœur d'une période et d'une culture de méditation sur l'autre où l'exploration du moi et de la conscience est en pleine explosion (Freud publie *L'interprétation des rêves* en 1900). Martin Buber s'inscrit donc dans toute cette culture allemande tournée vers la vie concrète de la conscience. Et c'est à partir de là que s'élaborera son projet d'un renouveau existentiel et d'un renouveau de la religion juive.

1 Cf. M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier Philosophie, 1938 (rééd. 2012), p. 66

Bibliographie

- **BUBER Martin**, *Je et Tu*, présentation de Robert Misrahi, préface de Gaston Bachelard, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, Aubier Philosophie, 1938 (rééd. de 2012) (154 p.)
- **BUBER Martin**, *La vie en dialogue*, traduction par J. Loewenson-Lavi, Paris, Aubier éd. Montaigne, 1959 (253 p.)
- **MISRAHI Robert**, *Martin Buber, philosophe de la relation*, Paris, éd. Seghers, 1968 (192 p.)
- **HEYMANN Florence**, **BOUREL Dominique**, *Lettres choisies de Martin Buber : 1899-1965*, Paris, CNRS, 2004 (317 p.)

- **LEVINAS Emmanuel**, « **Martin Buber** ». In *L'Arche*, n°102, juillet 1965
- **FLEISCHMANN Eugène**, « **Le problème de Martin Buber** ». In *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T.149, n°3, 1959, p.345-354