TITRES ORIGINAUX :
Alte und neue Gemeinschaft, 1901
Gemeinschaft, 1919
Wie kann Gemeinschaft werden ?, 1930
Gemeinschaft und Umwelt, 1953
Dem Gemeinschaftlichen folgen, 1956
Das Experiment des Kibbutz, 1945

© The Martin Buber Estate
© Éditions de l'éclat, Paris, 2018

WWW.LYBER-ECLAT.NET

Préface

La vie de Martin Buber, né le 8 février 1878 à Vienne et mort à Jérusalem en 1965, est exemplaire de l'histoire juive du XX^e^ siècle, du moins pour les rescapés[1]. Très tôt, il sera confronté aux problèmes de la communauté puisque, scolarisé en polonais à Lemberg (aujourd'hui L'viv) à la suite du divorce de ses parents, il fréquente l'école catholique où l'on récite la prière tous les matins : « Le maître et les élèves polonais fai-

1. *N.d.é.* L'auteur de cette préface a publié récemment une biographie de Martin Buber, où le lecteur francophone pourra trouver de plus amples détails de cette vie étonnament remplie (*Martin Buber, sentinelle de l'humanité*, Paris : Albin Michel, 2015). L'un des meilleurs exégètes de l'aspect de la pensée de Buber développé dans ces essais est Michael Löwy, dont on pourra lire avec profit l'article « L'utopie communautaire de Martin Buber », repris dans *Juifs hétérodoxes*, Paris : L'éclat, 2010. Les œuvres de Martin Buber sont largement accessibles en français, mais n'ont pas fait l'objet d'une publication systématique et raisonnée. Une nouvelle édition en allemand (*Martin Buber Werke*) est en cours sous la direction de Paul Mendes-Flohr et Bernd Witte (Güterlsoher Verlagshaus, Güterlsoh) ; elle est prévue en 20 volumes.

saient 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[2]. »

Buber quitte la Galicie en 1896 (l'année de *L'État des Juifs*) pour faire ses études de philosophie, de 'germanistique' et d'histoire de l'art à Vienne, Leipzig, Zurich et Berlin, puis revient à Vienne en 1904, l'année où meurt Herzl, pour soutenir sa thèse de doctorat sur Nicolas de Cues et Jacob Böhme.

2. Voir Martin Buber, *Fragments autobiographiques*, trad. Robert Dumont, introduction Dominique Bourel, Paris : Stock 1985 ; rééd. Les Belles-Lettres, 2015.

Entre-temps, il a rencontré celle qui deviendra sa femme, Paula Winkler, qui non seulement l'aidera dans la mise en forme de ses livres sur le hassidisme, mais fera aussi une carrière d'écrivaine sous le pseudonyme de Georg Munk.

Buber commence à militer dans le mouvement sioniste avec d'autres 'jeunes loups' de l'époque, comme Chaïm Weizmann, mais il tentera toute sa vie de proposer un nationalisme juif humaniste et culturel presque toujours en opposition avec le consensus ! Il publie alors coup sur coup deux petits ouvrages qui firent date : *L'Histoire du rabbi Nachman* (1906) et *La légende du Baal Shem* (1908), qui réhabilitaient la mystique en général, la mystique juive et le hassidisme en particulier. Il présentera ces grands textes de diverses manières, jusque dans un roman, *Gog et Magog*, sérialisé en hébreu dans *Davar* (1941) avant de paraître en allemand en 1949, quand paraît également la grande anthologie, *Les Récits hassidiques*, constamment rééditée et également disponible dans plusieurs langues. Nous retrouverons cette veine de son œuvre dans les essais rassemblés ici, car il est évident que sa réflexion sur la communauté fut profondément marquée par ce monde. C'est d'ailleurs à peu près à la même époque qu'il lance la collection intitulée *Die Gesellschaft* (« La Société ») sur laquelle nous reviendrons.

Ses *Discours sur le Judaïsme* (1911), augmentés

puis réédités avant d'être traduits, seront un moment central dans la réjuvénation du judaïsme. Ils marqueront plusieurs générations, tant en Allemagne qu'à Prague où ils furent prononcés, que dans toute l'Europe juive. Habitant Berlin jusqu'en 1916, il 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 –, il 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), il 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 (séminaires, lectures communes), il offre la véritable charte de la philosophie du dialogue avec *Ich und Du* (1923), qui paraîtra en français en 1938 sous le titre *Je et Tu*, sous l'impulsion de Gaston Bachelard rencontré à

Pontigny. Emmanuel Levinas a d'ailleurs souvent dit ce qu'il devait à cette pensée.

À cette époque, Buber enseigne à l'Université libre juive fondée par Rosenzweig à Francfort et, comme chargé de cours (1923), puis comme professeur honoraire à partir de 1930, dans l'université de la ville. Il ouvre alors un grand chantier sur l'Écriture qu'il 'rend' aux Juifs : en effet avec Franz Rosenzweig, il travaillera jusqu'en 1929, date de la disparition de l'auteur de l'*Étoile la Rédemption,* à une nouvelle traduction de la Bible qu'il achèvera seul à Jérusalem en 1961. Le but de cette traduction, conçue au départ comme une simple révision de la traduction de Luther, sera de se battre avec la langue allemande pour que le lecteur puisse de nouveau entendre l'hébreu de l'original. Cette « germanisation » (*Verdeutschung*) sera flanquée d'une série d'études sur la Torah : *La Monarchie de Dieu* (1932), *la Foi des prophètes* (1940-1942) et *Moïse* (1945), ouvrages largement discutés, traduits et relus encore aujourd'hui.

Un moment interdit de parole publique après 1933, il sillonnera l'Allemagne brune pour instruire et fortifier une communauté en voie de marginalisation, avant qu'elle soit purement et simplement rayée de la carte. Ce seront alors des multiples *Lernstunden, Bibelstunden, Lehrwochen* pour former les formateurs et les responsables juifs. Dans ces temps de détresse il portera une attention particu-

lière aux lectures communes et aux partages de la science et de la parole. En 1938, il rejoint l'Université hébraïque de Jérusalem – dont il avait tracé très tôt les orientations (*Une université juive,* 1902), pour une chaire de « Philosophie de la société » 'bricolée' à son intention et qu'il occupera jusqu'en 1951, date à laquelle il prend sa retraite.

Il entame alors une carrière européenne sous le signe de la réconciliation avec le christianisme (*Deux manières de croire,* 1950), les Allemands et une conquête des États-Unis où, après trois séjours, il deviendra l'une des grandes voix juives. Enseveli sous les honneurs, son nom circula plusieurs fois pour le prix Nobel. Grande conscience en Israël et dans le monde, intervenant sur les grandes questions de son temps (procès Eichmann, occupation militaire, réfugiés, etc.), il meurt dans un certain isolement politique en 1965.

Auteur prolixe en matière de religion comparée (*Confessions extatiques* [1909], ouvrages sur le Tao [1910-1911], le *Kalewala* et le *Mabinogi* [1914]), il fut surtout un inlassable militant de la reconnaissance du droit des Arabes (chrétiens et musulmans) à vivre sur la terre qu'ils habitaient depuis des générations !

*

Les six textes traduits ici pour la première fois en français forment un aspect essentiel de la pensée

de Buber en matière de philosophie de la société et de sociologie. Travaillant très tôt sur le monde hassidique, il mit en avant le type si particulier de la communauté regroupée autour d'un *Tsaddik*, montrant comment ce vivre-ensemble constituait l'essentiel de la manière d'honorer Dieu[3]. Il parsema son œuvre de marques de respect pour ce type de communauté, même s'il en mesurera vite le déclin avant d'en constater amèrement la disparition.

En 1904, il avait mis sur pied chez l'éditeur Rütten & Loening de Francfort, qui le publie par ailleurs et dont il deviendra directeur éditorial en 1908, une entreprise très originale : demander aux auteurs les plus importants dans leurs domaines un texte court sur différents aspects de la société.

Quelques-uns de ces volumes furent d'ailleurs traduits en français sans que l'on sache forcément qu'ils furent rédigés pour cette collection (*La Révolution* de Gustav Landauer, *L'Érotisme* de Lou Salomé, *La religion* de Georg Simmel, *Le Langage* de Fritz Mauthner, etc.). Préfaçant le premier volume, *Le Prolétariat* de Werner Sombart – excusez du peu ! –, il présente rapidement cette série, entre le journal et les gros livres, comme « socialisation du livre » : « Là ou le journal est discret, la

3. Sur ces différents courants voir, entre autres, Jean Baumgarten, *La Naissance du Hassidisme : Mystique, rituel, société (XVIII^e-XIX^e siècle)*, Paris : Albin Michel 2006.

série est indiscrète ; là où le journal se retient, la collection insiste. » Ce qui l'intéresse, c'est le médian, l'interhumain, qu'il recherchera dans *Je et Tu* et dans toute son anthropologie ultérieure. À Hermann Stehr, instituteur et poète silésien, il précise : « Je pense éditer une série d'études de psychologie sociale sous le terme générique de *Die Gesellschaft*. Par là j'entends non pas un exposé conceptuel et universitaire, même si je tiens à garder le côté positif et technique de l'ensemble, mais une présentation des réalités de l'âme qui naissent de l'action commune des hommes. Partout où de nouveaux faits psychiques sont créés par les rapports entre les individus, il me semble qu'est donné un objet qui peut être examiné de manière socio-psychologique. Ces faits psychiques se trouvent bien évidemment déjà uniquement dans l'individu, mais ils appartiennent à un ordre supra-individuel par leur naissance et leur composition. »

Pour cette collection, Buber demanda même un texte à son voisin de Vienne, Sigmund Freud, qui refuse, mais espère le voir et ajoute : « Je vous détaillerai pourquoi la collaboration que vous me proposez, et dont je vous remercie de tout cœur, ne saurait être qu'un échec. » Walther Rathenau refusera lui aussi, mais on trouve de grandes plumes tels qu'Eduard Bernstein (*La Grève*, *Le Mouvement ouvrier*), Franz Oppenheimer (*L'État*),

Ellen Key (*Le Féminisme*) etc. Parmi ces quarante petits volumes on ne sera pas surpris de trouver également un petit livre de Ferdinand Tönnies, *Les Mœurs*, qui sera publié en 1909.

Cette année-là il assiste à la fondation de la Société allemande de sociologie où il dialogue avec Ernst Troeltsch, tandis que sur les traces de son enseignement, les premiers sionistes de *Mitteleuropa* et d'Allemagne vont fonder, dans la Palestine sous occupation ottomane, les premiers kibboutz, forme inédite de communauté, longtemps creuset de l'aristocratie d'Israël.

Ce souci de la réflexion sur la société et la communauté va prendre une place importante lorsqu'il faudra lui attribuer une chaire à l'université hébraïque : en effet, Buber était assez inclassable et... plutôt suspect : en philosophie il paraît trop théologien et chez les judaïstes il ne fait pas l'unanimité. Mais ses amis Jehuda Magnes, Shmuel Hugo Bergmann, Gershom Scholem, Fritz Baer, Moshe Schwabe et quelques autres n'imaginaient pas une université à Jérusalem – elle est ouverte officiellement en 1925 – sans lui[4] ! Certes, il y avait déjà un enseignant en sociologie du judaïsme en la personne

4. Eva Telkes-Klein, *L'Université hébraïque de Jérusalem à travers ses acteurs. La première génération de professeurs (1925-1948)*, Paris : Honoré Champion, 2004.

d'Arthur Ruppin, mais on créera tout exprès une chaire de « philosophie de la société », où Buber aura une très grande liberté. En 1939, il crée un enseignement de sociologie de la culture dans le cadre de la nouvelle faculté de sciences humaines, dont il deviendra le doyen en 1945. Deux ans plus tard, en 1947, il fonde le département de sociologie avec, comme assistant, Shmuel Noah Eisenstadt, qui lui succédera et deviendra le grand homme de la sociologie israélienne. Lorsqu'il prend se retraite en 1951, il propose sa chaire à... Leo Strauss, tout juste nommé professeur de sciences politiques à Chicago, qui refuse[5] ! Les premiers cours et séminaires de Buber avaient porté sur la tradition sociologique européenne et aussi sur des points techniques, comme les villages coopératifs etc. Les archives Buber possèdent d'ailleurs les travaux des étudiants et les titres détaillés de ces enseignements[6].

Celui qui avait côtoyé les grandes figures de

5. « Vous avez tout simplement trop peu de courage », écrira Scholem à Strauss, après ce refus ; voir la correspondance Strauss-Scholem, *Cabale et philosophie, 1933-1973*, Paris : L'éclat, 2006, p. 53.

6. Uri Ram, *The Changing Agenda of Israeli Sociology : Theory, Ideology and Identity*, Albany N.Y., SUNY Press, 1995 et *Le retour de Martin Buber. Pensée nationale et sociale en Israël chez Buber et les néo-bubériens*, Tel Aviv : Riesling, 2015 (héb.).

la sociologie allemande – Dilthey, Troeltsch, Tönnies, Sombart, König et Weber – allait en être le passeur à Jérusalem, comme d'autres juifs allemands le seront pour les États-Unis (on pense à Reinhardt Bendix), en même temps que l'accoucheur d'une sociologie israélienne, très florissante aujourd'hui.

Il est frappant de constater la permanence de certaines idées du début du siècle jusqu'après les deux guerres mondiales et la Shoah. Il s'agit toujours d'offrir une alternative à la société, par une communauté fondée sur des *affinités électives*, une bienheureuse communion, qui harmoniserait infinité et liberté. Loin de penser qu'il fallait rester dans une « silencieuse plénitude » (*infra*, p. 22), Buber affirma toute sa vie : « Notre communauté ne *veut* pas de révolution, elle *est* la révolution » (p. 32). Il resta persuadé qu'« il y a encore assez de place sur la terre pour bâtir de nouveaux foyers et de nouveaux sanctuaires » (p. 31). Ce qui est très original, c'est l'ampleur de sa réflexion et de ses exemples pris dans différentes cultures : la Chine, les Upanishad et bien sûr la Grèce, mais aussi l'Éphésien Héraclite qu'il méditera beaucoup, tout comme Heidegger. En 1917, avant que ne s'achève la Première Guerre mondiale, deux révolutions surviennent à quelques jours d'intervalle : celle de la déclaration Balfour (2 novembre) et celle des bolcheviques (7 novembre).

Comme toute sa génération, Buber a, lui aussi, senti l'imminence d'une catastrophe, mais repérait en même temps un mouvement souterrain, « ne se livrant qu'au regard pénétrant, encore peu efficace dans le monde des choses, exprimant son rêve dans d'étranges balbutiements, fondé sur le primat de l'esprit comme manifestation créatrice du désir de Dieu, porté par l'effort de toute humanité authentique vers la véritable communauté considérée comme une révélation du Dieu toujours inconnu » (p. 44).

Il restera toujours un penseur religieux, après la Première Guerre comme après la Shoah ! Pour dépasser la nucléarité, il faut passer de « l'un avec l'autre » vers « l'un à côté de l'autre » en vue de « l'un envers l'autre » (p. 42) : c'est le miracle du Tu qui crée un Je. Au début de l'été 1930 – la centaine de députés du NSDAP ne rentrera au Reichstag qu'en septembre – il montre bien à la jeunesse juive comment le monde s'oriente vers le « toujours moins de communauté » (p. 61) et discute les analyses de Max Weber, qu'il a bien connu. Sous peu, les Juifs seront exclus de la société et de la communauté. Les descriptions des différentes communautés sont saisissantes et renvoyées dos à dos, puisqu'il évoque le judaïsme, « qui représente peut-être un cas unique parmi toutes les communautés, en étant à la fois et indissociablement communauté de destin et communauté de foi, un peuple en vertu d'une révélation et une révélation portée par un peuple » (p. 74). Quant à l'Allemagne, ni les communistes ni les socialistes ne posent, selon lui, les bonnes questions. Puis il élève le débat : « Cette ratio humaine rationalise dans le dos de l'humanité » (p. 86-87). On croirait lire du Adorno, qui ne l'aimait pas ! Il revient alors à sa propre tradition : « Le hassidisme enseigne que ce qui compte c'est *la façon* dont un homme fait précisément ce qu'il fait. La sainteté, le chemin vers Dieu, c'est quand l'homme accomplit *ce qu'il doit accomplir dans l'ici et maintenant*, quand il l'accomplit en pureté et en sainteté » (p. 89).

Le texte de 1953, l'année de ses premières reprises de parole publiques en Allemagne, affirme, par le détour d'une préface, que l'utopie ne doit jamais être une utopie romantique puisqu'elle répond à une exigence primordiale.

Par sa largeur et sa hauteur le texte de 1956, une sorte de dialogue planétaire entre les grandes sagesses, dans un moment où les Penseurs présocratiques répondent aux Prophètes d'Israël, il jette un pont entre l'Orient et l'Occident. Ce texte offre aussi une avancée à la problématique développée dans *Je et Tu*, en ce qu'il montre que le Nous est le produit d'une parole, du langage entre l'homme et l'Autre. Tout comme il avait affirmé « nous *sommes* la Révolution », il écrit, citant Hölderlin, « nous *sommes* un dialogue » (p. 134).