

<https://divergences.be/Martin-Buber-et-Gustav-Landauer-la-politisation-du-mystique-4620.html>



Martin Buber et Gustav Landauer : la politisation du mystique

- Archives - Textes critiques - Gustav Landauer -



Date de mise en ligne : mercredi 3 juin 2026

Copyright © Divergences Revue libertaire en ligne - Tous droits réservés

Sommaire

- [1. Le religieux et le mystique chez Georg Simmel](#)
- [2. Le mystique et le politique chez Gustav Landauer](#)
- [3. Martin Buber : pensée politique entre mysticisme et dialogue](#)

Note introductive

Dans ce qui suit, j'aborde une tendance significative chez certains intellectuels juifs au début du XX^e siècle, à savoir leur tournant vers le mystique et le messianique comme instruments permettant de retrouver les énergies religieuses perdues dans un monde sécularisé et de les orienter vers l'action politique. Cette tendance était, à l'époque en question, tout sauf marginale.

En fait, elle peut être considérée comme l'une des facettes les plus importantes de son avant-garde politique et culturelle. Je me concentrerai sur la première phase de la vie de Martin Buber, marquée par son amitié avec Gustav Landauer avant l'assassinat de ce dernier (1919), ainsi que sur certains de ses efforts ultérieurs pour perpétuer la mémoire de son ami.

Du point de vue de la biographie intellectuelle de Buber, je traiterai ici principalement de sa première période littéraire, depuis ses études doctorales jusqu'à la Première Guerre mondiale. Le phénomène historique analysé ici est de nature à la fois théorique et sociale. Le groupe de penseurs juifs dont il est question ci-après est lié par divers liens sociaux et intellectuels.¹

D'une manière générale, ce groupe peut être défini comme post-nietzschéen et influencé par plusieurs courants de la philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*) ainsi que par des programmes d'amélioration de la vie (*Lebensreform*) qui exprimaient les idées laïques de la *Lebensphilosophie* en termes religieux. Cette interprétation spirituelle et politique du religieux les a conduits à de nouvelles évaluations des phénomènes mystiques qui ont servi à articuler la possibilité d'une nouvelle relation entre l'individu et la société.

Les différentes descriptions du mysticisme que l'on trouve dans les écrits de ces individus montrent un glissement général du mysticisme en tant que phénomène psychologique de la sphère privée² vers un concept de mysticisme en tant que phénomène communautaire ou interpersonnel, souvent synonyme de « religion » en général.

En termes sociologiques, le phénomène mystique comporte un élément antinomique qui se manifeste dans la nature hérétique de la religiosité mystique et peut être directement lié aux formes modernes d'anarchie religieuse. Ainsi, l'implication possible, bien que non nécessaire, d'une telle théorie est la formulation d'une critique radicale de la société moderne fondée sur des principes qui, s'ils étaient mis en pratique, pourraient conduire à l'action révolutionnaire et à la poursuite d'une communauté anarchique.

À mon avis, aux côtés d'Ernst Bloch, dont je ne parlerai pas ici, Martin Buber et Gustav Landauer représentent l'ensemble des aspects décrits ici et, plus que d'autres figures similaires telles que Fritz Mauthner, Constantin Brunner, Gershom Scholem et Walter Benjamin, ils ont développé leurs enseignements respectifs selon les lignes esquissées ci-dessus.

Bien qu'ils s'inscrivent dans un mouvement intellectuel plus large au sein de la culture allemande, les intellectuels juifs en question continuent d'être préoccupés par leur identité juive, bien que sous des formes et à des degrés divers. La comparaison entre Buber et Landauer est particulièrement utile en ce qu'elle met en évidence ces différences quant à la manière dont ils abordent les aspects juifs de leur identité personnelle et de leur position politique. Deux voies semblent s'être ouvertes à ceux qui cherchaient à exprimer leur identité particulière. L'une consistait en un engagement direct dans les questions politiques juives de l'époque, telles que le mouvement sioniste, l'amélioration de la condition des Juifs d'Europe de l'Est ou la lutte contre l'antisémitisme. L'autre consistait en une préoccupation plus intellectuelle pour les sources culturelles juives, dans le but de développer un type de pensée moins universel, plus spécifiquement juif, qu'il soit religieux ou mythologique.

Ce qui unissait ces deux voies, c'était la fonction de l'identité juive en tant que sujet d'une conscience de soi réflexive, cette conscience de soi n'affectant pas nécessairement l'essence de l'engagement politique ou philosophique que l'on avait précédemment adopté. Quoi qu'il en soit, la composante juive de la politique ou de la philosophie de chacun s'exprime par un recours – total, comme par exemple chez Scholem, ou partiel, comme par exemple chez Leo Strauss – aux sources juives, dans lequel on met indéniablement à profit les stratégies herméneutiques ou les idées tirées du discours théorique général de son époque.

Certes, comme dans tant d'autres cas de la culture européenne moderne, subsumer le contenu particulier, quelque peu apologétique, sous son contexte universel ne rend pas justice aux efforts intellectuels et politiques entrepris par ces éminents individus, ni ne peut expliquer pleinement les différences significatives entre les positions adoptées par chacun d'entre eux.

Le processus en question s'est déroulé pendant la dernière phase de l'ère wilhelmienne et a atteint son apogée pendant la Première Guerre mondiale. D'une manière très générale, on peut décrire cette révolution intellectuelle – une révolution marquée par l'infusion d'un langage religieux dans la politique laïque, qui n'est pas du tout spécifiquement juive quant à ses origines – comme une récupération néo-romantique de modes d'expression prémodernes au nom d'un « retour » (postmoderne) à l'authenticité. La rhétorique qui en résulte n'implique toutefois pas nécessairement un engagement total envers les implications religieuses ou politiques des symboles utilisés. Le fossé entre les déclarations romantiques et leurs conséquences pratiques implicites est devenu on ne peut plus évident dès les premiers jours de la Première Guerre mondiale.

La guerre a exacerbé les tendances existantes, elle a contraint chacun à articuler des positions politiques précises, elle a révélé des présupposés sous-jacents jusque-là cachés, et elle a créé de profondes divisions entre d'anciens amis ou, selon le cas, forgé de nouvelles alliances. Scholem et Benjamin, par exemple, avaient été divisés par l'engagement du premier envers le sionisme, mais étaient unis dans leur réponse pacifiste à la guerre. En revanche, Brunner et Mauthner affichaient un patriotisme allemand inébranlable qui les séparait de Bloch et Landauer, qui rejetaient viscéralement une telle réponse et réaffirmaient leur anarchisme utopique comme transcendant les frontières nationales.

Buber, ami proche de certains de ces penseurs et allié politiquement à d'autres, était tout à fait incapable de concilier ces tensions à une époque si peu tolérante à la nuance. Sa célèbre réaction initiale à la guerre, son affirmation enthousiaste et son soutien à la cause allemande³, le place dans le même camp que Brunner et Mauthner, bien que, pour diverses raisons, on aurait pu s'attendre à ce qu'il réagisse autrement. Ce n'est qu'après l'intervention de Landauer en 1916 que Buber se sentit contraint de revenir à sa position d'avant-guerre et donc de rejoindre le camp de Benjamin, Scholem et Landauer⁴.

1. Le religieux et le mystique chez Georg Simmel

Paul Mendes Flohr entame son analyse de l'évolution de Buber « du mysticisme au dialogue » par une étude de la psychologie sociale de Buber, fondée principalement sur une lecture attentive de l'introduction systématique que Buber a rédigée pour la série de monographies qu'il a éditée sous le titre *Die Gesellschaft*. Le principe sous-jacent le plus important de cette introduction est celui de l'interpersonnel (*das Zwischenmenschliche*). La deuxième monographie de cette série, consacrée à la religion, a été rédigée par Georg Simmel.⁵ Dans cette monographie, Simmel caractérise la religion comme un phénomène social mystique. Au coeur de cette description de la religion se trouve le sentiment d'unité au sein d'une pluralité de relations qui constituent trois moments parallèles d'unité : entre l'homme et Dieu ; entre le membre individuel et la société ; entre l'homme en tant que phénomène physiologique et social dans le monde et son moi intérieur. La notion de soi émerge ici de la réification des contenus psychologiques. Simmel divise de la même manière la notion de foi en trois aspects, à savoir la foi en Dieu, la foi en l'autre et la foi en soi-même. L'idée fondamentale du pouvoir social unificateur de la religion avait été définie plus tôt dans l'oeuvre de Simmel. Par exemple, dans son « *Zur Soziologie der Religion* »⁶, les deux éléments principaux de la religion qu'il mentionne sont le pouvoir de croire et le pouvoir d'unir, c'est-à-dire des pouvoirs qui peuvent être considérés comme cruciaux pour la structure fondamentale de la société. Il poursuit en définissant la religion comme une action qui se déroule principalement dans le domaine interpersonnel : « L'ancienne idée selon laquelle Dieu est l'Absolu, tandis que ce qui est humain est relatif, prend ici un nouveau sens : c'est la relation entre les personnes qui trouve son expression substantielle et idéale dans l'idée du divin. »⁷

Une notion clé dans cette description de la religion est la « religiosité » (*Frömmigkeit*), que Simmel comprend comme l'équivalent du latin « *pietas* ». La religiosité décrit le potentiel religieux de l'individu qui investit différents événements et états d'une signification religieuse. Un tel sentiment religieux n'est pas nécessairement lié aux institutions religieuses établies et n'a rien à voir avec l'Église.⁸ Simmel a même initialement dérivé sa définition du mysticisme à partir du concept de religiosité, mais Simmel a finalement substitué l'expérience mystique (*Erlebnis*) de l'unité à la religiosité comme coeur de toute expérience religieuse. On peut trouver une expression précoce de cette substitution dans un article de 1904 sur « la vie et la religion en tant qu'opposés » (« *Die Gegensätze des Lebens und die Religion* »)⁹ où Simmel part du principe de la *coincidentia oppositorum* de Nicolas de Cuse et poursuit en discutant du mysticisme comme représentatif de la religion en général : « L'essence (*Sinn*) de tout mysticisme réside dans le fait que nous devons percevoir, derrière la multiplicité donnée des phénomènes (*Erscheinungen*), cette unité de l'être qui n'est jamais un fait donné, et que nous ne pouvons donc saisir directement qu'en nous-mêmes en tant que cette unité. »¹⁰ Il semble que Simmel ait traité la société, la religion et le mysticisme comme des synonymes.

La transition de l'idéalisme au romantisme dans la pensée allemande du XIXe siècle semblait s'opérer selon deux axes contradictoires. L'une mène de la spéculation libérale, rationnelle et centrée sur l'individu à une spéculation de nature beaucoup plus communautaire, mettant l'accent sur des notions fondamentales telles que le langage, le mythe et les liens sociaux. L'autre mène d'un individu rationnel et universel, partageant avec tous les autres les mêmes idéaux moraux et rationnels, au génie individuel solitaire, créatif et fondé sur l'expérience. Il semble que la religion ou le mysticisme, tels que définis par Simmel, soient considérés pour leur capacité à apaiser ces tensions. Selon les mots de Simmel :

La grande tâche de l'avenir est une constitution de la vie et de la société, qui génère une synthèse positive des deux types d'individualisme : l'idéal ahistorique du XVIIIe siècle, avec ses individus égaux et équitables dont l'association repose uniquement sur la loi générale et purement rationnelle, doit être synthétisé à un niveau supérieur avec l'idéal du XIXe siècle dont l'accomplissement dans l'histoire de l'esprit est [d'avoir produit] la différence entre les individus, l'autonomie des personnalités et leur organisation à travers la vie historique.¹¹

La définition que donne Simmel du mysticisme en tant qu'élément essentiel de la religion ne se concentre pas sur le domaine individuel en tant que motivation de l'*Innerlichkeit* et l'isolement, mais sur la tension féconde entre l'individu qui se découvre comme faisant partie d'une communauté et le dialogue constant qu'il entretient avec l'absolu. C'est

sous l'influence de Simmel que cette description trouve un écho chez Buber au début du siècle.

2. Le mystique et le politique chez Gustav Landauer

Dans une série d'essais intitulée « Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums », publiée dès 1895 dans la revue *Sozialist*,¹² Landauer a distingué « l'atome » et « l'individu » comme deux notions parallèles.

Étymologiquement, comme le souligne Landauer, les deux termes renvoient à la même chose, à savoir à l'unité fondamentale indivisible. Dans le langage moderne, l'individu devient synonyme d'unité de vie organique. Le concept biologique de l'individu implique la dépendance intrinsèque de chaque individu à l'égard de la conformité à son espèce. En tant qu'être d'espèce, chaque personne est constituée d'un ensemble de composantes biologiques nécessaires et caractéristiques, ce qui semble contredire la notion de singularité de chaque individu. En ce sens, l'humanité n'est nullement une simple abstraction, mais un phénomène bien plus réel que la personnalité unique de l'individu. C'est à partir de cette tension fondamentale que Landauer s'est efforcé de développer un nouveau concept d'individualité orientée vers la communauté. Les autorités philosophiques auxquelles Landauer fait appel à cette fin sont Spinoza, Schopenhauer et Nietzsche.¹³

S'appuyant sur leurs concepts anthropologiques et politiques, il formule son propre idéal d'individu et de communauté en opposition à l'État, à la propriété privée, à la religion et à la morale. Landauer développe également une critique radicale du langage. Nous n'avons aucune connaissance des choses, et c'est précisément cette ignorance qui nous pousse à en parler. La révolution est un processus de renouveau visant l'ancien, le langage étant le plus ancien de tous les phénomènes spécifiquement humains.¹⁴ La même idée est formulée dans ses oeuvres des premières années du XXe siècle. Il souligne à plusieurs reprises la tension au sein de l'éthique kantienne, oscillant entre l'autonomie nécessaire de l'agent éthique et le caractère universel du jugement moral, qui semble générer un impératif moral hétéronome. Comme le décrit Landauer, le mouvement « de l'individuation à la communauté » (von der Absonderung zur Gemeinschaft) est le processus par lequel l'anarchiste individuel recrée le social à partir de son for intérieur. Cependant, afin d'éviter une « société du devoir » dogmatique et totalitaire (Zwangsgesellschaft), il est nécessaire qu'un tel sentiment de communauté s'accompagne toujours du modèle utopique d'une société qui n'existe pas encore. Chaque être humain doit se transformer en révolutionnaire.

Tout en utilisant les mêmes éléments que Simmel, l'analyse de Landauer est moins descriptive et plus politique. Le mysticisme devient moins la force qui lie la société que sa vision utopique et sa destruction. Cela est très proche de ce que Gershom Scholem identifiera, dans son analyse du mysticisme et du messianisme, comme les forces énergiques et révolutionnaires du changement et du renouveau.

Dans « Von der Absonderung zur Gemeinschaft », une conférence initialement donnée en janvier 1900 au groupe réuni autour des frères Heinrich et Julius Hart à Berlin, Landauer définit le besoin anarchique constant d'unicité et de séparation (Absonderung) comme un besoin de tendre vers une perfection mystique qui se trouve dans l'unité organique de la communauté. Il reprend cette même démarche dans son *Skepsis und Mystik* ainsi que dans son ouvrage sur Maître Eckhart.¹⁵ Landauer a trouvé son modèle mystico-social idéal non pas dans l'esprit spéculatif du « maître de lecture » (Lesemeister) Nicolas de Cues, mais dans le « maître de vie » (Lebemeister) Eckhart. Inspiré par ces figures médiévales, Landauer a développé sa philosophie du langage en une célébration presque postmoderne des identités et des réalités qui devient déterminante dans l'action politique. Ce faisant, il s'éloigne du scepticisme linguistique radical de Fritz Mauthner pour se tourner vers une sorte d'amélioration mystique, vivante et colorée, de la vie et de l'action.

3. Martin Buber : pensée politique entre mysticisme et dialogue

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.¹⁶ 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.¹⁷ 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 1909.¹⁸ Dès 1903, notamment dans une lettre à Landauer,¹⁹ 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 » (*Judentum und Mystik sind sich ausschliessende Gegensätze*).²⁰ 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'écarter 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.²¹

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 Lasson 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^e 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.³² 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.³³ 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.³⁴

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.³⁵

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.⁽³⁶⁾

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)³⁷ 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,³⁸ 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. -----

Post-scriptum :

1 Un ouvrage directement consacré à ce groupe est celui de Michael Löwy ; voir M. Löwy, *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, Berlin 1997.

(2) L'ouvrage de William James, *Variétés de l'expérience religieuse*, publié pour la première fois en 1902, a certainement joué un rôle significatif à cet égard

(3) Sur l'attitude de Buber envers la guerre et la réaction de Landauer à celle-ci, voir P. Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, Detroit 1989, pp. 93-113.

(4) Pour ses activités d'avant-guerre aux côtés de Landauer, voir M. Buber, *Gustav Landauer, sein Lebensgang in Briefen*, II:1, n. 1. Dans cette note de bas de page, Buber décrit leur collaboration politique en juin 1914, juste avant la guerre. Concernant le conflit entre Mauthner et Landauer au sujet de l'Allemagne et de la guerre, voir K. Flasch, *Die geistige Mobilmachung*, Berlin 2000, pp. 344-352

5 Voir G. Simmel, *Über die Religion*, 1906. Fritz Mauthner, *Die Sprache*, et Gustav Landauer, *Die Revolution*, dans la même série quelques années plus tard. 6 In : *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 9 (1898), 111-123 7 Traduit par H. J. Helle dans G. Simmel, *Essays on Religion*, New Haven et Londres 1997, p. 118. 8 Franz Rosenzweig, qui était en passe de remplacer Landauer dans la vie de Buber au cours des années 1920, a une conception très similaire de la *Frömmigkeit*, qu'il développe notamment dans ses premiers entretiens avec Rosenstock,

affirmant que le judaïsme et le christianisme sont essentiellement des non-religions, un phénomène qu'il confronte ensuite à l'islam, qui est une religion pure ; voir G. Palmer et Y. Schwartz (dir.), Franz Rosenzweig, « Innerlich bleibt die Welt eine » : *Ausgewählte Schriften zum Islam*, Berlin 2003, p. 42 et suivantes.

9 Voir *Das freie Wort*. *Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens* 4/8 (1904), pp. 305-312 ; traduction dans G. Simmel, *Essays on Religion*, a.a.O, pp. 36-44.

10 *Ibid.*, p. 36. 11 « La grande tâche de l'avenir consiste toutefois à établir un mode de vie et un ordre social qui réalisent une synthèse positive entre ces deux formes d'individualisme : l'idéal ahistorique du XVIIIe avec ses individus égaux et jouissant des mêmes droits, liés uniquement par la loi générale et purement rationnelle, en une unité supérieure avec celui du XIXe siècle, qui a trouvé son accomplissement dans l'histoire des idées dans la différence des individus, dans l'autonomie des personnalités et dans leur organisation par la vie historique. » Georg Simmel, « Die beiden Formen des Individualismus », dans : *Das freie Wort*. *Revue bimensuelle de Francfort pour le progrès dans tous les domaines de la vie intellectuelle* 1/13 (5 octobre 1901), p. 397-403.

12 R. Link-Salinger (éd.), *Signatur : g.l. – Gustav Landauer im « Sozialist » (1892-1899)*, Francfort-sur-le-Main, 1986, pp. 324 – 349 (novembre 1895 – février 1896).

13 *Ibid.*, p. 342.

14 *Ibid.*, p. 344.

15 Concernant l'interprétation d'Eckhart par Landauer, voir Thorsten Hinz, *Mystik und Anarchie : Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*, Karin Kramer Verlag, Berlin 2000 ; Y. Schwartz, « Landauers Eckhart : Zur Säkularisation des Mystischen in der deutsch-jüdischer Kultur », dans : S. Sabin, Y. Schwartz, *Seelengrund auf Seinsgrund : Gustav Landauers Shakspeare-Studien und seine Übersetzung des Meister Eckhart*, Berlin 2003, pp. 27-45 ; idem, « Gustav Landauer and Gerhard Scholem : Anarchism, Scepticism and Mysticism », dans P. Mendes-Flohr (éd.), *Gustav Landauer : Anarchism and Judaism*, Syracuse (à paraître).

16 J. Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion ? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber*, Albeck bei Ulm 2001, p. 270. 17 M. Buber, *Zur Geschichte des Individuationsproblems (Nicolaus von Cues und Jakob Böhme)*, Jérusalem, *Archives M. Buber MS Var. 350* 18 M. Buber, *Ecstatic Confessions*, trad. E. Cameron, Syracuse University Press, 1996 [*Ekstatische Konfessionen*, Berlin : Diederichs Verlag, 1909] 19 Voir M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten* en 3 volumes, éd. G. Schaefer, Heidelberg 1972-1975, n° 48 (février 1903), I:186 20 Voir A. Lasson, *Meister Eckhart, der Mystiker : Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland*, Berlin 1868 (rééd. Aalen 1968), p. 2.

21 Buber, *Briefwechsel*, n° 95 (15.3.1906), I:237f.

22 M. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Francfort 1906, p. 5.

23 Buber, *Briefwechsel*, n° 96, I:239. La formulation d'un nihilisme orienté vers Dieu en tant que phénomène unique de la Kabbale prémoderne et son lien avec une critique du langage est généralement identifiée à l'hypothèse de Gershom Scholem concernant la théorie kabbalistique de langage (*Sprachtheorie der Kabbala*). Pour Buber – comme plus tard pour Scholem – de telles affirmations n'ont guère à voir avec une analyse critique des sources et des manuscrits, mais plutôt avec une mentalité politique et religieuse courante à cette époque. Voir G. Scholem, « *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala* », dans *Judaica* 3, Francfort-sur-le-Main, 1970, pp. 7-10. 24 *Ereignisse und Begegnungen*, Leipzig 1917, p. 3-9. 25 *Op. cit.*, p. 13-21. 26 *Op. cit.*, 21. 27 *Op. cit.*, 37-48.

28 *Op. cit.*, 49-60.

29 *Op. cit.*, p. 53.

30 K. Gründer et F. Niewöhner (dir.), *Gerschom Scholem Tagebücher, I Halbband 1913-1917*, Francfort-sur-le-Main, 1995. En lisant les journaux intimes de Scholem de cette période précoce, on retrouve facilement la même attitude nietzschéenne, ainsi qu'une conception similaire du sionisme anti-territorial et antinational (p. 81, 4.1.1915) et une conception anarchique, c'est-à-dire antinomienne, de l'identité religieuse. Voir en particulier pp. 116-121 (22 mai 1915) où la découverte par Buber du mysticisme juif et sa notion de mythe juif sont décrites comme les précurseurs du Messie, par lequel Scholem se désigne lui-même : « Il a redécouvert le hassidisme parmi les ruines d'un siècle, il a retrouvé la chaîne de la mystique et le mythe national qui traversait son peuple depuis la jeunesse, et il a consigné ce mythe par écrit (...). Mais il n'était pas le Sauveur... Il voulait seulement préparer la voie à celui qui serait plus grand que lui (...). »

31 M. Buber, *Der Heilige Weg*, Francfort-sur-le-Main, 1920.

32 Voir *op. cit.*, pp. 85-87.

33 Pour une analyse approfondie de ces notions chez Landauer, voir E. Lunn, *Prophet of Community : The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, University of California Press, 1973. Voir également Landauer, *Die Revolution*, 44 ; Landauer a également traduit « *L'entraide* » (*Gegenseitige Hilfe*) de Pierre Kropotkine, dans lequel une conception similaire a été développée.

34 M. Buber, *Königtum Gottes*, Berlin 1932, IX-X.

35 Voir G. Scholem, « *Martin Buber's Interpretation of Hassidism* », dans idem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1995, pp. 228-250. La critique de Scholem à l'égard de l'interprétation du hassidisme par Buber est bien connue. Elle se concentre sur les présupposés théologiques et sur la sphère religieuse personnelle, ignorant la dimension politique dont il est question ici. Sa caractérisation générale de Buber me semble

significative, une caractérisation qui pourrait, je crois, s'appliquer également à Scholem lui-même : « Pour le dire sans détours, Buber est un anarchiste religieux et son enseignement est de l'anarchisme religieux. ».

36 Pour une analyse générale, voir V. Krech, *Wissenschaft und Religion : Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen 2002, p. 259-285 ; sur Troeltsch, op. cit., p. 269 et suivantes ; sur Weber, op. cit., p. 270-280.

37 M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen [Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I]*, Tübingen 1920, p. 538-571

38 Sur l'histoire de cette différenciation et ses problèmes, voir M. Idel, *Messianic Mystics*, New York 1998, en particulier pp. 321-323.