

La relation chez Sören Kierkegaard et Martin Buber

par Henri VERGOTE

Permettez-moi de commencer cet exposé sur la relation chez Martin Buber par une remarque personnelle, qui ne sera cependant pas tout à fait hors du sujet.

Quand on est, comme je le suis, sur le point de quitter une institution où l'on a passé douze ans de sa vie, on ne peut manquer d'être particulièrement sensible à ce que Sören Kierkegaard appelait la *duplicité* ou bien le *double aspect* de toutes choses. En l'occurrence, on ne peut manquer d'être sensible à la différence entre les deux aspects de la même université qu'on se dispose à quitter : entre ce que M. Buber nommerait sans doute le *cela* de l'institution, d'une part, et, d'autre part, le tissu de relations où l'on s'est trouvé placé grâce à elle. On quitterait sans nostalgie une université pour une autre si une université n'était que *cela*, que définit la loi : un établissement public d'enseignement supérieur. La nostalgie que je ressens à quitter l'Université de Strasbourg me suggère qu'une université doit bien être autre chose que ce qu'en dit la loi. La philosophie de Martin Buber me conseille de ne pas écarter cette nostalgie comme vaine sentimentalité, mais à y voir, au contraire, quelque chose comme le moyen d'une approche concrète d'un mystère ontologique, peut-être, pour parler comme Gabriel Marcel ; en tout cas, comme une sorte de révélation de ce qu'est réellement une université quand elle ne manque pas à être ce qu'elle est.

Cependant, la circonstance qui nous rassemble ici, à l'Université de Strasbourg, est peut-être plus révélatrice encore et mérite en tout cas d'être interrogée, bien plus encore que la pauvre nostalgie que, du reste, elle nourrit.

Qu'un établissement d'enseignement supérieur organise un colloque à l'occasion du centième anniversaire de la naissance d'un philosophe, cela n'a rien que de très ordinaire. Mais quand c'est l'Université de Strasbourg qui songe à célébrer le centième anniversaire de la naissance de Martin Buber, se révèle peut-être un autre aspect de *cela* qu'on appelle un colloque universitaire. En effet, autour du directeur du *Centre de recherches et d'études hébraïques* se rassemble un comité de patronage ; et celui-ci comprend, entre autres, le doyen de la *Faculté de théologie*

catholique, le doyen de la *Faculté de théologie protestante* et le directeur du *Centre d'histoire des religions*. De sorte que ce colloque, réuni à l'Université de Strasbourg, a tout de suite l'air de vouloir révéler à l'Université qui le réunit qu'elle pourrait bien être le lieu privilégié où des personnes, venues de confessions diverses, se peuvent rencontrer par-delà ce que Martin Buber nommait « les disputations confessionnelles ».

N'y a-t-il pas là quelque chose comme une indication de ce que peut être une université quand elle ne manque pas à être ce qu'elle est ?

Certes, on se réciera ! L'université est bien tout autre chose qu'un centre œcuménique judéo-chrétien ; et ce colloque lui-même est bien autre chose qu'une rencontre inter-confessionnelle. Cela est très évident. Cependant, tel qu'il est ici rassemblé, ce colloque pourrait aussi bien être l'occasion pour des universitaires réunis ici en tant qu'universitaires, et non comme représentants de confessions diverses, mais réunis aussi bien par la mémoire de Martin Buber, de redécouvrir dans la philosophie de Martin Buber précisément, ce qui, par-delà les disputations universitaires, pourrait encore faire l'unité de notre culture et partant de notre université.

**

C'est peu de dire, en effet, que l'université d'aujourd'hui, en tant qu'elle reflète assez bien l'état de la société et de la culture contemporaine, apparaît de l'extérieur comme n'étant plus guère qu'une mosaïque de savoirs dispersés et, comme telle, parfaitement révélatrice d'une culture et d'une société éclatées. Les vastes programmes de réformes de l'université, fondés sur l'unité du savoir, tels qu'on a pu les lire, au XIX^e siècle, sous la plume de Schelling ou de Hegel, par exemple, nous semblent aujourd'hui de beaux rêves, malheureusement dépassés. Et nous n'avons plus guère d'espoir de fonder l'unité d'une société sur les progrès d'un savoir dont nous pressentons bien qu'il n'a eu lui-même cette vertu unificatrice qu'en raison d'un antique malentendu sur sa nature même.

Ce pressentiment de l'impuissance du savoir a pris, depuis quelque temps, dans notre culture, l'aspect d'un mouvement panique qui ne laisse pas d'inquiéter les universitaires qui ne savent trop comment enrayer ce qu'ils ont peut-être en partie provoqué. On dirait que, de Heidegger, par exemple, pour autant qu'on le lise, on n'a voulu retenir que le concept de « fin de la philosophie », oubliant que celui-ci n'est avancé que pour chercher aussitôt quelles tâches sont désormais assignées à la pensée s'il lui faut, en effet, apprendre à penser autrement. Car le propos de penser autrement paraît sans doute trop subtil et trop exigeant à nombre de nos contemporains pressés. Du concept, mal compris, de « fin de la philosophie », ils ont fait un slogan et ont conclu hâtivement qu'ils n'ont donc plus qu'à dé-penser puisqu'on ne peut aussi bien que désespérer de la pensée.

On les surprendrait peut-être fort si on leur apprenait que d'autres penseurs, avant Heidegger, ont vécu dans le pressentiment de ce que lui

seul cependant nomme en effet « la fin de la philosophie » et qu'ils n'ont pas, eux, désespéré de la pensée.

Martin Buber est de ceux-là.

Sören Kierkegaard et Gabriel Marcel, que j'évoquais en commençant, en font aussi partie.

Une très profonde parenté lie ces trois penseurs. Encore qu'il sache aussi bien la critiquer, Martin Buber n'a jamais caché combien la pensée du protestant Sören Kierkegaard était proche de la sienne. Encore qu'il tienne à affirmer qu'elle s'est formée en toute indépendance, le catholique Gabriel Marcel reconnaît volontiers que sa propre pensée rejoint sur bien des points celle de Martin Buber. Les « disputations confessionnelles » n'ont donc pas empêché que ces trois penseurs, profondément enracinés dans leur tradition religieuse, se révèlent comme fortement apparentés. Et comme aucun d'eux n'a jamais fait mystère de son enracinement religieux, on peut penser que c'est lui qui fonde cette parenté.

Mais s'il en est ainsi, ne faut-il pas également penser que c'est dans cet enracinement que se pourrait redécouvrir aujourd'hui le secret d'une énergie qui les rendit capables de répondre, en leur temps, aux plus hautes exigences d'une époque où le pressentiment de la « fin de la philosophie » invitait déjà bien de leurs contemporains à désespérer de la pensée ?

Encore faut-il s'entendre sur l'originalité de cette pensée énergique et sur le sens de son enracinement religieux.

On ne le pourra faire qu'avec beaucoup de précautions, tant on s'est toujours mépris sur ce premier effort d'une pensée d'après le règne de la philosophie, comme on s'est presque toujours mépris sur un recours au religieux qui n'a pourtant rien d'un retour à l'âge théologique tant méprisé par les positivistes, puisque aussi bien le religieux y apparaît non comme ce qui précède mais comme ce qui suit l'âge métaphysique.

De cette double méprise portent évidemment la marque ces étiquettes d'existentialisme chrétien ou de personnalisme d'inspiration religieuse dont on a tout d'abord affublé ce mouvement de pensée. Par là, on croyait, en effet, pouvoir affirmer, en s'appuyant d'autre part sur ce que l'on voulait nommer l'existentialisme athée, que l'existentialisme et le personnalisme se situaient dans la philosophie, comme d'autres écoles également repérables, tandis que l'inspiration religieuse venait simplement apporter sa coloration un peu particulière aux philosophes de ces écoles qui appartenaient, par ailleurs, à une religion déterminée. L'honneur de la philosophie était sauf. Il y avait, d'une part, la philosophie et, d'autre part, la religion. Mais l'essentiel du mouvement appartenait à la philosophie, puisque aussi bien l'existentialisme ne se comprenait qu'à partir de la protestation individuelle de Sören Kierkegaard contre le système de Hegel. S'il y avait, d'autre part, de la religion, c'était que Kierkegaard n'avait sans doute pas été aussi loin que Feuerbach dans sa critique de l'idéalisme

hégélien. Sinon, l'existentialisme eut été d'emblée ce qu'il a pu devenir chez Sartre, un humanisme, enfin capable de libérer les hommes des dernières traces de l'aliénation religieuse.

Sören Kierkegaard, penseur de l'individu, Martin Buber, philosophe du dialogue, Gabriel Marcel, penseur de la rencontre ; on pourrait multiplier les à peu près qui ont servi à ramener ces trois penseurs dans le circuit classique de la thèse et de l'antithèse par où ils appartiendraient cependant à la philosophie en tant que représentant l'antithèse du système hégélien. Et, très évidemment, c'est seulement en tant qu'ils représentent cette antithèse que leur pensée a quelque chose de commun.

Il fallait donc être bien naïf pour imaginer que la parenté qu'on leur reconnaissait pourrait avoir un fondement religieux. Avant d'ainsi l'imaginer, on aurait dû consulter les spécialistes des « disputation confessionnelles ». Ceux-ci auraient pu avertir que ce qui est susceptible d'unir trois penseurs de confessions différentes est le fait qu'ils sont tous trois monothéistes. Or Hegel, leur commun adversaire, ne l'était pas moins qu'eux. D'où il résulte que leur commune différence par rapport au système du savoir absolu et de la logique du Dieu vivant doit être cherchée ailleurs.

On a souvent proposé de la caractériser d'un terme vague et quelque peu contradictoire qu'on pourrait appliquer aussi bien aux existentialistes et aux personnalistes non religieux. Pour faire l'antithèse de la pensée hégélienne, réputée abstraite, on a proposé de parler d'une « pensée concrète ». Mais que vaut cette distinction, à première vue bien séduisante ?

Certes, les descriptions kierkegaardiennes des sphères d'existence, les analyses bubériennes de la vie en dialogue, la phénoménologie marcelienne de la rencontre semblent pouvoir tomber sous cette dénomination. Et l'on a pu éprouver, à les lire, le sentiment que les penseurs après Hegel s'étaient enfin décidés à suivre cette direction qu'indique un titre de Jean Wahl et à aller enfin « vers le concret ». Tout concourt à renforcer ce sentiment et jusqu'à la célèbre conférence de Marcel intitulée : *Une philosophie concrète*.

Pourtant, la conférence de Marcel elle-même nous met en garde contre l'ambiguïté d'une telle détermination. Car il est une manière de parler abstraitement du concret qu'il faut aussi bien rejeter. Le concret n'est pas ce qui reste quand on a fait abstraction de l'abstraction. Comme tel, il ne serait que ce pur *cela* en quoi se dégrade, selon Martin Buber, toute réalité que l'on voudrait considérer abstraction faite de sa manifestation comme réalité. En ce sens, rien n'est plus contraire à la philosophie que l'on voudrait désigner comme concrète que l'empirisme, par exemple. Marcel, du reste, le dit explicitement : « Les philosophies, selon moi, les plus néfastes et les plus déshumanisantes, ce sont précisément (celles qui) se sont placées sur le terrain empirique ». Martin Buber renchérit : « L'homme ne peut vivre sans *cela*. Mais qui vit seulement avec *cela* n'est pas l'homme. » Et Sören Kierkegaard avant eux, avait bien

pressenti la corrélation entre le règne de la scientificité et celui du nivellement : à regarder le monde comme un pur cela, qui se donne en spectacle, on invite implicitement les hommes à ne plus être également que de purs spectateurs.

La question de la philosophie concrète n'est donc pas celle du concret abstraitement défini comme le contraire de l'abstrait. Elle n'est pas non plus celle de l'usage de l'abstraction.

Qui oserait, en effet, prétendre que la philosophie que l'on répute antithétiquement abstraite ne se donne pas pour but de comprendre le concret ? Qui oserait prétendre que la philosophie concrète pourrait donner à comprendre quelque réalité sans avoir jamais recours à la moindre abstraction ? Assurément pas les penseurs qui nous occupent. Ni Søren Kierkegaard, pourtant le critique le plus acerbe de la philosophie du Savoir Absolu, ni Martin Buber, ni Gabriel Marcel ne font fi de l'abstraction. Et si Søren Kierkegaard reproche essentiellement à Hegel de ne traiter de la réalité qu'au dernier paragraphe de la *Logique*, ce n'est point tant qu'il veuille lui-même répudier l'abstraction puisque aussi bien il en use et jusqu'à se voir reprocher, notamment par Heidegger, une scolastique sèche, qui rend sa dialectique épuisante.

Le véritable problème de la philosophie, qu'elle soit ou non nommée concrète, n'est pas celui de l'abstraction ni celui de son usage. C'est celui de son commencement. J'entends celui du terme - forcément abstrait - qu'il faut poser le premier pour pouvoir, ensuite, grâce à lui, constamment s'« y » retrouver dans sa propre pensée, quand on la voudra appliquer jusqu'aux réalités singulières et concrètes. Pour s'« y » retrouver dans sa pensée de la réalité et comprendre celle-ci comme effectivité (*Wirklichkeit*), Hegel crut devoir commencer sa *Logique* par le terme qui présenterait le minimum de détermination. Il commença par l'Etre. C'est ce commencement que lui reproche Kierkegaard en lui reprochant sa fin. C'est par ce commencement que la philosophie concrète évitera toujours de commencer. Et c'est en refusant ce commencement que peut-être elle se place, en effet, hors du champ de la métaphysique traditionnelle dont elle annonce dès lors la fin.

De l'aveu même de Hegel, en effet, le commencement hégélien n'est rien d'autre que la reprise - pleinement consciente d'elle-même - de ce par quoi toujours a commencé la philosophie. Commencer par l'Etre pur, c'est commencer, mais sur le plan de la conscience philosophique, par où commence aussi bien Thalès quand il commence par cette affirmation singulière que « tout est eau ». Car c'est commencer par poser un absolu qui aura pour fonction de mesurer l'être et le sens des phénomènes. Et c'est définir d'avance le champ de ce que l'on consentira à nommer la vérité. Car la vérité de toute réalité rencontrée est au fond ce qui se laisse réduire à l'absolu posé.

Peu importe, du reste, le nom qu'historiquement la philosophie a voulu donner à cet absolu. La *phusis* de l'Antiquité grecque, le Dieu de la

théologie médiévale, le sujet de l'idéalisme moderne ayant rigoureusement même fonction, on aura achevé le programme philosophique impliqué par le « tout est eau » de Thalès quand on pourra prétendre reprendre tous ces commencements afin « d'appréhender et d'exprimer le vrai, non comme substance, mais précisément aussi comme sujet », selon la célèbre formule de la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Et après ?

Si l'on en croyait la rumeur d'aujourd'hui, il n'y aurait plus d'après.

La grandeur de Martin Buber réside précisément en ceci qu'il montra qu'il y a un après. Car il montre qu'il y a, pour la pensée, une possibilité de penser encore et de penser aussi rigoureusement que l'avait fait la pensée depuis Thalès jusqu'à Hegel.

Moins occupé que Søren Kierkegaard par la polémique immédiate et moins anxieux que Gabriel Marcel de montrer les subtiles nuances qui le distinguent des philosophes de l'environ, c'est avec une souveraine fermeté qu'il révèle ce que ceux-ci n'ont jamais pu dire avec autant de force et qui leur a permis, cependant, comme à lui, de réellement commencer. Mais de commencer autrement.

Qu'on écoute Martin Buber. Il sut énoncer clairement son commencement. Et la lumière de cet énoncé illumine ce qu'est assurément le commencement de la pensée de ceux qui lui sont apparentés. Martin Buber énonce ceci : « Au commencement est la relation. » Comment faut-il l'entendre ?

D'abord, semble-t-il, comme un défi lancé à ceux qui penseraient que la philosophie venant à s'achever avec Hegel, il n'y aurait plus d'après qu'à Saint-Germain-des-Prés. Au commencement de la philosophie bubérienne, la catégorie de la relation est, par sa sévérité même, lancée comme un défi au bricolage intellectuel en ce qu'elle interdit d'emblée à l'imagination d'y attacher quelque contenu concret. Nul doute que ce soit là tentation supplémentaire de s'en écarter aussitôt pour y substituer des catégories apparemment plus concrètes et plus proches de notre expérience, comme celles, par exemple, de dialogue ou de rencontre, qui firent les beaux jours d'une certaine théologie qui se serait voulu inspirée par Buber. Et l'on remarquera, bien sûr, que l'*Encyclopaedia Universalis*, qui sait comme on doit parler aux sages d'aujourd'hui, ne cite Martin Buber qu'à l'article : *Philosophie du dialogue* avec, comme sous-titre spécifique : *Une philosophie de la rencontre*. Mais Buber, qui s'explique en effet sur le dialogue et sur la rencontre, n'en fait pas son commencement. Au commencement est la relation. C'est elle qui permet qu'on s'« y » retrouve dans la pensée du dialogue ou celle de la rencontre. Non l'inverse.

Mais ce commencement si abstrait qu'il semble être un défi lancé aux contempteurs de la philosophie, comme le laisserait aussi croire le fait que le philosophe Hamelin commence également par la relation, se présente aussi bien comme un défi lancé par une philosophie nouvelle à cette philosophie qui se croit parvenue à la fin du philosophe parce qu'elle est parvenue à sa fin.

En posant qu'au commencement est la relation, Martin Buber ne dit pas que le tort de cette philosophie aurait été d'avoir commencé abstraitement. La catégorie de la relation est aussi bien une catégorie abstraite. Mais en la posant au commencement, plutôt que l'Être, ou la Substance, ou le Sujet, Martin Buber montre qu'il est une bonne et féconde abstraction que l'on peut opposer à une mauvaise.

La mauvaise abstraction est celle qui transforme en abstraction tout ce qu'elle touche. Elle trouve, en effet, son apogée dans les systèmes du Savoir Absolu où toute réalité, y compris celle du philosophe, se trouve transformée en pure pensée afin d'être comprise par la pensée. La mauvaise abstraction n'atteint pas l'être, ainsi qu'elle le prétend : elle le dévore et le digère. Refusant la morsure du réel pour construire plus aisément ce qu'elle voudra nommer la réalité, elle ne peut que réduire le dissemblable à ce qu'elle a d'abord posé comme le Même, qu'elle a posé comme fondement de la vérité.

La bonne abstraction est celle qui sait se laisser saisir par le réel ; celle qui peut accueillir, pour la comprendre, une réalité qu'elle n'aurait pas tout d'abord construite. Telle est l'abstraction de Martin Buber. Telle est l'abstraction que Martin Buber pose au commencement de sa philosophie. Au commencement est la relation. La relation est le commencement abstrait d'une philosophie qui pourra devenir *une philosophie concrète*.

La catégorie de la relation est assurément abstraite. On peut même dire qu'elle est la plus pauvre et la moins déterminée de toutes les catégories. On a tout de suite envie de demander : relation entre quoi et quoi ? Et certains estimeront qu'elle ne peut être première puisque aussi bien, appelant des termes à mettre en relation, elle apparaît tout d'abord comme une catégorie du manque. Pourtant, ce n'est point là faiblesse, mais bien plutôt promesse. Car c'est en tant qu'elle porte en elle le manque que la pensée de la relation peut se révéler dynamique. Si pauvres qu'elles soient, les catégories de l'Être ou de la Substance, où la philosophie cherchait son commencement, ne sont pas assez pauvres pour accueillir autre chose qu'elles-mêmes. Leur manque n'est pas manque d'être, mais seulement de détermination. La pauvreté de ces commencements n'est que l'envers d'une richesse déjà attendue et préformée : de la richesse des déterminations d'une totalité que l'on feindra de n'avoir trouvée qu'à la fin par ce jeu d'écriture que Feuerbach avait bien vu être tout le secret de Hegel. Aussi, dans l'Être ou la Substance, posés comme la raison de leur être, ne peut que s'engloutir la singularité des êtres. Avec la catégorie, plus pauvre encore, de la relation, au contraire, on peut aller jusqu'aux êtres singuliers sans altérer leur singularité. Dans sa totale pauvreté, en effet, et son entier dénuement, c'est en vain qu'on chercherait ce qui pourrait bien encore autoriser une philosophie à exclure de l'être quelque dissemblable qu'elle ne pourrait lui assimiler. Car la catégorie de la relation ne peut rien exclure, dès lors qu'elle ne peut rien englober. Et elle ne peut rien englober, dès lors que, sans contenu, elle ne peut rien assimiler à ce rien.

Si la catégorie de la relation est dynamique parce que pauvre, c'est qu'elle ne donne *rien* à penser qu'une règle pour la pensée. Elle ne dit pas ce qu'il en est de l'être ni ne lui fixe les limites abstraites d'une totalité vide à remplir de déterminations. Elle dit à la pensée dans quelle direction il lui faut aller pour trouver de l'être et non le vide d'une abstraction. Elle ne prétend pas poser un absolu, mais seulement, peut-être, guider la pensée jusqu'à lui. Elle ne dit pas à la pensée : voilà l'absolu en quoi tout se résout ; elle dit plutôt : c'est là qu'il doit être ; si tu penses là, tu penses dans la vérité de l'absolu. Mais l'absolu lui-même n'est pas compris dans la catégorie de la relation.

Cette retraite, ou plutôt ce retrait de l'absolu qu'autorise la catégorie de la relation dans la philosophie qui commence avec elle, y définit un régime de vérité essentiellement différent de celui qui régit l'absolu posé par les philosophies de l'Être, de la Substance ou du Sujet. Il fait apparaître une vérité ontologique que ne soupçonnait guère la philosophie, ou bien qu'elle écartait avec horreur. En effet, s'il n'y a rien d'autre à penser dans la catégorie de la relation que cette règle pour penser que l'on pourrait énoncer ainsi : « jamais un terme sans un autre », on y peut voir aussi bien affleurer cette vérité ontologique inouïe dans les systèmes auto-suffisants de la totalité, et qu'on pourrait énoncer ainsi : « impuissance d'être l'un sans l'autre ».

Mais on ne comprendra cette fécondité ontologique du commencement bubérien que si l'on évite de se méprendre sur sa portée logique.

Donner pour règle à la pensée de ne jamais penser un terme sans un autre, ce n'est pas l'inviter à penser un terme et puis son autre afin d'examiner leurs relations. C'est inviter la pensée à penser la relation *avant* les termes. Sinon, la relation ne serait pas le premier terme, ne serait pas le commencement annoncé.

Mais inviter la pensée à penser la relation avant les termes, c'est l'obliger à se détourner de ses façons habituelles de penser et c'est lui découvrir, dans ce monde, un monde auquel elle n'avait jamais réellement songé. On ne l'aperçoit guère quand on fait platement de Martin Buber le philosophe de la rencontre ou bien celui du dialogue. C'est à cet effort, pourtant, au bout duquel seulement se découvre, dans ce monde, un autre monde, que nous invite même sa philosophie de la rencontre ou sa philosophie du dialogue.

Pensé platement, selon nos habitudes de penser, le dialogue est cet échange de paroles et d'idées auquel se livrent des êtres par ailleurs constitués. Toute notre ingéniosité n'ira plus loin qu'à reconnaître qu'en cet échange ils se peuvent mutuellement transformer. Mais notre ingéniosité se révélerait rapidement n'être que sottise ingénuité. Il suffirait qu'un ironiste nous en montre la limite. Il suffirait qu'il suggère que la limite de la transformation mutuelle à laquelle nous rêvons pourrait bien ressembler au résultat de ce célèbre dialogue œcuménique où l'on vit le catholique dialoguant avec le protestant devenir aussitôt protestant, tandis que le protestant, lui-même, devenait catholique. L'absurdité du résultat devrait

suffire à nous montrer la nécessité d'essayer du moins de penser autrement. D'essayer de penser, par exemple, le dialogue avant les dialoguants afin de pouvoir découvrir comment il constitue les dialoguants bien loin d'être par eux constitué.

Or à penser ainsi, et à penser ainsi que, fidèle à son commencement, Martin Buber s'est toujours efforcé de penser, nous découvririons quelques vérités simples dont la brusque révélation devrait nous remplir de confusion puisque aussi bien cette pensée à laquelle il nous aura fallu difficilement nous convertir ne nous révèle que ce que nous avons depuis toujours sous les yeux et que nous ne savions seulement pas voir.

Que la pensée bubérienne évoque la fonction éducatrice, et voilà que, au lieu de chercher ce qui passe du maître à l'élève, on est entraîné à penser la relation pédagogique comme constitutive du maître aussi bien que de l'élève et jusqu'à pouvoir enfin avouer ce qu'on sait aussi bien depuis toujours sans jamais oser se le dire : qu'en vérité, l'enseignant est aussi bien enseigné par celui qu'il enseigne.

Que la pensée bubérienne évoque la parenté, et voilà que, au lieu de chercher ce qui se transmet du père vers le fils, on est entraîné à penser la relation parentale comme constitutive du père aussi bien que du fils et jusqu'à pouvoir enfin avouer ce qu'on sait aussi bien depuis toujours sans jamais oser se le dire : qu'en vérité le père est aussi bien engendré comme père par celui qu'il engendre fils.

Que la pensée bubérienne évoque la société, et voilà que, au lieu de chercher ce qui se transmet du pouvoir aux citoyens et du citoyen au pouvoir afin de découvrir les conditions d'un contrat social, on est entraîné à penser que la relation interhumaine constitue aussi bien le citoyen que la cité et jusqu'à comprendre enfin ce que, depuis toujours, on pressentait sans jamais oser se l'avouer : qu'il faut tout d'abord veiller à la qualité de la relation si l'on veut que les termes qu'elle constitue demeurent conformes à leur vérité, c'est-à-dire fidèles à leur être.

Au terme de cette difficile conversion d'une pensée à qui il a fallu apprendre à penser la relation avant les termes, Martin Buber ne cesse d'insister sur cette qualité de la relation, seule capable de maintenir les êtres dans la vérité ontologique qu'a pu tout d'abord révéler la pensée de la relation. On apprend donc de lui qu'il n'est, en vérité, pas de citoyen, de fils, d'élève ou de parole dégénérés ; mais que si le citoyen que produit la cité ne produit pas à son tour la cité, que si le fils engendré n'engendre pas le père, si l'élève enseigné n'enseigne pas le maître et si le dialogue dégénère en conflit, c'est qu'ils étaient d'emblée hors de leur vérité, étant dans une relation faussée qu'il faut donc d'abord redresser.

*
**

Pourtant, cette fécondité ontologique et pratique de la pensée de la relation présente un caractère mystérieux qui irrite fort la pensée habituée

à d'autres cheminements. On « y » est avant que d'avoir pu se représenter où l'on voulait aller. On « y » est mis sans avoir eu à se représenter où on devait se mettre. Où ? Dans l'être même.

Et l'on « y » est avec une évidence telle qu'on ne peut plus douter que c'était là qu'il fallait être pour obtenir une révélation de l'être. Or cette évidence acquise sans représentation ; cette position dans l'être, gagnée sans savoir préalable de l'être, est aussi bien le but visé et le résultat obtenu par la pensée de Sören Kierkegaard ou celle de Gabriel Marcel, même si la méthode n'en est pas aussi nettement indiquée que dans la pensée de Martin Buber. Pour obtenir ce résultat, ces penseurs auraient-ils, comme Buber, appris à penser à partir de la relation ? Et d'où l'auraient-ils appris ?

La première note des *Papiers* de Sören Kierkegaard est une note méthodologique. Elle plaide en faveur d'une pensée au moins implicite de la relation. L'auteur y montre, en effet, qu'« on a souvent besoin d'une lumière pour en voir distinctement une autre ». Il serait aisé de montrer comment les auteurs pseudonymes que met en scène l'œuvre de Sören Kierkegaard ne font qu'appliquer cette remarque méthodologique, variant les positions et points de vue sur la même chose qui apparaît autre en chaque nouvelle relation où on la fait entrer et jusqu'à ce qu'enfin on ait trouvé, dit une autre note des mêmes *Papiers*, « un *comment* qui a la propriété, dès lors qu'il est exactement donné, de fournir en même temps le *ce que* ». Il serait aussi aisé de montrer que telle est aussi bien la méthode de Gabriel Marcel. De sorte qu'il est aisé de voir que la même pensée de la relation domine chacune de ces pensées.

En revanche, il paraît plus malaisé, au premier abord, de savoir d'où ces penseurs ont pu apprendre à user ainsi de la relation et à en faire leur véritable commencement. Plus exactement, cela paraîtrait fort malaisé si on devait les prendre séparément. Mais on est parti, ici, de l'idée qu'ils étaient apparentés et que découvrir le secret de cette parenté pouvait bien permettre de découvrir le secret de leur fécondité. Avec Martin Buber, on a pu découvrir que leur commune fécondité tenait à ce qu'ils avaient pris la relation et non pas l'être ou la substance ou le sujet comme commencement. Mais, explicite sur l'idée de relation, Martin Buber est beaucoup plus discret sur ce qui en serait la source. En revanche, beaucoup plus discret que Buber en ce qui concerne la technique de la pensée qui commence avec la relation, Sören Kierkegaard en proclame volontiers un peu partout la source.

Son aveu aura de quoi surprendre, puisqu'il commence par ce qui pourrait bien passer pour un désaveu du monothéisme. Si, en effet, le monothéisme est ce qui pose d'abord un Dieu unique pour définir, ensuite, comme religion, l'ensemble des relations que les autres êtres entretiennent avec ce Dieu unique, Sören Kierkegaard n'est pas monothéiste. Mais s'il ne l'est pas, c'est, explicitement cette fois, au nom de la relation prise comme commencement. Penser le Dieu unique, et puis les êtres créés, et puis leurs relations, c'est évidemment penser les termes avant la relation.

Sören Kierkegaard s'y refuse. « Car Dieu lui-même », écrit-il, « est bien cela : le *comment* on entre en relation avec Lui ». On lui a reproché son subjectivisme, voire son fidéisme. C'était ne pas voir l'extrême cohérence de sa pensée. Un terme ne fait pas une relation. Deux termes rapprochés peuvent l'être dans une relation faussée. Il faut veiller d'abord à la qualité de la relation, c'est-à-dire, dans son vocabulaire, au *comment*. Car il faut chercher un *comment* qui a la propriété de donner le *ce que*. D'où ce développement, dans le *Post-Scriptum*, qui ne peut scandaliser que ceux que Kierkegaard nomme les « bousilleurs de catégories » :

Quand un homme vivant au sein du christianisme se rend au temple de Dieu, du vrai Dieu, dont il possède la notion vraie et qu'alors il lui adresse sa prière, mais non dans un esprit de vérité ; et quand un autre homme, vivant en terre païenne prie avec toute la passion de l'infini, tout en portant ses regards sur la statue d'une idole : où y a-t-il le plus de vérité ? L'un prie Dieu en vérité, tout en adorant une idole ; l'autre prie le vrai Dieu, mais non dans un esprit de vérité et, en vérité, il adore une idole.

Seuls, en effet, ceux que Sören Kierkegaard nomme les « bousilleurs de catégories » ont pu voir dans ce texte un propos subjectiviste. Pour Kierkegaard, en effet, il y a pourtant un vrai Dieu et une idole ; mais si le vrai Dieu peut devenir idole, c'est que le vrai Dieu n'est vrai que si la relation est vraie. Mais où s'assurer d'une relation vraie ? Où s'assurer que le vrai Dieu est adoré « dans un esprit de vérité » ?

Nous ne le pourrions pas si nous n'étions pas précédés par toute une tradition de vérité : une tradition qui porte jusqu'à nous un sens particulier de la relation et qu'il faut bien appeler par son nom et nommer : la religion.

**

Si Kierkegaard n'est pas monothéiste, c'est qu'il est religieux. Sa religion, pourvu qu'on la comprenne, est peut-être pour lui le nom qu'il donnerait à la relation. Bien comprise, c'est elle qui désignerait sans doute la source commune de la pensée de Martin Buber et de celle de Sören Kierkegaard, sans plus parler de celle de Gabriel Marcel dont l'enracinement religieux, quoique plus tardif, n'est pas moins évident.

Bien comprise, en effet, la religion est tout autre chose que cet ensemble d'institutions qui prétendraient régler les rapports de l'homme avec Dieu et gérer le salut des âmes. Nul n'a été plus religieux que Sören Kierkegaard mais nul n'a été plus féroce critique à l'égard des institutions d'Eglise. Et si Martin Buber se montre souvent plus que réservé, voire fort critique, à l'égard des institutions du judaïsme officiel, c'est qu'il ne confond pas plus que lui l'institution avec la religion. Car l'institution n'est que le support et le véhicule d'une parole. Or, si l'on peut déplorer que, dans l'institution, trop de gens prennent cette parole en vain et s'égarent dans le religieux faute, dit Kierkegaard, de le parler

comme leur « langue maternelle », on ne peut nier que la religion soit d'abord cette « langue maternelle » dans laquelle on apprend à nommer Dieu sur la foi d'une parole antécédente.

Sur la foi d'une parole antécédente, nommer ainsi Dieu que l'on ne connaît pas autrement, et que l'on ne connaît nullement à la façon d'un premier terme, c'est aussi bien se laisser nommer comme fils de Dieu. De sorte que la religion est bien cette relation qu'il convient de penser avant les termes. De sorte que c'est là que l'on peut penser que Martin Buber aurait pu découvrir comment, en vérité, « au commencement est la relation ».

Là, c'est-à-dire dans la religion. Mais quelle religion ? demanderont les amateurs de « disputations confessionnelles ».

On pourrait dire lâchement, pour se débarrasser d'une tâche à la fin trop ingrate : le judéo-christianisme, dont vous savez bien qu'il est, autant que le grec, la langue maternelle de notre civilisation occidentale. Mais ce serait, par cette dérobade, se dérober à une dernière tâche qui concerne essentiellement ce qu'on disait en commençant cet exposé. Ce serait une dérobade. Car il n'y a pas de judéo-christianisme. Il y a la religion. Mais cette religion est historique. C'est-à-dire qu'interviennent en elle des événements ou, pour parler comme un auteur qui n'est pas religieux, « des faits qui affectent d'une mutation les rapports structurels existants ». Ces faits, précisément parce qu'ils affectent d'une mutation les rapports structurels existants, les hommes religieux les nomment « révélation » ; non qu'ils apportent quelque savoir nouveau, mais parce qu'ils suggèrent à ceux qui ne les oublient pas une manière d'être qui ferait mieux voir la façon dont l'être est. Ceux qui les oublient se contentent de dire qu'à partir d'eux sont nés ces mouvements religieux qu'ils veulent nommer des religions et appellent, par exemple, le judaïsme ou le christianisme.

Mais, ainsi compris, judaïsme et christianisme ne sont plus la religion qui a subi la mutation de l'événement ; ce ne sont plus que des institutions véhiculant les retombées idéologiques de l'événement.

Si donc on disait que c'est dans le judaïsme que Martin Buber aurait pu découvrir la pensée si féconde de la relation, la proposition serait doublement inadéquate. D'une part, en effet, le judaïsme ne serait plus la religion comme relation et, d'autre part, il exclurait de sa parenté Sören Kierkegaard qui nous l'a fait découvrir. La proposition ne serait exacte que si l'on pouvait entendre par là que la pensée de la relation est issue de la volonté de penser la religion en sa grande mutation hébraïque. On pourrait l'énoncer, cette fois sans ambiguïté en risquant le concept de *judaïté*, comme Kierkegaard a risqué celui de *christianité* pour distinguer la subversion du religieux opérée par l'événement christique de ses retombées idéologiques dans le christianisme.

Penseur de la judaïté, et non d'un inexistant judéo-christianisme, Martin Buber peut alors laisser voir la parenté qui l'unit à Sören Kierke-

gaard et à Gabriel Marcel par-delà les « discussions confessionnelles ». Tous trois, en effet, s'efforcent de penser la vérité ontologique de cette religion doublement subvertie par la judaïté et par la christianité.

Leur originalité, la fécondité de leur commencement, commencent dès lors à s'expliquer. Et à nous concerner singulièrement. S'ils nous paraissent si proches de nos préoccupations et, partant, si en avance par rapport aux philosophies du savoir, ce n'est peut-être point tant qu'ils avaient pris de l'avance. C'est bien plutôt que ces philosophies, depuis toujours, avaient un temps de retard. Penseur du christianisme, certes, mais non pas de la christianité, Hegel demeure, en dépit de son immense savoir historique, un penseur grec, pensant dans l'horizon d'une religion grecque, que n'a pas subvertie la judaïté. Il s'obstine donc à dire qu'il faut savoir pour être. Mais il y a beau temps que la judaïté a appris d'Abraham, de Jacob et de Job que l'absolu des grecs pouvait se retirer dans son impénétrable ipséité pourvu qu'Il ait laissé sa Loi à son peuple en gage d'alliance.

Ce retrait de l'absolu qu'on avait vu autorisé dans la philosophie de Martin Buber par la catégorie de la relation n'est rien d'autre, sans doute, que la version philosophique de la mutation opérée dans le religieux par la judaïté. Pas plus que Moïse n'eut à se représenter la terre promise pour y mener son peuple, le philosophe désormais n'a plus à feindre un improbable savoir de l'absolu qui serait la mesure de l'Etre : la relation lui est une Loi qui le guide jusqu'au cœur de l'Etre et lui permet de le retrouver en toute chose singulière, certain qu'il le fera reconnaître par tous ceux du moins qui, sans plus que lui savoir ce que c'est que l'Etre, auront été cependant maternellement placés, par une tradition séculaire, là où l'Etre se révèle et qui n'osaient pas, jusque-là, le nommer ainsi.

Et certes, il aura fallu beaucoup de temps à la pensée pour reconnaître cet autre accès à l'Etre qui demeura si longtemps la révélation des simples. Mais il faut espérer que seront désormais entendus les penseurs qui surent introduire dans la pensée grecque cette subversion qui la rend capable de dire de ces choses que les simples savent depuis toujours sans savoir qu'ils les savent ; à cette condition, en effet, la pensée cessera de désespérer de l'Etre auquel elle ne se sentira plus tout à fait étrangère et les simples cesseront de désespérer de la pensée qui leur paraîtra d'autant moins étrangère qu'ils y reconnaîtront ce que dit aussi bien leur langue maternelle.

*
**

Il est clair que, commençant avec la relation, Martin Buber sut, pour sa part, ménager cette rencontre de la pensée avec ce qui a pu venir au langage dans ce qui est devenu la langue maternelle des hommes formés par la tradition judéo-chrétienne. Ce faisant, il sut redonner à beaucoup de ceux qui commençaient à désespérer de la pensée le goût d'une pensée rigoureuse qui se révélait capable de révéler tout simplement l'être des

réalités les plus proches. Cela, que Martin Buber sut faire, pourquoi l'université ne le pourrait-elle pas ? N'est-ce pas cela qu'elle est, depuis toujours, appelée à faire ?

On n'avait donc peut-être pas tout à fait tort de soupçonner en commençant que ce colloque pourrait bien lui révéler un aspect d'elle-même où se découvrirait son être. Car ce colloque universitaire est bien ce que peut être l'université : le lieu où la pensée, originellement grecque, comme on sait, rencontre la langue maternelle des hommes d'aujourd'hui et entre en dialogue avec elle au lieu de tenter de subvertir la subversion dont elle porte la marque.

Elle deviendrait alors ce qu'elle est : le lieu de la relation.