

<http://divergences.be/Martin-Buber-pensee-politique-entre-mysticisme-et-dialogue.html>

Revue libertaire internationale en ligne  
**Divergences**  
Nous sommes définis par les lignes que nous décidons de traverser ou d'accepter comme frontières

# Martin Buber : pensée politique entre mysticisme et dialogue

- Archives - Textes critiques - Gustav Landauer - Martin Buber et Gustav Landauer : la politisation du mystique -



Date de mise en ligne : lundi 1er juin 2026

---

Copyright © Divergences Revue libertaire en ligne - Tous droits réservés

---

Il est bien connu que Buber et Landauer étaient des amis proches, et on a souvent noté qu'il existe une affinité certaine entre leurs idées respectives. Plus récemment, Joachim Willems a soutenu que c'est précisément le Buber « dialogique » qui est le plus intimement lié au « mystique » Landauer.<sup>16</sup> Bien que, à mon avis, la similitude entre Je et Tu et certains principes centraux de Landauer soit loin d'être certaine, je m'intéresse ici davantage à l'identification des idées présentes dans les premiers écrits « mystiques » de Buber qui sont liées à la pensée politique de Landauer. Mon objectif est de situer le point exact où s'est opérée la politisation de ces notions religieuses.

Dans sa thèse, soutenue à l'Université de Vienne en 1904, Buber analyse le principe d'individuation dans les oeuvres de Cusanus et de Böhme.<sup>17</sup> Immédiatement après, on voit Buber se consacrer à des études sociologiques de la religion, en particulier du phénomène mystique. Parallèlement, entre 1906 et 1909, il étudiait certaines sources hassidiques et kabbalistiques récemment découvertes. Il lui importait beaucoup de mettre en relation ces documents juifs avec les idées mystiques de ses collègues non juifs, ou plutôt avec les idées défendues par ses collègues qui, bien que juifs, s'orientaient vers des textes et des problématiques non juifs.

L'expression la plus connue de cette période dans l'oeuvre de Buber est le recueil des *Confessions extatiques*, paru pour la première fois en 1909.<sup>18</sup> Dès 1903, notamment dans une lettre à Landauer,<sup>19</sup> Buber espère persuader son éditeur, Eugen Diederichs, de se lancer dans une édition ambitieuse des sources du mysticisme européen. Le projet de Buber prévoyait que cette édition se compose de trois parties. La première partie devait contenir les sources du mysticisme allemand depuis ses débuts jusqu'au théosophe Swedenborg.

La deuxième partie devait être consacrée au mysticisme slave. La troisième partie devait être constituée de sources mystiques juives. Il invita Landauer à contribuer à ce projet par sa traduction et son analyse de Maître Eckhart. Le projet de Buber visait à contrer un préjugé courant contre la possibilité même d'un mysticisme juif. On peut considérer comme représentatives de cette appréciation négative les paroles d'Adolf Lanson, qui affirmait que « le judaïsme et le mysticisme sont des opposés irréconciliables » (*Judenthum und Mystik sind sich ausschliessende Gegensätze*).<sup>20</sup> Buber s'efforça de combattre et de défaire cette conception erronée du judaïsme, et il fut le premier parmi ses pairs à le faire. Lorsque Buber informa certains de ses correspondants de la publication imminente de ses Contes du rabbin Nahman, il souligna la valeur de ce matériel récemment découvert pour la mystique comparée et la critique du langage.

En 1906, il écrivit à Hugo von Hofmannstahl pour lui parler de son prochain ouvrage sur les écrits du rabbin Nahman de Bratzlav.

Si cela ne vous dérange pas, je vous enverrai bientôt un ouvrage en cours d'impression chez la Literarische Verlagsanstalt (c'est-à-dire la maison d'édition Rütten & Loening). Il contient quelques contes et légendes d'un mystique juif du XVIIIe siècle, le rabbin Nahman de Bratzlav, que j'ai découverts et édités. Je voudrais vous faire part d'une des paroles de ce rabbin que je cite dans l'introduction et qui pourrait vous intéresser. « Tout comme la main, levée devant l'oeil, cache la plus haute montagne, ainsi la petite vie sur terre empêche de voir les lumières et les secrets immenses dont le monde est rempli ; et celui qui est capable de l'écartier de ses yeux, comme on écarte une main, voit la grande luminescence de l'intérieur du monde. » Il s'agit là d'une formule d'une simplicité singulière pour exprimer la notion qu'Eckhart, les Upanishads et le hassidisme ont en commun.<sup>21</sup>

Le choix par Buber de cette maxime particulière parmi les écrits vastes et souvent complexes du rabbin Nahman est significatif. Il reflète sa conception antiintellectuelle du mystique en tant qu'expérience extatique. Tout aussi

remarquable est l'accent mis par Buber sur l'identité entre la religiosité hassidique et les enseignements de Maître Eckhart et des Upanishads. Buber souhaite démontrer que la notion mystique commune du détachement de tous les éléments mondains comme chemin vers la découverte du sens caché de l'univers est également présente dans les écrits mystiques juifs. Comme pour répondre directement aux paroles de Lanson citées plus haut, Buber affirme dans ses Contes de Rabbi Nahman que « le don mystique est une propriété juive depuis la nuit des temps ((die) mystische Anlage ist den Juden von Urzeiten her eigen) ».22

Dans une lettre adressée à Mauthner, rédigée peu de temps après (24 avril 1906), Buber annonce à nouveau sa publication à venir et attire une nouvelle fois l'attention sur les implications plus larges du mysticisme juif. Dans ce cas, il met en avant la critique du langage, c'est-à-dire une question qui intéresse particulièrement Mauthner, inhérente à la tradition kabbalistique.

Si cela ne vous dérange pas, je vous enverrai bientôt un petit ouvrage, \*Contes de Rabbi Nahman\*, dans l'introduction duquel je cite quelques passages tirés de la Kabbale et du hassidisme concernant la critique du langage. Je ne peux résister à la tentation de partager avec vous, ici et maintenant, un passage du Zohar, datant de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, où il est dit : « Venez et voyez ! La pensée est le commencement de tout ce qui existe ; mais en tant que telle, elle est repliée sur elle-même et inconnue. (...) La pensée véritable est liée au Néant (ou plutôt : au non) et ne s'en sépare pas. » (23)

Comme dans la lettre susmentionnée à Hofmannsthal, Buber fait référence à son livre sur Rabbi Nahman. Mais cette fois, il choisit de citer le Zohar. Pour notre propre enquête, il est intéressant de noter que Buber semble, en apparence, mener une étude purement intellectuelle du mysticisme et des sources mystiques. Qu'en est-il alors de notre hypothèse d'un éventuel contexte social et politique de son étude du mysticisme ?

À la lecture du texte « mystique » le plus influent du jeune Buber, à savoir son introduction aux Confessions extatiques, le tableau reste pour l'essentiel le même. Buber y parle de l'ek-stasis comme de l'expérience de l'unité émergeant du plus profond de l'âme, capable de surmonter la « agitation » qui définit la vie humaine quotidienne. C'est « une expérience qui grandit dans l'âme à partir de l'âme elle-même, sans contact et sans contrainte, dans une unité nue » (p. 2).

L'expérience extatique est décrite comme la découverte du Moi dans son unité la plus intime, une unité qui transcende toute pensée et tout langage (p. 5). Le langage, quant à lui, est défini comme caractéristique de la sphère sociale, ou interpersonnelle. « Le langage est une fonction de la communauté, et il ne peut rien dire d'autre que ce qui est tenu en commun » (p. 6). À l'inverse, l'extase – représentée par « l'indicible » – « se situe au-delà de l'expérience commune ». Il est vrai que le mystique, du moins selon ceux qui figurent dans le recueil de Buber, ne reste pas silencieux. Mais son recours au langage ne dépend pas de son intégration dans la réalité sociale, mais plutôt de sa transformation en « médium », en instrument du langage.

On peut également rechercher la dimension politique dans les premiers textes courts, rédigés entre 1907 et 1914 et rassemblés en 1917 sous le titre \*Ereignisse und Begegnungen\*. Dans le tout premier texte, consacré au Bouddha (1907), Buber parle du mysticisme comme d'un phénomène qui, plutôt que d'être de nature théorique, doit se transformer en action (Tat). Un autre texte, « L'autel » (1914), 25 commence par Meister Eckhart et affirme l'idée chrétienne du Dieu- Homme (Gottmensch) en tant qu'agent unificateur actif : « Lui, l'Unique, forme le monde en une unité » (Er, der Einige, bildet die Welt zur Einheit 26 ). On trouve des affirmations similaires dans « Heroes » 27 où « le héros est la mesure de toutes choses » (p. 39) et dans « Brother Body » (Bruder Leib)28 où, dans un langage qui rappelle les premiers écrits de Landauer, Buber affirme que « le jeu est la louange du possible » (Das Spiel ist der Jubel des Möglichen).29 Dans les premiers écrits mystiques de Buber, donc, « l'action » (Tat), le « héros » et le « jeu

» indiquent le lieu du politique dans la réalité et l'expérience. On y trouve, à n'en pas douter, plus qu'un faible écho de l'idéal nietzschéen du héros. La force unificatrice du politique se découvre dans l'émergence du moi individuel, et cet individu, atteignant la perfection dans le modèle exemplaire de mystiques de renommée mondiale, devient un symbole de renouveau. C'est l'une des principales directions dans lesquelles Buber a influencé toute une génération d'intellectuels juifs d'Europe centrale, qui ont découvert le judaïsme et le sionisme sous une forme souvent qualifiée par Gershom Scholem – lui-même l'un de ces jeunes esprits influencés par Buber – d'« anarchique »(30).

La première formulation clairement politique et sociale n'est toutefois suggérée par Buber qu'après la guerre. Dans *\*Der Heilige Weg\** 31, dédié à Gustav Landauer (« \*Dem Freunde Gustav Landauer aufs Grab\* »), Buber écrit que le lieu de la réalisation des idéaux religieux est la communauté, et que la communauté authentique est celle dans laquelle le divin s'actualise dans le domaine interpersonnel (p. 16). L'attente messianique est l'attente d'une communauté réalisée (p. 17). À ce stade, Buber établit également une distinction entre messianisme et mysticisme. Il affirme que le mysticisme contient des éléments de véritable religiosité. Mais le mystique manque d'activité dans le monde interpersonnel (pp. 46 et suivantes). Il oppose à cela un concept différent de religion, une « religion de la vie communautaire, de la révélation de Dieu dans la communauté », et de « religion vécue » (« Es bedeutet Religion, Religion des gemeinschaftlichen Lebens, der Offenbarung Gottes in der Gemeinschaft, gelebte Religion ») (p. 76). Ici, Buber trace lui-même une ligne claire entre deux concepts de religiosité, dont un seul peut acquérir tous les attributs du politique.

Bien que le nom de Landauer ne soit pas mentionné dans l'essai, Buber s'inspire largement de ses idées sociales et politiques les plus éminentes.<sup>32</sup> La communauté sacrée est celle où règnent les principes d'entraide et de solidarité. C'est le seul espace où le divin peut se réaliser. La terre, en tant qu'élément de la maternité, n'est donnée qu'à la communauté, et non à l'individu isolé. Le travail est l'alliance entre l'homme et la terre. L'entraide est le seul moyen possible de libérer l'homme pour le véritable travail, celui qui mène à Dieu. L'humanité est une communauté constituée de petites communautés singulières. Sur toute cette utopie règne l'esprit en tant que maître de la loyauté, de la fidélité et du renouveau, et en tant que protecteur de la dynamique sociale. Tout cela conduit à la vision de la révolution, qui est ici définie comme une révolution intérieure (p. 88).

La plupart de ces notions occupent une place prépondérante dans *Die Revolution* et dans *Aufruf zum Sozialismus* de Landauer.<sup>33</sup> Cependant, le rôle particulier que Buber attribuait à la prophétie dans ce contexte révolutionnaire le conduit à sa phase suivante : le développement d'une nouvelle théologie politique en lien avec son interprétation de la Bible et son essai sur le « Royaume de Dieu ». Comme Buber le déclare en 1932, dans les premières lignes de *Königtum Gottes*, grâce à de nombreuses années d'étude de la Bible, il a pu trouver la réponse à une question qui occupait sa pensée « depuis plus de 20 ans », à savoir le développement du messianisme juif.<sup>34</sup>

Il semble que les premiers essais de Buber réfutent la description quelque peu schématique suggérée par Willems, qui s'appuie lui-même largement sur l'importante description de Paul Mendes Flohr. Selon cette hypothèse, Buber aurait connu un changement radical pendant les années de guerre – peut-être sous l'influence de la critique sévère formulée par son ami Landauer – le conduisant de la phase mystique à la phase dialogique. Si je ne souhaite pas contester le fait que Buber ait traversé une crise politique dramatique et s'il semble évident que, plus ou moins simultanément à cette crise, la structure théorique de sa philosophie a également radicalement changé, je suis moins convaincu d'une transition concernant la motivation religieuse fondamentale qui sous-tend sa pensée politique.

C'est le phénomène historique et spirituel du hassidisme qui a permis à Buber, dès sa phase la plus précoce, de combiner le mystique avec le social et le politique. Le leader hassidique est une figure extatique tournée vers la communauté. Il opère dès le départ dans le domaine qui s'étend entre le divin et la communauté. Historiquement, ce type de leadership et cette nouvelle communauté a vu le jour, selon Buber, en réponse à la grave crise de l'exil juif, et en particulier après l'expulsion des Juifs d'Espagne et du Portugal. Dans cette perspective, Buber anticipe les thèses centrales développées plus tard par Scholem. Tous deux désignent l'expulsion de la péninsule ibérique comme la crise la plus significative de l'histoire de l'exil juif au tournant de l'ère moderne. Tous deux interprètent cet

événement comme un facteur crucial dans le processus qui transforme le mysticisme apolitique de la Kabbale juive médiévale en mouvement messianique de la modernité juive. Pour Buber, ce mouvement atteint son apogée non pas dans le sabatianisme, mais dans le hassidisme en tant que révolution politique et sociale. Les deux chercheurs sont à la recherche d'une structure historique leur permettant de reconstruire un phénomène religieux juif unique qui combine le mystique et le politique d'une manière absente dans d'autres cultures théopolitiques.<sup>35</sup>

Toutes ces hypothèses peuvent être replacées dans un cadre plus large, à savoir le débat, à la fin de l'ère wilhelmienne, sur la nature politique du mysticisme. En tant que phénomène purement sociologique, le mysticisme représente-t-il la fuite ultime de toute réalité mondaine, ou incarne-t-il de nouvelles possibilités d'action politique ? À partir de 1900 environ, des discussions intenses sur ce sujet se sont développées parmi les intellectuels allemands. L'une des voix les plus systématiques et les plus influentes dans ce débat fut celle de Max Weber.<sup>(36)</sup>

Ce qui est le plus pertinent pour notre discussion, c'est la pensée de Weber sur l'ascétisme et le mysticisme. Weber caractérise l'ascétisme comme une force active, agissant au sein de la réalité mondaine, et le mysticisme comme une activité contemplative dans laquelle l'individu ne fonctionne pas comme un instrument (Werkzeug) de la volonté divine, mais comme un réceptacle (Gefäß)<sup>37</sup> des pouvoirs divins. Selon sa célèbre analyse du protestantisme, ce n'est qu'à l'ère moderne, et grâce à l'émergence de l'ethos protestant, que le renoncement au monde commun à l'ascète et au mystique, tourné vers un « ascétisme immanent », devient une force politique et sociale dominante. Selon la position que l'on adoptait dans ce débat, on pouvait distinguer nettement le messianisme du mysticisme, comme l'a fait Scholem,<sup>38</sup> ou, comme l'a fait Landauer, on pourrait rejeter à la fois la différenciation théorique et son implication pratique, à savoir l'exclusion du mystique du domaine du monde politique. Si Buber ne se situe pas commodément à mi-chemin entre ces extrêmes, son point de départ est certainement proche de celui de Landauer. Mais il a fini par développer une théorie politique de la prophétie qui va bien plus loin, en ancrant l'élan messianique aux tout débuts de la théologie juive.

Mais ce n'est pas à travers son travail sur la théologie politique biblique que Buber a d'abord trouvé le politique dans le domaine religieux. C'est plutôt dans la phase la plus précoce de sa pensée sociale et politique et au sein même du domaine du mystique. Il l'a trouvé dans son travail sur le hassidisme. Dans le hassidisme, Buber a trouvé une forme de mysticisme qui était authentiquement juive et représentait un milieu religieux auquel il était lui-même lié par la mémoire et le sentiment. C'est pourquoi il ne s'y identifiait pas seulement, mais l'utilisait pour mettre en évidence une extase mystique tournée vers la communauté. Mettre en avant la nature mystique de la spiritualité hassidique ne signifiait donc pas un revirement contre le politique, mais fournissait plutôt à Buber l'outil nécessaire pour atteindre l'un de ses principaux objectifs politiques et intellectuels : la politisation du mystique. -----