

## COMPTE RENDU

**Yaniv Feller et Brigitte Rollet**

**Presses Universitaires de France | *Diogène***

**2013/3 - n° 243-244  
pages 241 à 248**

**ISSN 0419-1633**

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-diogene-2013-3-page-241.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Feller Yaniv et Rollet Brigitte, « Compte rendu »,  
*Diogène*, 2013/3 n° 243-244, p. 241-248. DOI : 10.3917/dio.243.0241  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## COMPTE RENDU

W. John MORGAN & Alexandre GUILHERME (2014) *Buber and Education: Dialogue as Conflict Resolution*. New York : Routledge, 178 pages.

Martin Buber (1878-1965) est l'un de ces rares colosses de l'esprit, un génie universel dont la pensée ne peut se prêter à une explication simpliste. Était-il d'abord et avant tout un philosophe célèbre pour son *Je et Tu* et sa philosophie du dialogue ? Était-il principalement un théologien et un érudit des Écritures, le traducteur avec Franz Rosenzweig de la Bible de l'hébreu à l'allemand ? Sans doute est-il également un théoricien social et politique dont l'ouvrage *Utopie et socialisme (Pfade in Utopia)* mériterait une plus grande attention. Sans oublier, bien sûr, Martin Buber le militant et penseur sioniste, Buber le savant et restaurateur de l'intérêt pour le hassidisme ou encore Buber le romancier et poète.

Ce n'est pas la moindre qualité de *Buber and Education* que de montrer la centralité de Buber éducateur, une dimension de sa pensée trop souvent négligée. On pourrait également recommander cet ouvrage pour le lien qu'il établit entre la philosophie de l'éducation de Buber et d'autres aspects de sa pensée tels que la théorie sociale, le sionisme et son action en faveur de la paix au Proche Orient. Le projet des auteurs excède en fait de beaucoup une simple analyse de la pensée de Buber en matière d'éducation ; ils souhaitent montrer la pertinence de sa philosophie pour résoudre les conflits contemporains. C'est dans ce but que *Buber and Education* est composé de neuf chapitres que l'on peut diviser en trois grandes parties. Dans la première, « Buber en dialogue », Morgan et Guilherme réfléchissent aux influences majeures qu'a subies Buber dans ce qu'ils appellent son dialogue avec son époque (chap. 1). Ils juxtaposent ensuite la pensée de Buber à celles de Bertrand Russell et de George Lukács (chap. 2), de Gandhi (chap. 3) et de Frantz Fanon (chap. 4). La deuxième partie met en débat la théorie et la pratique de l'éducation chez Buber : on y trouve une analyse de son travail éducatif durant l'Holocauste (chap. 5) et de ses contributions à l'éducation morale et à celle des adultes (chap. 6-7). Les deux derniers chapitres proposent des études de cas : le conflit au Moyen Orient d'une part (chap. 8) et le Brésil comme modèle dialogique fructueux d'autre part (chap. 9). Chacun est étudié au prisme de la philosophie éducative et politique développée dans les chapitres précédents.

La comparaison entre la pensée de Buber et celle d'autres éminents penseurs part du principe qu'il est préférable de comprendre un philosophe dialogique en termes de dialogue. Aussi utile soit-

*Diogenes* n° 243-244, juillet-décembre 2013.

elle pour souligner certains aspects de sa pensée, cette approche n'en impose pas moins que l'on justifie la comparaison ; elle risque aussi de passer à côté d'autres similarités ou différences importantes entre les penseurs évoqués. Ceci est assez évident dans le chapitre sur Buber, Russell et Lukács. La comparaison est inédite et les auteurs s'efforcent de la fonder en soulignant, par exemple, l'intérêt de Lukács pour le mysticisme (29). Le choix des textes mis en regard révèle ses limites : peut-on confronter *Le monde qui pourrait être* (*Roads to Freedom: Socialism, Anarchism, and Syndicalism*) de Russell et *Histoire et conscience de classe* de Lukács, deux livres écrits au lendemain de la Première Guerre mondiale, avec *Utopie et socialisme* de Buber, publié, lui, après la Seconde Guerre mondiale et l'Holocauste ? Les auteurs notent que les trois textes émergent après une grande crise et présentent chacun des utopies alternatives (35) ; mais puisque Buber vécut et publia abondamment dans la période qui suivit la Grande Guerre, il serait historiquement plus cohérent de comparer d'autres textes<sup>1</sup>. Une telle approche serait également plus adaptée pour identifier les nuances de la pensée de Buber. L'époque qui suivit la Première Guerre mondiale est largement reconnue comme un moment important de transformation dans la pensée de Buber, qui passe d'une phase mystique à une phase dialogique (Mendes-Flohr 1978 ; Horwitz 1978). Peut-on relever des changements dans sa pensée utopique entre la première phase et la seconde, puis dans ses écrits plus tardifs rédigés bien après la Shoah ? Comment de telles variations potentielles peuvent-elles influencer sur la pertinence de la pensée de Buber aujourd'hui ? Le comparer avec Russell et Lukács n'apporte aucune réponse à ces questions.

En outre, le choix des auteurs de se focaliser sur *Utopie et socialisme* laisse en quelque sorte de côté la dimension religieuse de la pensée de Buber, pourtant partie intégrante de sa réponse au politique. Leur sélection de textes tout au long de *Buber and Education* soulève une question herméneutique intéressante : comment lire Martin Buber ? Comme suggéré plus haut, on peut le faire de multiples façons. Afin de comprendre la dimension utopique et politique de son œuvre, il faudrait davantage tenir compte de ses travaux plus théologiques et de son érudition biblique. Dans le sillage de Ephraïm Fischhoff (35) et Dan Avnon (50), Morgan et Guilherme évoquent brièvement la dimension religieuse de la pensée de Buber, mais uniquement pour en souligner l'aspect existentiel (15). Il existe pourtant une infinité de biais par lesquels s'exprime et se forme la pensée politique de Buber dans sa recherche biblique. Celle-ci, comme l'ont noté de nombreux travaux (Av-

---

1. Ceci est vrai même si quelques-uns des textes de *Pfade in Utopia* ont été écrits sous la République de Weimar.

non 1998, Zank 2006, Lebovic 2008, Feller 2013, Brody à paraître), sous couvert de philologie et d'exégèse, renferme souvent sa philosophie politique. Prenons-en pour exemple son opposition à Carl Schmitt, « juriste officiel » de l'Allemagne nazie. Morgan et Guilherme soulignent à raison l'objection de Buber à l'identification que propose Schmitt du politique avec la distinction ami-ennemi (19). Or, dans d'autres ouvrages tels *La Monarchie de Dieu*, *La Foi des prophètes* et *Deux types de foi*, Buber tisse dans son analyse biblique d'autres critiques de Schmitt. Sa grande érudition biblique ajoute une dimension importante à la compréhension de sa pensée politique en montrant, par exemple, qu'il ne condamne pas seulement la distinction ami-ennemi mais également la théorie de l'état d'exception. Prêter attention à cette recherche biblique contribue à expliquer la raison pour laquelle sa politique messianique ne devrait pas être vue comme révolutionnaire (Mendes-Flohr 2008).

Le chapitre « Buber et le pacifisme » donne à voir les moyens de réaliser l'utopie et les limites de l'action utopique dans le monde. Affirmant que Buber « est souvent décrit, dans la littérature spécialisée ou générale, comme un défenseur du pacifisme », Morgan et Guilherme s'interrogent ensuite : « Mais est-ce réellement le cas ? Dans l'affirmative, quelle sorte de pacifisme défendait-il ? » (40). Excellentes questions qui méritent qu'on s'y attarde, compte tenu de leur influence sur la manière dont les auteurs comprennent la comparaison entre Buber et Fanon ou l'engagement de Buber en faveur de la coexistence. L'interrogation sur la relation de Buber au pacifisme est à cet égard centrale à l'argument de *Buber and Education*. Morgan et Guilherme tentent d'y répondre en dissociant conceptuellement le « pacifisme fort », qu'ils décrivent comme une « doctrine qui rejette et refuse la guerre ainsi que toute forme d'action violente comme moyen de résoudre un différend » et le « pacifisme faible » qui est pour eux « une croyance dans des méthodes pacifiques comme alternatives réalisables et souhaitables à la guerre » (40-41). Partant de ces définitions, ils posent à nouveau la question du pacifisme de Buber mais cette fois dans leurs propres termes : « Quelle sorte de pacifisme Buber défendait-il ? Le faible ou le fort ? » (41). Le lecteur attentif aura noté que les définitions des auteurs ont quelque peu brouillé la question de savoir si Buber était pacifiste : ceci est désormais acquis et la seule interrogation porte désormais sur la nature de son pacifisme. Sur la base de leur typologie, Morgan et Guilherme concluent que s'il est possible de déceler un « pacifisme fort » dans les écrits de Buber, dans certains cas extrêmes (le nazisme allemand ou les situations de génocides) on peut au mieux tendre vers un « pacifisme faible », car l'ennemi s'est « à ce point éloigné de l'humanité » qu'un dialogue n'est plus possible (49, 53). Le problème de la catégorie « pacifisme faible » ne relève pas seulement du fait que le concept

est trop vaste, mais aussi qu'il masque la relation entre le pacifisme et le point de vue de Buber sur l'installation des Juifs en Palestine.

La discussion de Morgan et Guilherme sur la réponse de Buber à Gandhi éclaire une tendance importante de la pensée de Buber. Gandhi rédigea en 1938 une lettre ouverte sur la situation des Juifs dans l'Allemagne nazie, dans laquelle il les appelle à la résistance non-violente, y compris devant un massacre. Dans sa lettre de réponse enflammée, écrite peu après son départ d'Allemagne, Buber rejette la comparaison établie par Gandhi entre la situation des Juifs sous le Troisième Reich et celle de l'Inde colonisée. La souffrance consentie des Juifs allemands serait une erreur (Buber 1985) et un vain martyr. Dans cette même missive, Buber répond également aux inquiétudes de Gandhi à propos de l'implantation juive et précise en toute clarté que s'il reconnaît tout à fait le droit des Arabes installés sur ces territoires et qu'il vise avant tout la coexistence et la coopération avec eux, il considère également que les Juifs ont droit à cette terre : « Nous ne pouvons renoncer à la revendication des Juifs ; quelque chose de plus grand encore que la vie de notre peuple est attaché à cette terre, à savoir le travail qui est notre mission divine » (Buber 1985). Ce droit n'est pas lié à l'usage de la force ou de la violence mais à ce qu'il voit comme la tâche des Juifs : la mise en place d'une société équitable qui peut servir de modèle au reste du monde. Le peuple d'Israël doit se comporter d'une manière morale, d'où son insistance sur la coopération, le dialogue et un État binational. En même temps, Buber croit fermement que la lumière des nations vient de Sion (Is. 2.3), c'est-à-dire le retour du peuple juif vers ce qu'il croit être la terre promise.

La réponse de Buber à Gandhi est cohérente avec sa conception – déjà évidente dans ses allocutions antérieures sur le judaïsme (Buber 1986) – de la relation entre les Juifs, la terre et Dieu. Selon lui, un lien inhérent existe entre la fondation d'une communauté juive organique et authentique et le retour des Juifs à leur origine, à savoir à la bible hébraïque et, physiquement, à Sion. Les mouvements néoromantiques de son époque ont sans doute influencé la perception de Buber (Oliveira 1996). Bien que Morgan et Guilherme fondent le principe d'une communauté organique et authentique (19, 37) et relèvent également que Buber est « engagé dans le retour physique des Juifs sur leur terre » (52), ils ne soulignent pas suffisamment la tension entre les deux : pour Buber, le développement de cette communauté dépend du retour à la terre.

Cette tension entre pacifisme, sionisme et rapport à la terre est évident dans la vie et l'œuvre d'Hans Kohn (1891-1971), un penseur qui a bénéficié d'un intérêt croissant ces dernières années (Pianko 2010, Gordon 2014). Kohn fut l'un des premiers disciples

de Buber et l'auteur d'une importante biographie sur son maître. Sioniste déclaré, il a travaillé à Keren Hayesod (le Fonds national de construction en Terre d'Israël) et s'est installé en Palestine en 1925. À la suite des émeutes qui eurent lieu en 1929 et de la réaction armée des Juifs face la violence des Arabes, il décida, que son engagement pacifique ne lui permettait pas de demeurer sioniste. Il expliqua sa décision dans une lettre à Berthold Feiwel – dont il envoya une copie à Buber, à l'époque toujours en Allemagne :

Nous nous posons en innocents que l'on a agressés. C'est vrai que les Arabes nous ont attaqués en août. [...] Ils ont perpétré tous les actes de barbarie qui caractérisent un soulèvement colonial. Mais nous avons le devoir d'en chercher les causes profondes. [...] Nous avons compté exclusivement sur la puissance militaire de la Grande-Bretagne [...]. Comme c'est nous qui venions dans le pays [en tant qu'immigrants], il était de notre devoir d'arriver avec des propositions conformes à la légalité qui, sans léser beaucoup ni même réduire à néant les droits et les libertés des Arabes, nous auraient permis de nous développer librement sur le plan culturel et social. Mais, pendant douze ans, nous avons fait comme si les Arabes n'existaient pas et nous étions bien contents que rien ne nous rappelle leur existence (Buber 1985 : 133-134).

Kohn affirme que le travail et la colonisation des Juifs en Palestine ne sont possibles que sous l'égide de la Grande-Bretagne et relèvent donc en partie d'une entreprise coloniale. En 1929 déjà, certains Sionistes, tout en s'inscrivant dans la lignée de Buber, soutenaient que le « pacifisme fort » est incompatible avec la politique menée par les Juifs en Palestine. Il est dommage que la position de Kohn, alternative à celle de Buber, ne figure nullement dans *Buber and Education* alors qu'elle est importante pour aborder la question du supposé pacifisme de Buber.

Paul Mendes-Flohr (Buber 1983 : 101) remarque que l'allocution de Buber « Quand donc ? » (1932) peut-être lue comme une réponse à Kohn. Buber y affirme que l'intellectuel ne devrait pas être au-dessus de la politique mais plutôt y prendre part en dépit du risque d'échec. Si on y lit une réponse de Buber à Kohn, il semblerait que le premier voie dans le « pacifisme fort » du second un détachement de la politique et un détournement des problèmes concrets en faveur d'une adhésion dogmatique à un principe abstrait. Ceci est également clair dans d'autres écrits de Buber qui montrent que s'il aspirait au pacifisme, il n'était pas vraiment dogmatique ; il lui arriva même d'affirmer qu'il y a des injustices nécessaires en politique, telle l'installation des Juifs en Palestine (1992 : 261). Cela est certes source d'injustice, mais il est du devoir de chacun de la réduire au minimum, et de ne pas provoquer plus de douleur qu'il n'en faut dans la vie.

La pensée de Buber oscille ainsi entre pacifisme et non-

pacifisme (Schwarzschild 1986 : 367). Cette tension est inhérente à sa philosophie politique. La comparaison entre Kohn et Buber montre que la manière dont Morgan et Guilherme comprennent les positions de Buber sur le pacifisme est problématique. Sur le conflit au Moyen Orient, ses vues diffèrent du « pacifisme fort » de Kohn et de la perception de l'installation des Juifs en Palestine en tant qu'entreprise coloniale<sup>2</sup>. L'analyse qui précède n'a pas pour but de sous-estimer l'importance de la vision de Buber comme alternative à la politique nationaliste et à l'usage de la violence. Selon lui, les Juifs ne pouvaient réellement trouver la paix qu'en retournant à la Terre Promise et en œuvrant pour rendre viable une société qui inclue à la fois les Juifs et les Arabes. Buber considérait que la morale et la particularité nationale juives n'étaient pas contradictoires mais complémentaires. Il recherchait la paix et sa position politique nous rappelle constamment le verset : « Éloigne-toi du mal et fais le bien, recherche et poursuis la paix » (Ps. 34.15). Il s'agit d'une position admirable, surtout au vu du contexte historique et par rapport à d'autres formes de sionisme.

Mais s'il est clair que Buber voulait la paix, sa philosophie pose un défi à la pratique politique : comment savoir ce qu'est une « injustice nécessaire » et ce qui ne l'est pas ? Où est la frontière entre les deux ? Comment doit-on agir ? Quand doit-on avancer ou s'arrêter ? Buber n'apporte pas de réponses faciles. Morgan et Guilherme affirment que la relation Je-Tu est de nature morale, qu'elle fait d'autrui une personne pour moi (17). Ceci va clairement de pair avec la valeur immense que Buber accorde à cette relation (1970 : 80), mais il écrit cependant que Je-Tu n'a pas de contenu et se situe hors des sphères du temps et de l'espace. Je-Tu ne peut donc pas servir de mesure valable pour l'action politique. Buber expliqua après l'Holocauste (1957 : 217) que la « ligne de démarcation », la décision des modalités de l'action, n'est jamais fixée et doit être déterminée par chacun, chaque fois qu'une décision est requise ; elle doit être prise « pas forcément dans la peur mais obligatoirement avec ce tremblement de l'âme qui précède toute réelle décision ». Dans ce qui est à mes yeux l'une des meilleures évaluations de la philosophie politique de Buber, Steven Schwarzschild (1986) montre que celui-ci échoua chaque fois qu'il tenta une intervention dans la sphère politique parce que la ligne de partage est trop subjective et individuelle pour servir de plateforme politique.

---

2. Voir les propos de Judith Butler sur la position de Buber (2013 : 60) : « Le point aveugle de Buber réside dans le fait de n'avoir pas perçu l'impossibilité de chercher à cultiver certains idéaux de coopération dans les conditions du colonialisme ». Lors d'une table ronde de l'American Academy of Religion à Baltimore (2013), Butler indiqua qu'elle travaille actuellement à une réévaluation de la philosophie de Buber.

La pensée de Buber ne nous offre sans doute pas toujours des conseils précis : mais elle nous « montre la voie », et c'est bien ce chemin que suivent Morgan et Guilherme. Voilà où se trouve la vraie valeur de *Buber and Education* : dans le rappel essentiel que, malgré ses difficultés pratiques, l'éducation dialogique est porteuse d'espoir. Morgan et Guilherme reconnaissent que c'est par l'éducation que l'on peut obtenir une paix réelle, ce qui diffère radicalement d'un cessez-le-feu politique (40, 132). Avec le dialogue dans l'éducation et l'éducation au dialogue, il n'est jamais trop tard pour apprendre à dire « tu » à son prochain<sup>3</sup>.

Yaniv FELLER.  
(Université de Toronto.)

Traduit de l'anglais par Brigitte Rollet.

#### Références

Avnon, Dan (1998) *Martin Buber: The Hidden Dialogue*. Lanham : Rowman & Littlefield.

Brody, Samuel Hayim (à paraître) « Is Theopolitics an Antipolitics? », in P. Mendes-Flohr (éd.) *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept*. Berlin : Walter de Gruyter.

Buber, Martin (1957) *Pointing the Way: Collected Essays*, transl. by Maurice Friedman. New York : Harper.

Buber, Martin (1970) *Je et Tu*, traduit de l'allemand par G. Bianquis. Paris : Aubier-Montaigne.

Buber, Martin (1983) *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs*, ed. by P. Mendes-Flohr. New York: Oxford University Press.

Buber, Martin (1985) *Une terre et deux peuples : la question judéo-arabe*, trad. de l'all. par D. Miermont et B. Vergne. Paris : Lieu Commun.

Buber, Martin (1986) *Judaïsme*, trad. de l'allemand par Marie-José Jolivet. Paris : Gallimard.

Buber, Martin (1992) *Hope for This Hour*, ed. by Avraham Shapira. Tel Aviv : Am Oved (en hébreu).

Butler, Judith (2013) *Vers la cohabitation : judéité et critique du sionisme*, traduit de l'américain par G. Le Dem. Paris : Fayard.

Feller, Yaniv (2013) « From Aher to Marcion: Martin Buber's Understanding of Gnosis », *Jewish Studies Quarterly* 20(4) : 374-397.

Gordon, Adi (2014) « "Nothing But a Disillusioned Love"? Hans Kohn's Break with the Zionist Movement », in R. I. Cohen, S. Hoffman et E. Mendelsohn (éds) *Against the Grain: Jewish Intellectuals in Hard Times*, pp. 117-142. New York : Berghahn Books.

Horwitz, Rivka (1978) *Buber's Way to I and Thou: An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures Religion als Gegenwart*. Heidelberg : Schneider.

---

3. Je remercie Merom Kalie pour nos nombreuses et riches discussions sur la philosophie politique de Buber.



Lebovic, Nitzan (2008) « The Jerusalem School: The Theopolitical Hour », *New German Critique*, 35(3) : 97-120.

Mendes-Flohr, Paul (1978) *Von der Mystik zum Dialog: Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du"*. Königstein : Jüdischer Verlag.

Mendes-Flohr, Paul (2008) « The Kingdom of God: Martin Buber's Critique of Messianic Politics », *Behemoth: A Journal on Civilization*, 1(2) : 26-38.

Oliveira, Manuel Duarte de (1996) « Passion for Land and Volk: Martin Buber and Neo-Romanticism », *The Leo Baeck Institute Yearbook*, 41(1) : 239-260.

Pianko, Noam (2010) *Zionism and the Roads Not Taken: Rawidowicz, Kaplan, Kohn*. Bloomington : Indiana University Press.

Schwarzschild, Steven (1986) « A Critique of Martin Buber's Political Philosophy: An Affectionate Reappraisal », *The Leo Baeck Institute Yearbook* 31(1) : 355-388.

Zank, Michael (2006) « Buber and Religionswissenschaft. The Case of His Studies on Biblical Faith », in M. Zank (éd.) *New Perspectives on Martin Buber*, pp. 61-82. Tübingen : Mohr Siebeck.