

Mythe et histoire sacrée chez Martin Buber

dans « Der Glaube der Propheten »

par Andrea POMA

Un premier examen de l'œuvre de Buber, *Der Glaube der Propheten* (La foi prophétique) donne l'impression de pouvoir synthétiser et épuiser en quelques mots le thème du mythe : d'après Buber, les prophètes ont exercé en Israël une contestation radicale du mythe et affirmé à nouveau avec force le caractère historique de la relation entre Dieu et son peuple. Mais si nous considérons plus attentivement la signification du mythe qui est ici contesté et de l'histoire qui y est réaffirmée, nous constatons que le discours s'articule en une trame de considérations bien plus complexes.

Tout d'abord, que faut-il entendre par mythe ? Il n'est pas dans notre propos de donner ici une définition générale du mythe, ni même une définition qui vaille pour la pensée de Buber dans son ensemble : nous nous contenterons de rechercher les traits principaux du mythe, tels qu'ils résultent de cet ouvrage.

Pour la foi des prophètes, selon l'interprétation de Buber, le mythe consiste à « se faire des images de Dieu ». Les dieux mythiques sont des créatures de l'homme, des projections de ses désirs et de ses rêves, auxquels il se lie afin de se les lier à lui-même. Se faire une image ou un nom de Dieu signifie s'approprier son essence ; il s'établit entre l'homme et son dieu un rapport utilitariste réciproque, une complicité intéressée. Cela se manifeste dans le culte : la prière, le sacrifice, la prostitution sacrée sont tous des instruments par lesquels l'homme obtient de son dieu la satisfaction de ses désirs, mais ce sont aussi des instruments par lesquels le dieu conserve et augmente sa propre puissance. Ces idoles ont besoin du sang des victimes aussi bien que les hommes qui célèbrent le sacrifice ; ils ont besoin d'une demeure aussi bien que les hommes qui la leur construisent. Même quand les hommes les reconnaissent comme guides de leur chemin, comme protecteurs et bienfaiteurs dans les difficultés, ils ne s'abandonnent jamais sans réserve à leur volonté, mais

d'une certaine manière ils la déterminent : l'invocation est toujours aussi évocation ; implorer c'est prétendre, car, par des sacrifices et des offrandes, ils se sont déjà réservé des droits sur la divinité.

Mais le Dieu d'Israël n'est rien de tel. Il est le Dieu qui guide, mais l'homme ne sait pas où il le conduit : il n'a qu'à le suivre sans poser de questions. Il est le Dieu dont le nom ne peut être possédé par personne, le Dieu qui se fait présent quand et comme il veut, qui n'est en aucun lieu, mais qui demeure où il veut, qui fait miséricorde à qui il veut ; c'est le Dieu qui demeure dans une tente et dont le trône est muni de barres afin de pouvoir être déplacé à chaque instant. Ce Dieu n'a pas besoin de sacrifices et de prières ; ceux-ci sont plutôt des dons que YHWH fait à l'homme¹. Ce que Dieu demande à l'homme est, au contraire, l'« intention », la *kawwana*, qui n'est autre que la pleine confiance, ou, comme le dit Buber dans *Die chassidische Botschaft*, « la totalité de son être dirigée vers Dieu »². Cela ne signifie pas que l'homme ne puisse attendre de Dieu l'exaucement de ses propres vœux et doive s'abandonner à une volonté arbitraire, aveugle et sourde ; mais il ne peut prétendre à rien, il ne peut qu'espérer dans la miséricorde et dans l'amour de son Dieu et dire en soi-même, ainsi que les habitants de Ninive, « qui sait ? »³. Si le rapport de l'homme avec la divinité mythique se réalise surtout par le culte, c'est-à-dire en un mouvement qui monte de l'homme vers la divinité, le rapport d'Israël avec son Dieu est, au contraire, avant tout dans l'acte d'« écouter » : c'est la parole de Dieu qui descend vers son peuple pour lui révéler sa volonté. Le peuple doit avant tout écouter et ensuite se décider. Le prophète est justement celui à qui, en premier lieu, est adressée la Parole, celui qui, en premier, l'écoute et s'en fait le propagateur parmi le peuple.

En second lieu, à l'époque de la monarchie, les prophètes combattent sans arrêt ce que Buber appelle « l'autonomisation du mythe et du rite »⁴. Lorsque Baal est substitué à YHWH, ou, par une opération encore plus insidieuse, que YHWH même est « baalisé », on reconnaît alors à la divinité la seigneurie de la nature et du culte, mais en même temps on lui ôte la seigneurie de l'histoire. De ce point de vue on doit noter une attitude différente des Ecritures vis-à-vis des dieux protecteurs des peuples et vis-à-vis des dieux de la nature. Même si en Israël se développe de plus en plus la conscience que les dieux protecteurs des autres peuples sont seulement des images fictives, qu'ils ne sont rien en face du Dieu d'Israël, comme déclare le Deutéro-Isaïe dans son radicalisme prophétique, cependant assez souvent Israël réussit à trouver un langage commun avec les adorateurs de ces divinités. Même si ces peuples se trompent parce qu'ils ne connaissent pas la vraie essence de leurs dieux, on ne peut cependant

1. M. BUBER, « Der Glaube der Propheten » dans *Werke*, vol. II, *Schriften zur Bibel*, Munich et Heidelberg, 1964, p. 342.

2. M. BUBER, « Die chassidische Botschaft » dans *Werke*, vol. III, *Schriften zum Chassidismus*, Munich et Heidelberg, 1963, p. 848.

3. M. BUBER, « Der Glaube der Propheten », *op. cit.*, p. 346.

4. *Ibidem*, p. 325.

nier que chez eux est bien vive l'expérience authentique qu'un Dieu les guide et les protège dans leur histoire. Bien entendu, ils n'en connaissent pas le vrai nom (c'est à Israël de le révéler) ; mais ils savent que ce Dieu existe et qu'il intervient à chaque moment de leur histoire. Donc, si même ici nous nous trouvons devant des mythes, c'est-à-dire devant des images fictives de la divinité, il s'agit cependant de mythes historiques, c'est-à-dire de mythes fondés sur l'expérience authentique de l'intervention de Dieu dans l'histoire, comme guide, comme protecteur et comme juge. Bien différente est la signification des mythes cosmiques, des dieux du ciel et de la nature, qui représentent la vraie et spécifique antithèse avec le vrai Dieu, qui est le Dieu de l'histoire. Quand Israël, sous l'influence des peuples voisins, commence à adorer Baal, en le substituant à YHWH, ou à revêtir YHWH des caractéristiques de Baal, alors la lutte des prophètes devient radicale et il n'y a plus aucune possibilité de dialogue.

Il est significatif que Buber, dans cette œuvre en général, et en particulier dans le chapitre intitulé *Die grossen Spannungen*, traite parallèlement de la lutte des prophètes contre la monarchie infidèle et de la lutte contre l'idolâtrie. Entre ces deux phénomènes, qui se produisent en même temps en Israël, il y a une étroite connexion. Buber, adhérant à un jugement déjà exprimé par E. Klamroth, souligne comment « dans la polarité de l'idée de l'arche et de celle du temple la tension entre le Dieu libre de l'histoire et le Dieu lié des données naturelles a reçu une expression classique »⁵. Entre ces deux idées de la divinité il ne peut y avoir qu'opposition. Il est vrai que les prophètes, dans leur lutte contre le culte de Baal, présentèrent le Dieu d'Israël, celui qui guida Abraham et qui fit sortir le peuple d'Egypte, à la fois comme le créateur de la nature et comme le seigneur de tous les phénomènes naturels, mais c'était là une profession de foi bien différente de la baalisation de YHWH, c'est-à-dire de la substitution d'un dieu de la nature au YHWH de l'histoire. Limiter la seigneurie de Dieu au ciel et au temple signifie lui ôter la seigneurie de l'histoire, pour la confier uniquement au *melekh* humain. De cette manière, le roi se dégage de tout rapport de service envers son Dieu : il n'est plus le représentant du roi divin, il n'a plus aucune responsabilité envers lui, mais il devient le tyran et l'autocrate dans la vie sociale et politique de son peuple. Par contre, il respecte la sphère cultuelle du dieu, lui offre des sacrifices et des offrandes, enrichit son temple, honore ses prêtres. Il s'établit un rapport de respect réciproque entre la divinité et le roi, dans la reconnaissance de l'autonomie et de la souveraineté de chacun dans sa propre sphère de domination⁶. Dans le midrash *Rabba* du Deutéronome 2, 6 on peut lire : « Une idole est près et loin, Dieu est loin et près. » C'est exactement le sens de l'interprétation que Buber donne de la lutte des prophètes contre l'idolâtrie. Les idoles sont des images créées par l'homme lui-même, l'homme les possède et les soumet à ses fins

5. *Ibidem*, p. 323.

6. Cf., par ex., le cas d'Achaz : « Il veut donner à la religion ce qui lui revient de droit ; mais elle doit demeurer étrangère au domaine de la politique, c'est-à-dire des décisions réelles », *ibidem*, p. 382.

par la magie, le culte, les sacrifices et les prières, mais en même temps il les éloigne de la sphère de ses choix et de ses actions historiques, les relègue aux cieux et dans les murs du temple ; mais YHWH n'est pas un produit des désirs humains, il ne se laisse pas saisir ou contraindre, il est souverainement libre et l'homme ne peut pas l'atteindre ou se l'approprier, comme le montre l'histoire de la tour de Babel ; et cependant il est parmi son peuple, il le guide, le protège, le juge, par sa parole il l'aime et lui révèle sa volonté et il exige de lui la décision responsable d'adhérer à cette volonté et l'action conséquente qui réalise la justice et la communauté. Cela signifie que Dieu est le « Saint » ; d'après les paroles mêmes de Buber,

« Saint » signifie, avant l'exil, séparé, mais non détaché ; séparé et cependant parmi le peuple ("un saint au milieu de toi", Os 11, 9) ; séparé - et rayonnant. Dans ce double être dégagé et relié se fonde la puissance caractéristique qui s'exprime dans ce concept : YHWH détient un plein pouvoir sur le monde parce qu'il est vraiment absolument séparé du monde, mais en aucun cas soustrait à celui-ci ⁷.

La foi des prophètes représente donc une sévère condamnation du mythe, dans les deux sens du terme ici analysé, mais nous ne serions pas fidèles à la véritable pensée de Buber si nous considérions comme conséquence directe de cette condamnation une justification générique et simpliste de l'histoire. L'histoire, considérée dans son sens purement immanent, comme l'ensemble des événements et des actions des hommes, est soumise par le message prophétique à un jugement aussi négatif que le mythe. Il est vrai que les prophètes rappellent sans cesse à Israël que la réalité est histoire, mais non simplement histoire des hommes, bien au contraire histoire de Dieu et des hommes, histoire sacrée ⁸.

Dans son livre, Buber n'emploie pas le terme « histoire sacrée » ; il préfère le terme « histoire de la foi » ; mais l'histoire de la foi dont il est question ici est, selon les paroles mêmes de Buber, histoire sacrée :

Une grande foi historique ne prend pas naissance grâce à une nouvelle interprétation de ce qui est en dehors de l'histoire, mais grâce à l'expérience d'un événement qui survient dans l'histoire comme un « miracle », c'est-à-dire comme un fait qui ne peut se comprendre que dans le domaine de l'action divine. Quelque chose nous advient que nous ne pouvons pas attribuer à notre monde ; quand il est advenu, nous ne pouvons pas le comprendre, nous pouvons seulement le croire (Ex 14, 31). C'est un événement sacré ⁹.

L'histoire ainsi interprétée se rapproche du domaine du mythe, si par ce terme nous entendons la sphère de la compréhension de la réalité à travers la catégorie du « sacré ».

7. *Ibidem*, pp. 370-371.

8. L'emploi que je fais ici de l'expression « histoire sacrée » nécessiterait une justification et une plus vaste discussion ; mais les limites mêmes de cet exposé ne permettent pas un tel approfondissement. Ces pages, nous l'espérons, permettront de découvrir le sens de cette expression par une réflexion en particulier sur l'emploi de l'adjectif « sacré ».

9. *Ibidem*, p. 284.

L'histoire sacrée est telle avant tout parce qu'elle est *histoire de Dieu*. Nous ne pouvons pas oublier le *pathos* de l'affirmation de Buber dans *Ich und Du* : « Comme est triste et présomptueux le discours sur le "Dieu qui devient" ; mais nous connaissons avec sûreté dans nos cœurs un devenir du Dieu qui est. Le monde n'est pas jeu divin, c'est sort divin » ¹⁰. Dieu est le seigneur de l'histoire, mais il en est aussi le héros ; il ne gouverne pas l'histoire de l'extérieur, comme un destin indifférent et immuable, mais il se laisse engager en elle, et, par conséquent, l'histoire qu'il domine est aussi son histoire : « Il n'établit pas l'histoire d'un au-delà étranger par soi-même à l'histoire, la laissant ensuite se dérouler, mais il entre lui-même en elle et la conquiert » ¹¹. L'histoire est donc « situation commune » ¹² entre Dieu et les hommes, c'est le « mystère divino-humain » ¹³.

En second lieu, l'histoire sacrée est *histoire de l'homme devant Dieu*. L'intervention de Dieu dans l'histoire n'élimine pas la liberté de l'homme. L'histoire est aussi action de l'homme, car Dieu respecte sa liberté de la manière la plus radicale, jusqu'à permettre et à subir le risque de son infidélité. Mais l'action et la liberté de l'homme, justement parce que permises par Dieu, ne peuvent pas ne pas être devant Dieu. La liberté humaine ne signifie pas, pour Buber, autonomie, mais responsabilité (*Verantwortung*), et responsabilité signifie réponse (*Antwort*). Etre libre pour l'homme signifie pouvoir répondre de tout son être, d'une manière ou d'une autre, à la proposition divine. Dieu parle à l'homme, et sa parole n'est pas seulement doctrine, mais avant tout amour qui interpelle : l'homme doit répondre, doit prendre position. Ce qui revient au prophète c'est justement d'annoncer dans le moment historique concret la volonté de Dieu qui appelle, afin que l'homme puisse se décider vis-à-vis de celle-ci ; reprenons les paroles mêmes de Buber : « Prophétiser signifie mettre la communauté, à qui la parole est adressée, indirectement ou directement, face au choix et à la décision. Le futur n'est pas quelque chose qui est déjà presque disponible, et donc connaissable, il dépend au contraire essentiellement de la décision authentique, c'est-à-dire de la décision à laquelle l'homme participe en ce moment » ¹⁴. La liberté et la responsabilité n'ont donc pas seulement une valeur morale, mais aussi une valeur réellement historique, car « à un moment donné, à chaque moment donné, l'homme peut vraiment se décider et donc participer, dans une sphère de la possibilité qui ne peut se concevoir en genre et en mesure, à la décision du sort du moment successif » ¹⁵. « Se décider », c'est pour l'homme réellement le « pouvoir de décider ».

10. M. BUBER, « Ich und Du » dans *Werke*, vol. I, *Schriften zur Philosophie*, Munich et Heidelberg, 1962, p. 133.

11. M. BUBER, « Der Glaube der Propheten », *op. cit.*, p. 458.

12. *Ibidem*, p. 281.

13. *Ibidem*, p. 334.

14. *Ibidem*, p. 238.

15. *Ibidem*, p. 345.

La forte accentuation du rapport entre Dieu et l'homme comme déterminante dans l'histoire différencie substantiellement le discours de Buber de toute interprétation de la foi prophétique en tant que transformation de la religion en une éthique de la solidarité ou en une éthique du devoir.

Nous ne pouvons pas limiter le message prophétique à une éthique de la solidarité, même si souvent le commandement divin demande à l'homme une réponse qui ait une incidence profonde dans le domaine de l'interhumain et du social. Même quand Dieu commande à son peuple de respecter la justice, il ne s'agit pas de la simple réalisation d'une valeur humaine, mais de la participation humaine à l'affirmation de la même justice de Dieu : la « justice découle du Ciel - dit Buber, - et veut continuer à présent à découler sur la terre avec la médiation de l'homme de la terre »¹⁶. Le comportement juste et solidaire de l'homme envers un autre homme ne dérive pas avant tout d'une solidarité humaine, mais d'une responsabilité de réciprocité vis-à-vis de Dieu afin d'accomplir concrètement l'alliance proposée par YHWH : « Je vous adopterai pour mon propre peuple et je serai votre Dieu » (Ex 6, 7). « L'élément social dans les lois apodictiques, observe Buber, ne peut pas être compris à partir de l'effort fait pour améliorer les rapports sociaux mais seulement à partir de l'effort pour fonder un vrai peuple comme partenaire du *Melekh* dans l'alliance »¹⁷. L'effort social est toujours, avant tout, l'effort pour répondre à l'appel divin, et par conséquent il ne peut pas être limité aux dimensions étroites de l'éthique humaine, mais est lui-même un moment et un événement de l'histoire sacrée : à propos du double commandement divin de la justice et de la véracité, Buber souligne que c'est « un concept fondamental, qui n'est ni éthique ni social, mais religieux »¹⁸.

Il faut d'autant moins considérer le message prophétique comme une éthique du devoir. A la conception cohenienne de Dieu comme un idéal moral et à son affirmation qu'une telle idée peut bien être aimée, encore plus, que seule une idée peut être vraiment aimée¹⁹, Buber, dans *Gottesfinsternis*, réplique : « Admettons que les idées puissent être aimées, mais ce sont seulement les personnes qui aiment »²⁰. L'action humaine n'est pas, pour la foi prophétique, adaptation à une loi morale, mais réponse à un Tu personnel, qui aime le premier et parle le premier. Le rapport de foi est un rapport dialogal entre des personnes ; c'est même le rapport dialogal qui fonde la possibilité de chaque rapport interpersonnel : chaque rapport avec un tu humain trouve son fondement uniquement dans le Tu divin, comme Buber le répète à plusieurs reprises et comme, encore récemment, le professeur Amir l'a souligné dans sa relation à la conférence

16. *Ibidem*, p. 343.

17. *Ibidem*, p. 293.

18. *Ibidem*, p. 342.

19. Cf. H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Cologne, 2^e éd., 1959, p. 185.

20. M. BUBER, « Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie » dans *Werke*, vol. I, op. cit., p. 548.

de Beer-Sheva, *Das endliche und das ewige Du bei Buber*. C'est encore une fois dans le prophète que se révèle de la manière la plus évidente cette situation dialogale : « Pour pouvoir parler à l'homme, écrit Buber, Dieu doit devenir personne ; mais pour pouvoir lui parler, il doit aussi le faire devenir effectivement personne. Cette personne humaine ne reçoit pas simplement la Parole, mais répond aussi à celle-ci, en se plaignant, en accusant, en accusant Dieu même, en discutant avec lui sur la justice, en se soumettant, en priant »²¹. Il est donc évident que, si la foi est un rapport dialogal, l'histoire est alors réellement une « situation commune » entre Dieu et les hommes, où aussi bien l'un que les autres sont impliqués en un rapport réciproque.

Enfin, il y a encore au moins un élément qui distingue la situation de foi de la situation éthique. L'appel divin consiste toujours et avant tout en une séparation de l'écu, tandis que l'impératif éthique immerge l'homme dans le « général ». Ce thème, qui eut déjà une place importante dans la philosophie de Kierkegaard, réapparaît avec insistance dans l'œuvre de Buber ; il représente un élément important de la différence entre le commandement biblique d'« être saints » et le commandement éthique d'« être bons ». La sainteté à laquelle Israël et tout homme de foi sont appelés exige une séparation. Comme nous l'avons vu à propos de Dieu, la séparation du saint n'exclut pas sa présence dans le monde, une présence intense, et cependant le mode de présence par la foi est différent du mode de présence par l'éthique, car au moment où la séparation est acceptée, l'action de celui qui a été choisi, d'Israël, du prophète ou de l'homme de foi en général, n'a plus seulement une signification en elle-même, mais devient aussi et surtout « signe » de l'action divine. Les actions de l'homme élu par Dieu sont encore, et davantage encore, des actions entièrement historiques, mais elles sont aussi le témoignage continu que l'histoire est « histoire sacrée ».

On pourrait objecter cependant à la conception exposée jusqu'à présent que l'histoire de la foi est effectivement une réalité pour l'homme, mais qu'elle est tout à fait différente et indépendante de ce qu'on appelle communément « histoire » et que ces deux réalités se développent séparément, sans jamais se rencontrer. Cette objection, explicitement formulée ou implicitement acceptée, a souvent empêché l'Israël biblique et continue à empêcher la communauté contemporaine des croyants de s'abandonner docilement et sans condition à la conduite de Dieu dans l'histoire, si bien qu'elle mérite au moins d'être signalée. Le terme « histoire » utilisé pour indiquer le rapport entre Dieu et les hommes dans le temps ne coïnciderait qu'extérieurement avec le terme utilisé pour indiquer la réalisation des projets humains, mais, selon leur signification, les deux sphères demeureraient étrangères l'une à l'autre, ou, au mieux, leur coïncidence représenterait une utopie, souhaitable certes, mais impossible à atteindre.

21. M. BUBER, « Der Glaube der Propheten », *op. cit.*, p. 410.

Buber s'oppose avec force à une telle conception. Lorsqu'il parle de l'exhortation faite par Isaïe au roi Achaz d'abandonner son projet d'alliance avec l'Assyrie, il commente : « On a souvent expliqué ce comportement comme un comportement vraiment significatif du point de vue religieux, mais du point de vue de la réalité historique on l'a dépeint comme imprudent, utopique. Mais le monde de la foi prophétique est justement la réalité historique, c'est même la réalité historique vue par le regard hardi et pénétrant de celui qui ose croire »²². Si l'histoire sacrée représente la vérité du mythe et donc aussi le jugement sur ce dernier, il faut d'autre part affirmer, très sérieusement, qu'elle représente aussi la vérité de l'histoire et le jugement sur elle. Nier à l'histoire sacrée la valeur de vraie histoire signifie, inévitablement, transformer la foi en simple eschatologie et en utopie. Que resterait-il, alors, de l'espoir messianique ? Buber nous avertit :

On ne peut pas comprendre son essence originelle et son origine si l'on part d'une eschatologie, d'une doctrine ou d'une représentation des choses "dernières", qu'elle soit comprise comme un élément de la religiosité israélite, ou comme un élément de l'antique mythologie orientale. De cette manière on perd vraiment le spécifique, le noyau historique concret. Bien sûr, tout autour de ce noyau se dépose une substance représentative primordiale, demeurée vive parmi le peuple, le plasma chimérique d'un monde paradisiaque et de son retour ; mais le noyau même n'appartient pas aux marges de l'histoire, là où celle-ci s'écoule dans une dimension intemporelle, mais à son centre éternellement changeant, à l'heure vécue et à sa potentialité²³.

Je voudrais conclure cette brève communication par une comparaison entre cette œuvre de Buber et la dernière œuvre écrite par un autre grand philosophe de notre époque, lui-même juif, *The Myth of the State* de Ernst Cassirer. Je crois que, dans les thèses exprimées par ces deux œuvres, on peut reconnaître certains éléments qui non seulement permettent mais même suggèrent une comparaison d'où peut apparaître encore plus clairement la particularité du message buberien.

Ernst Cassirer, dans sa tentative de comprendre et d'expliquer le sens de l'heure dramatique de l'histoire mondiale qui a coïncidé avec le pouvoir nazi en Allemagne, interpréta l'événement comme un retour irrationnel au mythe de l'Etat et du chef. Selon la thèse de Cassirer, dans les sociétés contemporaines comme dans les sociétés primitives, lorsque la situation politique et sociale devient particulièrement critique, voire même désespérée, il peut y avoir une suspension de l'ordre rationnel de la société et un retour à l'espoir irrationnel dans le mythe.

L'exigence d'un chef, selon Cassirer, apparaît uniquement quand un désir collectif a atteint une force bouleversante et quand, d'autre part, tous les espoirs de satisfaire ce désir d'une manière ordinaire et normale ont échoué. Dans de pareils moments, le désir n'est pas seulement ressenti d'une manière

22. *Ibidem*, p. 378.

23. *Ibidem*, p. 386.

aiguë, il est aussi personnifié. Il s'impose aux yeux de l'homme sous une forme concrète, plastique et individuelle. L'intensité du désir collectif s'incarne dans le chef. Les liens sociaux préexistants : la loi, la justice, les constitutions sont déclarées dépourvues de toute valeur. L'unique chose qui demeure est le pouvoir mystique et l'autorité du chef, et la volonté du chef est la loi suprême ²⁴.

Dans ce retour du mythe, où le chef, cette nouvelle idole, incarne et réalise les désirs frustrés de la collectivité, réapparaissent aussi les faux prophètes ; c'est encore Cassirer qui affirme : « La prophétie est un élément essentiel de la nouvelle technique de gouvernement. On fait les promesses les plus improbables, et même impossibles : l'âge d'or est annoncé en continuation » ²⁵. La ressemblance considérable entre cette analyse de Cassirer, que j'ai pu proposer ici très brièvement, et la description buberienne du mythe et de l'idolâtrie est tout de suite évidente. Dans l'une comme dans l'autre, les hommes se fabriquent une idole, qui n'est autre que la projection de leurs désirs et de leurs rêves. Dans l'une comme dans l'autre, celui qui détient le pouvoir politique se soustrait complètement à toute responsabilité vis-à-vis d'un pouvoir plus élevé. Dans l'une comme dans l'autre apparaissent les faux prophètes qui, selon la description de Buber, si semblable à celle de Cassirer,

sont les serviteurs de la cour et du peuple qui exercent professionnellement la prophétie, ceux qui à l'heure de la décision, quand il s'agit de reconnaître la menace historique de YHWH et de se tourner vers son commandement, et que tout en dépend, s'opposent à la menace par des promesses de salut et, à l'aide de ces pauvres formules, présument à la légère de pouvoir guérir l'abatement du peuple, l'encourageant à accueillir le péril historique à l'aide des actions historiques usuelles (...). A l'heure du danger et du doute de la communauté, on vient chez eux, qu'ils appartiennent ou non au culte ou à la cour, afin d'obtenir par leur intermédiaire des informations sur le destin ; et ils les donnent, non seulement par un oui et par un non, comme faisait, semble-t-il, l'oracle des prêtres tiré au sort, mais en dictions articulées : ils disent ce que l'on veut écouter, c'est-à-dire ce que même leur oreille veut entendre de leur bouche. Ils ne parlent pas seulement pour la satisfaction des gens, mais aussi pour celle de leur propre rêve et de leur propre illusion, ils ne trompent pas délibérément, mais ils sont eux-mêmes emprisonnés dans le monde des désirs. Pour parler en termes de psychologie, les faux prophètes transforment leur subconscient en Dieu ²⁶.

Jusqu'ici, comme on voit, l'analyse des deux auteurs est très proche ; mais une différence radicale survient, au contraire, entre la proposition formulée par Cassirer en réponse à cette situation, qui se fonde sur un humanisme philosophique du genre kantien, et celle donnée par Buber, qui se fonde sur l'expérience de la foi biblique. Selon Cassirer, le caractère irrationnel et l'antihumanisme du mythe ne peuvent être vaincus

24. E. CASSIRER, *The Myth of the State*, New Haven et Londres, 1946, p. 280.

25. *Ibidem*, p. 289.

26. M. BUBER, « Der Glaube der Propheten », *op. cit.*, pp. 422 et 425.

que par une solide suprématie dans l'histoire de la raison autonome et de la culture :

Le monde de la culture humaine peut être décrit par les traits de la légende babylonienne [ici Cassirer se réfère à la légende de la défaite du serpent Tiamat par Mardouk et de la création du monde à partir des entrailles du monstre lui-même]. Elle ne pouvait pas surgir tant que l'obscurité du mythe n'était pas combattue et vaincue. Mais les monstres mythiques n'étaient pas complètement détruits. Ils avaient été utilisés pour la création d'un nouvel univers et ils survivent toujours dans cet univers. Les forces du mythe étaient combattues et subjuguées par des forces supérieures. Tant que ces forces, intellectuelles, éthiques et artistiques, sont en pleine vigueur, le mythe est dompté et subjugué. Mais dès qu'elles commencent à perdre leur vigueur, c'est le retour du chaos. C'est alors que la pensée mythique recommence à s'affirmer et à envahir toute la vie culturelle et sociale de l'homme ²⁷.

La proposition des prophètes d'Israël, exposée par Buber dans *Der Glaube der Propheten*, se soustrait à cette alternative entre suprématie du mythe et seigneurie de la raison humaine sur l'histoire, annonçant la foi dans la présence déterminante dans l'histoire d'un Dieu qui établit une alliance avec son peuple, qui le guide et qui, tout en respectant la liberté de l'homme, le rend participant et responsable de ses projets : c'est-à-dire en annonçant que l'histoire est histoire sacrée. Ce Dieu de l'histoire, qui bien sûr ne permet plus à l'homme d'expérimenter sa propre liberté comme autonomie absolue, ne menace cependant pas l'homme pour l'anéantir ; au contraire, les prophètes d'Israël vont jusqu'à révéler la signification la plus profonde de l'histoire sacrée, bouleversante et réconfortante pour tous les hommes de foi : le seigneur de l'histoire a choisi de *souffrir* dans l'histoire avec les hommes. Selon les paroles de Buber : « La "grande chose" que l'homme souffrant demande, la "paix" sans peine, Dieu lui-même ne la possède pas, à l'heure où lui-même, qui agit dans l'histoire, va détruire sa propre œuvre ; il souffre pour ce qu'il fait » ²⁸.

27. E. CASSIRER, *op. cit.*, pp. 297-298.

28. M. BUBER, « Der Glaube der Propheten », *op. cit.*, pp. 412-413.