



Note e recensioni

Citation: AA.VV. (2022) Note e recensioni. *Aisthesis* 15(1): 187-203. doi: 10.36253/Aisthesis-13724

Copyright: ©2022 AA.VV. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The authors have declared that no competing interests exist.

Martin Buber, *Communauté (Gemeinschaft)*, traduit de l'allemand par Gaël Cheptou, Paris, Éditions de l'éclat, 2018, 157 pp., ISBN: 9782841624324

«notre communauté ne veut pas la révolution; elle est la révolution»
(Buber, *Communauté*, p. 32)

«Depuis que nous sommes un dialogue. Et que nous pouvons entendre les uns des autres»
(Friedrich Hölderlin, «Fête de paix (*Friedensfeier*)», traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, dans *Œuvres*, Paris, Pléiade, 1967, p. 1212)

«Hölderlin ne dit pas que nous menions un dialogue, mais que nous le sommes nous-mêmes. Nous *sommes* un dialogue»
(Buber, *Communauté*, p. 134)

Peut-être que chaque œuvre du passé ne parvient à une compréhension complète qu'à certains moments de son histoire. Dans ce cas, il ne faut absolument pas négliger le rendez-vous. Les six essais rassemblés dans *Communauté (Gemeinschaft)*, rédigés entre 1900 et 1956, font surgir à la lumière du jour des questions qui nous interpellent directement. Il semble donc se dessiner entre la réflexion de Martin Buber (1878-1965) et notre époque un dialogue intime que nous ne devons à aucun prix manquer. Sa philosophie du dialogue, qui suscite actuellement un intérêt grandissant dans le monde francophone comme anglophone, a pour lieu d'inscription la communauté (*Gemeinschaft*): idée sur laquelle Buber nous invite à sérieusement réfléchir; les implications politiques sont considérables. Communauté et dialogue sont intimement liés: nous, en formant la communauté, *sommes* ce dialogue.

La traduction – fine et subtile, à la vue pénétrante – de l'allemand par Gaël Cheptou des six essais inédits (traduits ici pour la première fois en français) dévoile une facette négligée mais essentielle de la philosophie de Buber: à savoir sa réflexion politique autour du concept de communauté, lieu de réalisation de sa philosophie du dialogue. Trois grands moments dans l'itinéraire intellectuel de Buber en témoignent: (i) ses réflexions sur le monde hassidique au sein duquel il identifie un vivre-ensemble – communauté des plus dynamiques – regroupé autour d'un *Tsaddiq* (צדיק désignant cet homme juste; maître spirituel servant d'intermédiaire entre Dieu et le peuple juif) et permettant ainsi au *Je* d'entrer en dialogue avec le *Tu*, au *Nous* de dialoguer avec *Il*; (ii) la fréquentation des cercles anarchistes autour de son ami Gustav Landauer; (iii) l'expérience du kibboutz en Palestine (*communautés-révolutions*).

Communauté et Je et Tu (*Ich und Du*, 1923) s'illuminent mutuellement. Les deux ouvrages engagent l'anthropologie bubérienne qui s'articule autour de l'interhumain. Qui plus est, l'action commune des hommes – qui est véritablement le fil conducteur du présent ouvrage rassemblant les six essais – se présente aux yeux de Buber comme la réalisation d'une essence qui se trouve déjà dans l'individu même: en déployant un *agir* dialogique collectif, les individus font émerger un ordre qui les dépasse, sans pour autant les effacer. L'individualité est alors débordée par une supra-individualité. Il y a comme une permanence dans la pensée de Buber – du début du XX^e siècle jusqu'après les deux grandes guerres mondiales – quant au souci de réfléchir la communauté, ce qui dans une certaine mesure revient à penser non pas uniquement ce que nous *faisons* mais aussi qui nous *sommes* (un *Je* qui devient *Je* au contact du *Tu*). À cet effet, Buber oppose société et communauté. Fondé sur des *affinités électives*, «une bienheureuse communion, qui harmoniserait infinité et liberté» (p. 17), l'esprit communautaire prend la forme dans l'horizon philosophico-politique bubérien d'une alternative concrète aux forces sociétales. Malgré l'expansion de la société sur la terre, forme insuffisante et suffocante de la mise

en commun entre individus, Buber resta persuadé qu'«il y a encore assez de place sur la terre pour bâtir de nouveaux foyers et de nouveaux sanctuaires» (p. 31).

À cet effet, il est frappant de constater la diversité des exemples politiques et culturels sur lesquels Buber s'appuie dans le présent ouvrage afin de déplier la question de l'expérience communautaire: il explore la doctrine taoïste, la pensée d'Héraclite, les Upanishad, et naturellement le modèle grecque. L'originalité d'une telle approche mérite donc d'être soulignée. L'ampleur de l'entreprise herméneutique bubérienne témoigne, entre autres choses, d'une grande sensibilité à l'égard de la diversité des expériences humaines. Depuis le vaste horizon de sa réflexion sur la communauté, Buber repère deux mouvements contrastés (l'un souterrain, l'autre apparent) qui semblent curieusement s'accompagner sur deux niveaux différents: alors que le modèle sociétal froid et chosifiant exerce une influence de plus en plus écrasante sur les sphères d'activités humaines, ouvrant sur la grande catastrophe à venir, un certain mouvement souterrain (*communauté*) semble également prendre forme:

ne se livrant qu'au regard pénétrant, encore peu efficace dans le monde des choses, exprimant son rêve dans d'étranges balbutiements, fondé sur le primat de l'esprit comme manifestation créatrice du désir de Dieu, porté par l'effort de toute humanité authentique vers la véritable communauté considérée comme une révélation de Dieu toujours inconnu (p. 44).

Certes, les forces de la société avancent de manière conquérante sur le champ de bataille: or, en retrait, à l'abri de certains regards pour ainsi dire, des communautés prennent forme, ici et là – l'esprit de communauté bien que discret demeure vivant dans le cœur de certains individus. En dépit de fortes rafales violentes, cette étincelle – aussi petite soit-elle – persiste. Buber, en tant que penseur profondément religieux, davantage hétérodoxe qu'orthodoxe, lie intimement le dialogue du *Je* et du *Tu* qui s'enracine dans la communauté avec le dialogue à portée divine entre *Nous* et *Il* (Dieu). Cette communauté tissait

un lien dynamique entre individualité, supra-individualité et divinité qui émerge alors fait exploser la simple imbrication sociétale d'une vie collective mutilée sur le modèle de «l'un *avec* l'autre»: la vie en communauté se caractérise pour sa part par une juxtaposition accommodante de «l'un *à côté de* l'autre», ouvrant sur la disponibilité réciproque de «l'un *envers* l'autre» (p. 42). Ainsi le *Tu* donne miraculeusement naissance au *Je*. Dans cette perspective, la communauté juxtapose en son être le profane et le sacré: la communauté verticale des hommes exprime le désir d'un Dieu qui se dérobe à l'homme et de ce fait enracine, ici-bas, la communauté verticale nous liant à Dieu.

C'est pourquoi la marche du monde inquiète Buber. Il constate avec amertume que le déclin – et la disparition qui va s'en suivre – de ces communautés hassidiques qu'il pose en modèle communautaire, organisées d'une manière dynamique autour d'un *Tsaddiq*, n'est absolument pas un fait isolé: c'est tout le monde qui s'oriente vers «toujours moins de communauté» (p. 61). La communauté juive, «qui représente peut-être un cas unique parmi toutes les communautés, en étant à la fois et indissociablement communauté de destin et communauté de foi, un peuple en vertu d'une révélation et une révélation portée par un peuple» (p. 74), est particulièrement menacée dans cette conjoncture; en témoigne l'expulsion sanglante que subiront les Juifs de la communauté comme de la société.

Buber s'efforce d'extirper le concept de communauté loin des approches abstraites afin de l'inscrire dans *l'ici et maintenant*: le chemin du *Je* vers le *Tu* répond à une exigence pratique. Il fait alors sienne la question des conditions pratiques d'une vie en communauté. Aujourd'hui, dans une société atomisée et éclatée, il s'avère urgent de penser ces conditions en vue d'un *autre* modèle politique, renouvelé.

Dans la *Préface* (p. 7-20) de *Communauté*, Dominique Bourel procède en trois temps. D'abord, il tisse la toile de fond de l'itinéraire humaniste de la vie de Buber, né le 8 février 1878 à Vienne et mort à Jérusalem le 13 juin 1965 (p. 7-12). Ce faisant, Bourel a pour objectif de jeter un éclairage important sur la manière dont la vie

de Buber «est exemplaire de l'histoire juive du XX^e siècle, du moins pour les rescapés» (p. 7): c'est-à-dire précisément en ce qui concerne le rapport du Juif à la communauté. Autrement dit, le problème (la question) communautaire se présente à Buber et aux autres Juifs de langue allemande – ou Allemands d'origine juive? – telle une épreuve à laquelle ils sont confrontés. Qui plus est, le Juif fait l'expérience de la communauté comme ce à quoi il se *heurte* constamment: peut-être qu'il faudrait plutôt parler de ce à quoi *il n'est jamais assuré de ne pas se heurter*, même quand cet individu pense être assimilé et intégré. Dans cet ordre d'idées, les textes de Bourel (*Martin Buber, sentinelle de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 2015) et de Michael Löwy (*L'utopie communautaire de Martin Buber*, dans *Juifs hétérodoxes*, Paris, Éditions de l'éclat, 2010) se présentent comme des sources complémentaires qui éclairent la vie de Buber et se réflexion politique sur le concept de communauté, respectivement. Ensuite, l'auteur de la préface plonge le lecteur dans le contexte historique et intellectuel qui a vu naître les six essais qui composent *Communauté* (p. 12-20). La thèse avancée par Bourel est la suivante: la philosophie bubérienne du dialogue et sa réflexion en matière de philosophie de la communauté sont intimement liées. Plus encore, ces six essais prolongement et illuminent le grand texte *Je et Tu* en dévoilant la pensée d'un philosophe se présentant d'une façon bien moins abstraite et beaucoup plus pratique qu'il n'y paraît. Par exemple, souligne Bourel, l'essai de 1956, *Dem Gemeinschaftlichen folgen* (*Suivre ce qui est commun*, p. 95-134), offre «une avancée à la problématique développée dans *Je et Tu*, en ce qu'il [Buber] montre que le *Nous* est le produit d'une parole, du langage entre l'homme et l'*Autre*. Tout comme il avait affirmé « nous sommes la Révolution», il écrit, citant Hölderlin, «nous sommes un dialogue» (p. 134)» (p. 19). C'est précisément l'ambition du présent ouvrage que de mettre en lumière comment dans la pensée de Buber *dialogue*, *communauté* et *révolution* se nouent. Nous avons là les trois grands piliers de la philosophie politique bubérienne qui a eu pour infatigable ambition pratique d'œuvrer concrè-

tement pour «la croissance d'une communauté nationale nouvelle et transformée» (p. 143-144), comme le rappelle Bourel. Enfin, la préface se conclut par une invitation:

Ces textes, fort bien traduits par Gaël Cheptou, parleront non seulement à ceux que l'histoire des idées du XX^e siècle intéresse, à ceux qui savent que cette génération de penseurs juifs de langue allemande a encore à nous parler, mais aussi à tous ceux qui veulent essayer de penser une nouvelle forme de rapports sociaux, communautaires, qui deviendra indispensable dans la période de mondialisation que nous connaissons et de l'atomisation qui en résulte (p. 20).

Alte und neue Gemeinschaft (Ancienne et nouvelle communauté [1901], p. 21-34)¹ pose la question des contours d'une «nouvelle communauté» post-sociétale qui émerge néanmoins depuis la société:

Quand, au milieu d'hommes engourdis dans le confort, apparaît une chose nouvelle grosse d'avenir, d'une espèce qui leur est inconnue, pour laquelle ils n'ont ni nom ni étiquette et qui, en regard de ce qu'ils appellent la «vie», se présente comme la vraie vie dans toute sa puissance et sa beauté, leur

¹ «Ancienne et nouvelle communauté (*Alte und neue Gemeinschaft*) est une conférence rédigée en 1900 et tenue en 1901 dans le cadre d'un cercle d'hommes et de femmes, aussi élitiste qu'éphémère, nommé « Nouvelle communauté». Ce cercle, fondé sur des *affinités électives*, était issu d'un premier groupe de poètes qui se réunissaient à partir de 1890 à Friedrichshagen, à l'Est de Berlin. Un second groupe d'artistes se réunit par la suite dans la banlieue Ouest, à Schlachtensee, dans une immense maison de près de 30 pièces. On y trouvait le peintre Fidus (*i. e.* Hugo Höppener), les écrivains Peter Hille, Julius et Heinrich Hart, Else Lasker Schüller et Gustav Landauer, que Buber rencontrera dans ce cadre, et qui deviendra son plus cher ami et dont il sera l'exécuteur testamentaire. Outre une vie presque commune, on écoutait et discutait des conférences de ce type. Restée longtemps inédite, on en doit la première édition allemande à Paul R. [Mendes-] Flohr, mentor des études bubériennes, professeur émérite de l'université hébraïque de Jérusalem et à Chicago, et à Bernard Susser, professeur à Bar Ilan. Elle a paru dans l'*AJS Review* I, en 1976 (p. 41-56). Les notes et variantes du manuscrit sont de Mendes-Flohr et Susser» (p. 154).

méfiance hostile s'exprime généralement par la question: quelle est la finalité de tout cela? Et bien souvent le nouveau, s'il veut rendre raison, ne peut rien répondre à cette question. C'est que le pouvoir créateur qui enfante des mondes nouveaux est incapable de comprendre les vieilles finalités et le vieux langage utilitaire, car il porte en lui quelque chose qui veut dépasser toutes les finalités. S'il répond tout de même à cette question, il dira ce que peut dire aussi l'art le plus haut: sa finalité, c'est lui-même et c'est la vie. Et c'est là notre réponse à la question que beaucoup se posent: Quelle est la finalité de la «Nouvelle communauté»? Elle-même et la vie (p. 21).

La thèse défendue par Buber dans le présent essai s'articule ainsi: en étant sa propre finalité cette nouvelle forme de communauté est en rupture avec les anciennes formes de communauté, qui avaient une finalité extérieure (utilité économique pour un groupe; utilité pour un groupe dans l'au-delà). La réciprocité (dialogue) vivante entre les individus au sein de cette nouvelle espèce de communauté œuvre à la réalisation de l'être même des hommes et des femmes qui la forment, d'où le fait que la «Nouvelle communauté» a la communauté (vie) pour finalité – union vitale des uns envers les autres. Une telle communauté est la source d'une vie pleine et entière – non pas telle ou telle vie particulière.

Dans la philosophie politique bubérienne, vie et communauté se présentent comme les deux faces d'un même être (p. 24). Alors que la société – édiflée sur les fondations posées par les anciennes communautés qui ne cherchaient que l'utilité, sous la forme économique ou religieuse (p. 24) – se présente selon Buber comme le lieu où les individus sont «liés» par une position commune, la communauté renouvelée, pour sa part, s'enracine dans l'expérience vécue véritablement en commun (p. 27). Ce faisant, le philosophe inverse la conception théorique traditionnelle du schéma linéaire qui situe la société comme l'étape suivante de l'évolution quasi-«naturelle» de la forme communautaire. La communauté est alors arrachée à ce schéma: plutôt que *pré-sociétale*, la nouvelle communauté est *post-sociétale*, se situant «au-delà de la société et de ses normes» (p. 31). Concrète-

ment, l'attitude bubérienne envers la société n'a pas pour horizon la destruction et la réforme, mais sa transformation:

Elle [la nouvelle communauté] n'entend pas réformer; pour elle, il s'agit bien plutôt de transformer. [...] On nous a suffisamment ressassé qu'il fallait renverser avant de construire. Désormais, nous avons pris conscience que cette thèse était fautive dans son essence la plus profonde. Il y a encore assez de place sur la terre pour bâtir de nouveaux foyers et de nouveaux sanctuaires. Nous ne voulons pas établir notre monde dans le tourbillon des villes où, pour construire de nouvelles maisons, il faut commencer par démolir les vieux débris; c'est loin de tout cela que nous voulons aller [...]. C'est là que nous pouvons construire sans être préalablement obligés de renverser les choses, avec la profonde et tranquille conviction que, tant qu'il y aura des hommes qui ont la volonté de construire, il existera toujours un espace libre pour la construction – quel que soit le moyen par lequel cet espace sera rendu libre. Donc notre communauté ne veut pas la révolution; elle est la révolution. Mais elle a surmonté le vieux sens négatif de la révolution; pour nous la révolution, ce n'est pas de renverser de vieilles choses, c'est vivre de nouvelles choses. Ce n'est pas l'esprit de destruction qui nous anime, mais un enthousiasme créateur. Ce qui fait le caractère de notre révolution, c'est que, en petit groupe, dans une pure communauté, nous faisons naître une vie nouvelle (p. 31-32).

Loin d'être englouti par la société – cette dernière se constitue en l'absorbant –, l'individu dans la communauté nouvelle réalise sa liberté selon Buber en vivant «simultanément en lui-même et dans les autres» (p. 34). En articulant ainsi individualité et communauté, le philosophe ouvre la voie à la pleine réalisation du *Je* (communauté intérieure de l'homme individuel) en dialogue avec un *Tu*. Au milieu d'une société qui sombre, le *Nous* vivant de la communauté peut alors discrètement s'épanouir.

*Gemeinschaft (Communauté. Paroles pour les temps actuels, [1919], p. 35-57)*² prolonge la

réflexion sur la thèse sociologique selon laquelle «la culture moderne occidentale a parcouru la voie qui mène de la communauté à la société; c'est-à-dire que le type organique de vie collective a été refoulé et dissout par un type mécanique de vie collective» (p. 36). Ainsi dans la première partie de l'essai, Buber approfondit l'écart qui sépare communauté et société en insistant sur le sens des divergences de fond. Si la communauté a pour horizon le lien, la société pour sa part est préoccupée par les intérêts: la cohésion interne de la première – en tant qu'union organiquement constituée – repose sur «la possession commune (en particulier de la terre), le travail en commun, des mœurs et des croyances communes» (p. 36-37), alors que la deuxième incarne «un état de séparation bien ordonné, dont la cohésion externe repose sur la contrainte, le contrat, la convention et l'opinion publique» (p. 37); la cité médiévale est la forme représentative de la communauté, la ville moderne démesurée est celle de la société (*ibid.*). Cela étant dit, la dissolution de la communauté par la société n'a pas été totale selon Buber. Au sein même des sociétés modernes, «échappant à son emprise ou à sa vigilance, la communauté, tel le divin enfant, a été préservée dans le secret giron des alliances et des camaraderies fraternelles» (p. 39). La thèse que défend le philosophe, dans ces conditions, est la suivante: nous ne pouvons certes pas revenir à une époque pré-sociétale – communauté originelle; ce que nous pouvons faire c'est tenter de la dépasser vers une nouvelle forme de communauté, d'«organicité» (p. 41). Dans les mots de Buber, il s'agit de passer de «l'un avec l'autre» vers «l'un à côté de l'autre» en vue de «l'un envers l'autre» (p. 42). Le philosophe distingue alors entre socialisme moderne (p. 38-40) – forme dominante – et un *autre* socialisme (p. 43), plus discret. Si le premier vient accélérer et accomplir le processus de développement menant de l'anéantissement de la communauté à la puissance de la société embrassant toutes choses (État fort), le deuxième s'efforce pour sa part de maîtriser et ainsi dépasser cet élan. Cet autre socialisme est religieux aux yeux de Buber. Dans cet ordre d'idées, en appendice (p. 151-153) du présent ouvrage, le

² «Communauté. Paroles pour les temps actuels (*Gemeinschaft*) parut dans la série publiée par Buber, *Worte an die Zeit*, 2^e cahier, Munich 1919» (p. 154).

lecteur découvre de larges extraits d'un important texte de Buber (*Drei Sätze eines religiösen Sozialismus, Neue Wege*, vol. 22, 1928, p. 327-329) dans lequel il expose trois thèses sur le socialisme religieux: (i) que socialisme (*socialitas*) et religion (*religio*), par leur essence, sont intimement liés et dépendent l'un de l'autre pour la réalisation et l'accomplissement de leur essence (p. 151); (ii) que la véritable *religio* – «véritable attachement de la personne humaine à Dieu [...] laquelle implique la réponse et la responsabilité concrètes de l'homme dans l'ici et le maintenant» – et la véritable *socialitas* – «un véritable développement solidaire de l'humanité [...] laquelle implique la coexistence et l'entraide immédiates des hommes dans l'ici et le maintenant» – entretiennent un dialogue (p. 152); (iii) que le lieu de ce dialogue (rencontre des essences) est ce que Buber appelle la «vie personnelle concrète», c'est-à-dire là où précisément «l'homme [...] prend au sérieux les faits fondamentaux de cette vie: le fait que Dieu est, le fait que le monde est, et le fait que lui, cet être humain, se tient devant Dieu et dans le monde» (p. 153). Le «là-bas et l'après» se refusent à nous quand «l'ici et le maintenant» sont négligés. La vie de l'homme élevée à la vie communautaire engage à la fois la pleine réalisation de sa vie spirituelle (p. 48-49) et sa vie publique (p. 51-54), politique. Ainsi, verticalement et horizontalement, l'individu transcende la société en son sein, depuis l'intérieur même. La communauté ainsi vécue ouvre sur l'élan libérateur de la volonté humaine, vers un autrui non plus froidement chosifié (*Cela*) mais vers l'autrui de la réciprocité (*Tu*), et vers Dieu. Cet élan est conçu chez Buber dans sa double dimension: «élan de la volonté humaine vers Dieu et élan de la volonté divine vers l'homme sont inséparables» (p. 56). Dans l'humanité libre et réalisée le divin émerge, «veut venir à maturité» (*ibid.*). Sa présence se révèle chaque fois «qu'un homme tend la main à un autre homme dans la vérité»: ainsi, les «hommes qui désirent la communauté désirent Dieu [;] [t]out désir de véritable attachement mène vers Dieu; et tout désir de Dieu mène à la véritable communauté» (p. 57). Si Dieu ne veut pas être possédé mais réalisé, la voie pro-

metteuse que nous présente Buber dans les termes de la communauté nouvelle apparaît dès lors tel un tournant politico-métaphysique crucial.

Le constat sur lequel Buber s'appuie dans *Wie kann Gemeinschaft werden? (Comment une communauté peut-elle advenir?)*, [1930], p. 58-89)³ est implacable: la pire des expériences que l'homme moderne tente de dissimuler est la douloureuse expérience du «toujours-moins-de-communauté» (p. 61); qui est dans une certaine mesure inversement proportionnelle au «toujours-plus-de-société». Or, souligne Buber, elle semble être camouflée au moyen de pseudo-communautés:

l'époque où nous vivons est une époque où l'espèce humaine tente d'oublier cette douloureuse expérience, la pire de toutes, [...] en fondant toutes sortes de communautés illusives, toutes sortes d'unions illusives entre ou plutôt par-dessus les peuples; des unions illusives qui, malgré tout ce qu'elles peuvent avoir de bénéfique, ne parviennent pas à fonder de véritables communautés de vie; des unions qui ne sont pas à même de surmonter le conflit qui réside non seulement à la surface, mais aussi au cœur de cette espèce humaine. À une époque, précisément, où l'espèce humaine se flatte d'avoir fondé, du moins de nom, une Ligue des nations [la Société des Nations (1919-1946), précurseur de l'Organisation des Nations Unies (1945-)] pour la première fois de son histoire, tout homme qui a deux yeux pour voir et une intelligence pour penser sait que cette même espèce humaine, toute fière qu'elle est, est menacée par l'autodestruction. [...] c'est à nous de bien comprendre, en gardant la tête froide et calme, ce qu'est une communauté et ce qu'elle n'est pas (p. 61-62).

La philosophie bubérienne appelle donc à ne plus nous mentir, nous satisfaire d'illusions. Penser sans fléchir la crise de la communauté, aussi douloureuse soit-elle, est la seule voie sérieuse qui se présente à nous afin d'engager notre être vers une

³ «Comment une communauté peut-elle advenir? (*Wie kann Gemeinschaft werden?*) est un discours prononcé au congrès de l'Union des associations de jeunesse juives d'Allemagne à Munich en juin 1930. Il fut publié dans la revue *Jugendbund* de Düsseldorf (Juillet-Août 1930), p. 3-7» (p. 155).

autre communauté, renouvelée, «laquelle ne saurait venir si nous continuons à nous mentir sur la problématique de notre temps» (p. 66). C'est pourquoi, en s'appuyant sur la distinction opérée par Max Weber entre socialisation sociétaria (*Vergesellschaftung*) – fondée sur des intérêts – et socialisation communautaire (*Vergemeinschaftung*) – fondée sur des sentiments –, qu'il estime néanmoins insuffisante (p. 62) en raison du fait que «le sentiment n'est pas suffisant pour fonder ce qu'est une communauté» (p. 63) mais un simple groupement, le philosophe propose de distinguer plutôt entre union d'intérêts (société) et union de vie (communauté). En associant leur *vie*, dans tout ce qu'elle engage, non seulement dans une certaine partie de son être, les hommes éprouvent de toute leur existence (être) cette union communautaire; l'être étant alors entièrement engagé. Cet être communautaire Buber le localise d'abord dans la cellule communautaire familiale (p. 65). C'est elle qui est la première touchée par la crise de la communauté: la décadence de la famille témoigne de la décadence de la communauté (*vice versa*). Dans ces conditions, le renouveau de l'être communautaire passe dans la pensée politique bubérienne par une renaissance de la cellule communautaire familiale. Il n'est absolument pas suffisant que l'union de vie entre ses membres existe simplement *de facto*, elle doit être pleinement vécue comme telle. À partir de là la volonté vitale de l'être communautaire se trouve libérée en direction de la communauté-à-venir. Sur ce point, c'est-à-dire sur la manière dont la communauté puisse advenir, Buber précise sa pensée: on ne peut *fabriquer* une communauté (p. 67); la plus sûre voie pour justement rater l'avènement de la communauté, c'est la vouloir à tout prix. «Une communauté se forme donc quand les hommes n'ont précisément aucune intention de réaliser une «communauté», quand ils ne prétendent pas qu'il suffit de tendre la main à son voisin de droite et à son voisin de gauche pour que les hommes dansent autour du monde» (p. 68). C'est en faisant ensemble l'expérience des choses «et qu'ils réagissent ensemble à cette expérience par leur vie concrète» (*ibid.*) – nuant alors des liens mutuels –

que les hommes forment une communauté. Disposés autour d'un «centre vivant» (*lebendige Mitte*) qui les réunit organiquement, harmonisant une place pour chacun d'entre eux, les hommes la font apparaître. Ainsi cette communauté prend forme en traçant «non pas un cercle, mais des rayons vers un centre» (*ibid.*).

La thèse avancée par Buber dans le présent essai est donc la suivante: pour faire advenir la communauté, il faut non pas la vouloir à tout prix – ou pire, se contenter d'illusions et d'apparences de communautés –, mais se montrer *capables de communauté* (p. 75). Vivre en commun dans un même espace ne peut pas suffire. À ce titre, la vie en société témoigne d'un paradoxe fondamental: entouré de millions d'individus, l'homme vivant en société ne s'est jamais senti aussi seul et isolé. La capacité de vivre en communauté, dans ces circonstances, repose sur la capacité de l'être individuel à écouter autrui, non pas à simplement prêter l'oreille le temps d'un bref instant aux revendications d'un adversaire, mais à être sensible, ouvrir l'oreille et le cœur à autrui. C'est alors que «l'authenticité des relations immédiates et entières entre l'homme et l'homme» (p. 77) ouvre sur la possibilité de communauté. La situation du judaïsme (p. 80-81) qui préoccupe la jeunesse judéo-allemande et l'auditoire de Buber dans le cadre de la présente conférence doit donc être appréhendée depuis *ici et maintenant*, c'est-à-dire «précisément le fait de partager l'expérience de la situation dans laquelle on se trouve historiquement et d'y répondre collectivement» (p. 80). Pour faire communauté, la jeunesse judéo-allemande doit selon Buber se montrer capable de communauté, à savoir dans une vie authentique et dialogique entre le *Je* et le *Tu*, pour faire apparaître un *Nous* renouvelé; dans le temps de *maintenant*.

Gemeinschaft und Umwelt (Communauté et environnement, [1953], p. 90-94)⁴ attire l'attention

⁴ «Communauté et environnement (*Gemeinschaft und Umwelt*) est le texte de la préface au livre de Erich A. Gutkind, *Community and Environment. A Discourse in Social Ecology*, Londres, Watts, 1953, p. vii-ix. C'est l'année où Buber se rend en Allemagne pour recevoir le prix Goethe de la Hanse de Hamburg (attribué en 1951),

du lecteur sur une idée forte de la philosophie bubérienne: la réalité humaine essentielle ne se réduit ni à la réalité de la vie individuelle, ni même à celle de la vie collective; elle se déploie plutôt entre le *Je* et le *Tu* (p. 92). Derrière cette idée fondamentale de la pensée de Buber se dissimule un secret, à savoir que ce que l'homme désire du plus profond de son être c'est d'être confirmé dans son existence par autrui, mais aussi qu'autrui lui permette de le confirmer à son tour (p. 93). Ainsi, note Buber, ce «secret désir de l'homme pour une vie dans la confirmation mutuelle et réciproque doit être développé par l'éducation, mais il faut également créer les conditions externes dont on a besoin pour qu'il se réalise » (p. 93-94). L'architecture, à cet effet, a pour rôle de façonner un espace adéquat pour le *Je* et le *Tu*.

L'avant-dernier essai *Dem Gemeinschaftlichen folgen* (*Suivre ce qui est commun*, [1956], p. 95-134)⁵ du présent ouvrage a pour point de départ la philosophie d'Héraclite tel qu'exprimée dans le fragment DK 22B89. «Cette sentence nous dit que ceux qui sont éveillés ont un seul et unique *cosmos* qui leur est commun, c'est-à-dire une seule et même structure du monde à laquelle ils prennent part en commun» (p. 95). Rappelant l'interprétation de Plutarque selon laquelle «chaque dormeur se détourne du *cosmos* commun pour se tourner vers quelque chose qui lui est exclusivement propre, vers quelque chose, donc, qu'il ne partage et ne peut partager avec

aucun autre» (p. 96), Buber attire l'attention du lecteur sur «l'idée fondamentale que le déroulement rythmique de notre vie quotidienne n'est pas un changement entre deux états, mais un changement entre deux sphères dans lesquelles nous nous trouvons alternativement et dont l'une d'elles se voit conférer par Héraclite le nom de *cosmos*» (*ibid.*). Ce faisant, Buber engage une réflexion sur la dualité entre le sommeil et la veille à partir d'Héraclite. Plus précisément, c'est le *cosmos* humain qui l'intéresse – c'est-à-dire la structuration du monde –, dans la mesure où les hommes éveillés œuvrent collectivement à son édification en entrant en relation: ils y parviennent, souligne le philosophe, «que si, et dans la mesure où, ils sont véritablement éveillés, s'ils ne dorment pas en étant éveillés, s'ils ne se font pas des illusions rêveuses – en un mot, s'ils existent en commun» (p. 98). Le *cosmos* n'est *cosmos* que du moment où nous l'éprouvons mutuellement (p. 99). Formulée autrement, l'idée est la suivante: la tâche de l'esprit est d'œuvrer à la création d'une réalité commune. Buber s'appuie sur deux contre-exemples pour en démontrer le sens: (i) la doctrine de Tao dans le contexte chinois (p. 100-104); (ii) l'enseignement des Upanishad dans le contexte indien (p. 104-109). L'intention bubérienne derrière cette juxtaposition est précisée ainsi:

Si j'en appelle à la philosophie d'Héraclite, apparemment empreinte de contradictions, contre les sagesse harmonieusement flottantes de l'Orient, c'est au nom d'une nécessité spécifique de notre époque. Je veux parler ici de la confrontation actuelle de deux points de vue : le premier porte la collectivité au plus haut degré, tandis que le second estime que le sens de la vie se révèle, ou du moins peut se révéler, dans le rapport de chacun à soi-même. Le premier point de vue apparaît comme un travestissement de l'idée antique du commun ; le second, défendu par des philosophes, des psychologues et des écrivains occidentaux, se réclame volontiers des doctrines de l'Inde ancienne et de leurs ramifications (p. 110).

Collectivisme moderne et variante moderne de l'individualisme sont rejetés par Buber: le premier est négation de l'absolu de la communauté – car

ainsi que le prix de la paix de la librairie allemande. Paraît alors *L'Éclipse de Dieu*, un des rares textes où il thématise la Shoah. Erich Gurking (1877-1965), né à Berlin, est le célèbre auteur de *Siderische Geburt-Seraphische Wanderung vom Tode der elt zur Taufe der Tat* (1910), 'bible' des cercles mystico-pacifistes allemands. Exilé aux États-Unis en 1933, il enseignera à la *New School for Social Research* et jouera un grand rôle dans la redéfinition du judaïsme traditionnel, entre l'orthodoxie et le libéralisme. Il deviendra l'un des prophètes du New Age» (p. 155)-

⁵ «*Suivre ce qui est commun* (*Dem Gemeinschaftlichen folgen*) fut publié dans *Die neue Rundschau* LXVII/4 (1956), p. 582-600. Cette revue, fondée par Samuel Fischer en 1890, puis sous ce nom à partir de 1893, est encore aujourd'hui une des plus prestigieuses revues culturelles en Europe» (p. 155).

bien que le collectivisme moderne place la collectivité au-dessus de tout, il ne semble toutefois pas lui attribuer un caractère absolu, considérant un tel absolu comme une «fiction inadmissible» (p. 111) – et le deuxième est affirmation d'un faux absolu – le moi individuel y est autoglorifié et l'existence individuelle prime sur tout, rendant un tel individualisme plus dangereux que le collectivisme (*ibid.*). Les trois exemples à partir desquels Buber déplie son argumentation peuvent alors être résumés de la sorte: si la doctrine taoïste invite au détachement de l'être (existence personnelle) du commun vers la solitude au milieu du monde et la doctrine des Upanishad dans la solitude au-dessus du monde, la philosophie héraclitienne pour sa part «enjoint de suivre le commun» (p. 122). Ainsi le *logos* qui nous est commun touche à sa plénitude «non pas en nous, mais entre nous; car il représente l'éternelle occasion pour le langage de devenir vrai entre les hommes. C'est pour cela qu'il leur est commun», insiste Buber (p. 124). En d'autres mots, la participation au *logos* commun a lieu quand les hommes pensent en commun, parlant et s'écoulant mutuellement, engageant le processus « sans cesse renouvelé d'entrée du sens dans la parole vivante» (*ibid.*). L'idée héraclitienne de *cosmos* commun s'insère alors dans la réflexion de Buber sur la communauté : de ce *cosmos* nous provenons et il provient de nous. Le *Nous* qui surgit tire sa substance du langage, de ce *parler* qui se déploie entre le *Je* et le *Tu*. Il est principe de responsabilité:

Au fond, la fuite hors du cosmos commun vers une sphère particulière considérée comme l'être vrai est, dans toutes ses variantes [...] une fuite devant l'exigence existentielle envers la personne humaine, laquelle doit se montrer à la hauteur du Nous. C'est une fuite devant l'authentique oralité du langage dans le royaume duquel une réponse est toujours exigée, et donner une réponse, c'est prendre une responsabilité (p. 131-132).

La philosophie buberienne a le mérite d'être claire: pour approcher le *Nous* authentique il faut d'abord passer par le *Tu*. Retrouver l'authenticité du langage dans le dialogue entre le *Je* et le *Tu*

c'est pour Buber retrouver l'existence accomplie dans le *Nous*, véritable «être-nous» (*Wirheit*) (p. 133). Le *commun* héraclitien et le *commun* buberien se séparent toutefois sur un point crucial. Ne conduisant pas au-delà de lui-même – *logos* et *cosmos* sont chez Héraclite renfermés sur eux-mêmes sans que rien de transcendant ne puisse subsister –, la conception héraclitienne est insuffisante selon Buber du moment qu'elle n'ouvre sur aucune transcendance (*ibid.*). Le *Nous* de Buber, fidèle au langage d'Israël, «pilier sud du pont entre l'Orient [Tao et Upanishad] et l'Occident [Héraclite]» est un *Nous* qui se tient ultimement devant *Il*, Dieu. Et c'est dans la parole poétique d'Hölderlin que Buber trouve l'expression d'un tel *Nous* qui se tient en face de Dieu (p. 134): de l'homme qui est lui-même dialogue.

*Das Experiment des Kibbutz (Une expérience qui n'a pas rencontré l'échec, [1945], p. 135-150)*⁶ est un essai de philosophie politique qui étudie cette forme de communauté qu'est le kibboutz (קִיבוּץ –«assemblée» ou «ensemble» – forme de village collectiviste créé pour la première fois en 1909 en Palestine). Ce qui intéresse Buber, plus que tout, ce sont les conditions pratiques d'une vie en communauté: dans cette perspective, le

⁶ «Une expérience qui n'a pas rencontré l'échec (*Das Experiment des Kibbutz*) a paru dans la revue multilingue *Ariel. Revue des Arts et des Lettres d'Israël*, n°24, Jérusalem, été 1971, sans indication de nom traducteur. Une note de la rédaction précise qu'il s'agit d'un extrait d'une conférence prononcée «au cours d'un symposium organisé en avril 1945 par la Fédération des Travailleurs Agricoles et par l'Université Hébraïque» dont l'intégralité constitue le chapitre X: «Encore une expérience» de *Netivot beutopia* [1947], publié en français sous le titre *Socialisme et utopie* (traduit par Paul Corset et François Girard, préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Aubier, 1977; rééd. Paris, L'échappée, 2016). Toutefois le texte diffère sur quelques points de détail, ce qui nous a incités à le publier ici, ne serait-ce que pour la formule «un Ein Harod céleste», qui ne figure pas dans *Socialisme et utopie* et stimulera sans aucun doute l'esprit du lecteur sensible aux «collusions de noumènes». La traduction a été légèrement modifiée. Le titre est de la revue. L'original allemand a paru dans un volume intitulée *Kollektiverziehung im Kibbutz*, édité par Ludwig Liegle, München, Pieper, 1971, p. 26-35» (p. 156).

kibboutz se présente tel un «non-échec remarquable» dans l'histoire des communautés. Or, pour comprendre cette expérience qui n'a pas rencontré l'échec selon Buber, il convient de la rattacher au contexte capitaliste qui constitue son arrière-plan. Buber est ici fidèle à sa thèse selon laquelle la communauté nouvelle n'a guère besoin d'être animée par l'esprit de destruction de la société capitaliste (c'est-à-dire des *vieux débris*): elle peut au contraire faire naître une vie nouvelle depuis la société même, de son intérieur, via l'enthousiasme créateur des membres de cette nouvelle communauté qui ont pour conviction qu'il y a encore assez de place sur la terre pour bâtir de nouveaux foyers où l'être-présent-au-monde-et-à-autrui puisse non pas se loger mais habiter. Après tout, «loger» n'est pas «habiter»: autrement dit, alors que le logement vise à simplement satisfaire les exigences biologiques de confort physique de l'homme, l'habitation permet à l'homme de réaliser son être du moment que c'est précisément parce que ce dernier «habite», que son «habitat» devient véritable «habitation». Pour Buber les forces capitalistes s'attaquent directement au pluralisme inhérent aux vivre-ensemble. Et c'est précisément ce caractère complexe, divers, hétérogène, profondément pluraliste qui permet aux individus de résister au monisme violemment imposé par l'État centralisateur (p. 135). Qui plus est, insiste le philosophe, l'histoire des idées politiques dévoile la manière dont cette «résistance [pluraliste] fut [déjà] brisée par la Révolution française, dont la politique fut dirigée contre les privilèges de toutes les associations libres. Par la suite, le centralisme, sous la forme nouvelle du capitalisme, réussit là où il avait jadis échoué: il parvint à atomiser la société» (*ibid.*). C'est pourquoi il n'est pas faux d'affirmer que le capitalisme ne veut pas avoir affaire à des communautés fortes, à des associations fondées sur des affinités électives et à des «être-nous» politiquement dynamiques: il ne veut avoir affaire qu'à des individus atomisés et éclatés.

Les pseudo-communautés – dans le domaine politique, les partis, et dans le domaine économique, les associations commerciales – qui (*in*) existent sont finalement «privées de toute vie auto-

nome» (p. 136), elles ne sont pas en mesure de devenir la source de vie de nouvelles communautés: il en est de même pour les organisations coopératives – aussi bien de production (hautement bureaucratiques) que de consommation (hautement spécialisées) (p. 137) – qui n'engagent l'être de l'individu que partiellement, ne réussissant pas à véritablement ouvrir sur la vie pleinement communale. En posant ces insuffisances, Buber fait de la place à ce qui semble être «[l']effort de loin le plus puissant qui ait été fait dans cette direction [réalisation de l'être communautaire]», à savoir le modèle du village collectiviste au sein duquel la vie en communauté « est fondée sur l'union de la production et de la consommation, la production ne désignant pas exclusivement l'agriculture, mais l'union organique de l'agriculture, de l'industrie et de l'artisanat» (p. 138). Si Buber appose le terme «échec» aux tentatives de communautés (entre 1795-1945, approximativement) qui ultimement se sont désintégrées, sont devenues des forces capitalistes ou qui n'ont pas réussi à briser l'isolement et à se rassembler en union de communautés (fédération) (*ibid.*), l'expérience de la commune de village (kibboutz) – telle que les Juifs la réalisent sous diverses formes en Palestine, s'efforçant de mettre en place une structure pleinement coopérative – est présentée comme un «non-échec remarquable» (p. 140-141). Pourquoi ? Si les raisons sont multiples, note Buber, c'est leur esprit *pratique* qui tranche:

Dans l'esprit des membres des premières communes juives en Palestine, les motifs de l'idéal venaient se fondre dans les exigences de l'heure; [...]. L'important est que ces motifs restaient souples presque de tout point de vue. L'avenir était l'objet de rêves divers: on voyait venir une forme nouvelle et plus compréhensive de la famille, on se considérait comme l'avant-garde du mouvement des travailleurs, comme l'instrument direct de la réalisation du socialisme, comme le prototype de la nouvelle [communauté]; le but qu'on se proposait était la création d'un homme nouveau et d'un monde nouveau. Mais rien de tout cela ne s'est jamais figé en un programme tout fait. À la différence de ce qui s'est passée partout ailleurs dans l'histoire des fondations des mouvements coo-

pératifs, ces hommes et ces femmes n'apportaient pas un plan avec eux, un plan que la situation concrète aurait dû réaliser parfaitement, sans pouvoir le modifier; l'idéal donnait une impulsion, mais ne formulait pas de dogmes; il stimulait, mais ne prescrivait pas (p. 142-143).

Le «succès» («non-échec») du kibboutz est ainsi étroitement lié à la forme-de-vie communautaire qui, sans sombrer dans l'isolement et le capitalisme, exerça une véritable influence sur l'idée nationale.

Le dynamisme de cette nouvelle communauté, insiste Buber, se transforma en centre d'attraction, source de vie pour les membres qui la regardaient de l'extérieur comme de l'intérieur (p. 143-144). En d'autres mots, l'ouverture d'esprit qui émerge de cette forme-de-vie en communauté ne peut pas passer inaperçue: «Une communauté réelle n'a pas besoin d'être composée de membres qui vivent toujours ensemble; mais elle doit être composée de membres qui, précisément parce qu'ils sont compagnons, ont «accès» les uns aux autres et sont disponibles les uns pour les autres» (p. 146). Reste que la réflexion politique de Buber sur le kibboutz est soucieuse de mettre en lumière l'apparition d'un problème fondamental. Celui non pas à l'intérieur de la communauté, entre ses membres, mais dans les relations entre les communautés. L'enjeu de l'unification des communautés révèle alors le déclin :

Sous une forme d'abord indifférenciée, une tendance fédérative était connaturelle aux communes, qui les poussait à se fondre dans une plus large unité sociale; et c'était une tendance très importante, puisqu'elle montrait que le kibboutz comprenait implicitement qu'il était la cellule d'une société dotée de nouvelles structures [communauté des communautés]. À la suite de l'éclatement et de la prolifération des diverses formes, depuis la forme semi-individualiste qui préservait jalousement son indépendance dans l'économie, dans la manière de vivre, dans l'éducation des enfants, etc., jusqu'à la pure forme communiste, l'unité singulière fut remplacée par une série d'unités, du type de l'association, chaque association ayant sa forme propre de village coopératif et une

conception de la vie humaine plus ou moins définie. Mais quelque chose d'autre survint, qui mena à une prodigieuse intensification de cette attitude de la part des associations: la politisation. Il y a vingt ans [en 1925], le leader de l'une des plus grandes associations pouvait affirmer, non sans emphase: «Nous sommes une communauté, non un parti». La situation a radicalement changé entre-temps, et il s'est ensuivi une détérioration des conditions requises pour l'unification (p. 149).

Cette grande lutte politisée qui a éclaté autour de la question de l'unification porte une double signification pour Buber. D'une part, est grand et remarquable l'effort dynamique déployé par les membres de ces nouvelles communautés pour dépasser «l'un avec l'autre» vers «l'un à côté de l'autre» en vue de «l'un envers l'autre», et ainsi tenter d'ouvrir l'être vers une communauté des communautés (*communitas communitatum*), une organisation humaine structurellement nouvelle. D'autre part, est petite et déplorable la querelle autour de l'unification qui a éloigné les individus de *l'union de vie* vers *l'union d'intérêts*: expérience couronnée non pas de succès, mais d'un non-échec.

Prises ensemble, les différentes facettes de la philosophie politique buberienne exposées dans *Communauté* convergent dans la grande thèse: «notre communauté ne veut pas la révolution; elle est la révolution» (p. 32). Orientée vers une nouvelle communauté, cette «pensée nouvelle» déployée par Buber prend une forme dialogique: elle est dans son essence même en rupture avec la «pensée traditionnelle» et moderne en ce sens que ce ne sont plus les doctrines fixes – enseignements et règles transmis par la tradition – qui fondent la vie mais l'expérience d'une présence, présence immédiatement éprouvée du *Tu* par le *Je*. Le *Tu* (autrui ou *Tu* éternel) vivant qui entre en dialogue avec le *Je* révèle le fait que c'est fondamentalement l'image de la rencontre qui traduit le mieux l'essence de l'expérience politique, mais aussi religieuse: la présence agissante et non choisissante du *Tu* vient à ma rencontre et attend une réponse dans la parole vivante, que ce soit dans la communauté horizontale ou verticale (les deux

se juxtaposant dans la nouvelle communauté chez Buber). La pensée nouvelle bubérienne, dans ces conditions, se propose comme une alternative respectable à la philosophie théorique traditionnelle en remettant sérieusement en question le rationalisme (primauté du moi rationnel qui cherche à déduire à partir de son propre fond les contenus de la conscience). Au contraire, la pensée nouvelle en appelle à une transformation du *Je* pour l'ouvrir au *Tu*: ainsi, une telle transformation «spirituelle» a comme conséquence pour le jeune Juif pris dans sa perplexité (tension entre la sagesse grecque qui selon la formule de Juda Halévi *donne des fleurs mais pas de fruits* et la sagesse biblique qui selon Maïmonide a besoin d'Aristote pour être interprétée en profondeur) de l'orienter vers le «retour» à la communauté juive. Ce faisant, assimilation et sionisme politique (dans sa version dominante) sont écartés: les deux «solutions» signalent d'une certaine manière l'abandon de la religion – niant un des faits fondamentaux de la vie selon Buber: le fait que Dieu est et que l'homme se tient devant Lui), en reléguant la religion au rang des affaires privées pour le premier, en sécularisant les catégories religieuses sous la forme de catégories politiques pour le deuxième. Néanmoins, l'interrogation persiste dans l'esprit du lecteur: est-ce que la pensée nouvelle – qui est le socle de la nouvelle communauté telle qu'esquissée par Buber – a réellement été en mesure de rompre avec les catégories et idées dominantes de la pensée traditionnelle et moderne qu'elle cherche à dépasser? La question se pose d'autant plus que le vocabulaire même et le cadre des interprétations de la pensée nouvelle semble se déployer à partir de certaines prémisses propres à la modernité. Par exemple, la philosophie politique bubérienne hérite des cadres conceptuels du socialisme – via l'héritage intellectuel de Landauer, entre autres choses – que Buber investit afin de mettre en mouvement sa réflexion sur une communauté nouvelle socialiste et religieuse. C'est peut-être dans cette dialectique *continuité-rupture* que la pensée nouvelle bubérienne se déploie: le plus important étant le trait d'union qui unit dans la mesure même où il sépare. La question demeure donc ouverte et en tension: Buber,

ni véritablement théologien, ni philosophe théorique, *penseur d'esprit pratique*.

(par Mario Ionuț Maroșan)

Agnès Gayraud, *Dialectic of pop*, 2019; Falmouth, Urbanomic Media; 456 pages; 26euro; ISBN 1913029557

Agnès Gayraud rebels against the Adornian stigmatisation of popular music and insists that pop music (*la pop* or *musiques populaires enregistrées*) has been one fundamental *récit* and force of musical, cultural and political history. This is why in *Dialectic of Pop*, the French philosopher insists on thinking dialectically about pop music in such a way that it is considered, once and for all, a musical art. Gayraud thus calls for justice to be done to the musical material of pop music, i.e. to its complexity, history and unfair stigmatisation, of which Theodor W. Adorno was the forerunner. In other words, she thinks seriously, as she says, about pop music in the field of philosophy, to the point of giving it an aesthetic of its own. To begin with, she redefines and broadens the notion of popular music, which she calls “pop music” (*la pop*) or “popular recorded music” (*musiques populaires enregistrées*). In this sense, pop music is «the globalised phenomenon that fuses black American influences, remnants of European folk music, African drums, and Indian sitars, all captured by the technological means -electrification, amplification, studio production- of recorded music» (p.19).

In the first part of *Dialectic of pop*, Gayraud claims that the category of aesthetics of pop music distinguishes the pop form as a musical art whose *raison d'être* is recording (*l'enregistrement*). Rather than disparaging properties or technical qualities such as recording or the popular character of pop music, Gayraud builds on them to prove that pop music is *omnivorous*, that it shares aspects with the musical modernism so revered by the German philosopher, and that these works also possess an aesthetic truth (*vérité esthétique*). In other

words, the formal and possible condition of pop is recording, and this determines the fragmented and plural form of pop music. With regard to the popular character of recorded pop music, the author states that «the popular does not at all designate a point of origin, it is a destination» (p.420). Gayraud is optimistic about the democratisation of mass culture and the diversity of pop as a tool that gives voice to different communities and collectives, what she calls “the utopia of popularity”. Contrary to Adorno, the French philosopher rejoices in the accessibility, communicability and plurality of pop music instead of defining and condemning “the residual language of pop”. The author of *Dialectic of Pop* considers accessibility as a virtue because it allows all listeners, regardless of class, origins or musical knowledge, to recognise the work of art without obstacles or hostility. This is conducive to creating sort of reconciliation or *promesse de bonheur* and a shared aesthetic experience between listeners.

The most remarkable and courageous aspect of Gayraud’s first work is that she thinks with, against and from Adorno. Thus, notions of Critical Theory such as negativity, historicity and progress articulate her original discourse on pop musician order to revalue it. At the end of the first part of this book, the philosopher, musician and music critic explains that pop is constituted negatively. This means that the form of pop has «a broken form, dislocated by these tensions that inscribe it into a very particular historicity» (p. 122) Pop is constituted from what it is not. Pop music has to be thought dialectically with “anti-pop”, with what it should not be. Pop music is therefore the result of an act of irreconciliation in the musical material. This is why the pop work is built on contradiction. In this way, pop wants to be universal and singular at the same time or attached to its roots and deterritorialized (p.123). In the author’s words, «pop is immediate and challenging, entertaining and spoilsport, romantic and modernist» (p.122).

Since recording popular music is constituted thanks to its negativity and by its negativity, since it is permanently in conflict with itself, it does

not behave affirmatively, as Adorno constantly repeated. This means that it does not systematically reproduce either the ‘administered world’ or the logic of instrumental reason. In other words, in *Dialectic of Pop*, the philosopher restores the negative character of pop music from the Adornian criticisms that accused this music of reification, standardisation, affirmation and ahistoricity. The Adornian aesthetic tribune, as Gayraud says, is now called into question thanks to the Gayraud’s arduous research into the form of pop music. She examines the plurality and diversity of *Leichte Musik* in order to definitively disassociate the industrial logic of the musical language of pop. This allows her to give pop material a moment and a historical character that Adorno had taken away from it.

How could the pop musical material that merely reproduces industrial standardization *ad nauseam* reveal a hint of historicity?, Adorno would ask. Gayraud’s aesthetics of pop goes deeper into the expression of singularity and subjectivities that pop expresses. But, the French philosopher should insist on the necessity of pop to respond to the historical demands of Postmodernity, i.e. representing the manifestation of the *petits récits* of the postmodern era. In other words, pop has been concerned with expressing particular, individual situations related to the emancipation of race, sex, gender or class, participating in the progress of the consciousness of a community of individuals. It could be said that pop has a kind of *Zeitgeist* consciousness.

In the last chapter of the book, Gayraud surprises us once again. The author of *Dialectic of Pop* suggests that Adorno underestimated the notion of differentiation and singularity within popular music. According to the Frankfurt School philosopher, it makes no sense to speak of progress in the *Kulturindustrie*, since the sedimented and reified musical language does not show truly substantial changes. In other words, the eternal return to the same musical recipes makes negativity, historicity and progress of the material impossible. However, the French philosopher observes that the musical material of pop music progresses and also ages.

Contrary to Adorno, she asserts that there is no *mode intemporelle* that corresponds to the pop form, as the author of *Minima moralia* wrote in his analyses of jazz. However, the progress of pop material is neither perceived nor analysed from the intellectual vantage point of objectivity and immanence proposed by Adorno. Gayraud dives into the depths of pop to see the musical material progress in relation to the technical conditions of its “degraded transmission” (*transmission dégradée*) and pop instrumentation. The progress and development of pop music is revealed in its «sonic material as a material altered by the distortions, modulations, and emulations of electrical transmission» (p.410). To analyse the progress of the material, the philosopher divides this cognitive process into three moments or *listens*, another provocative gesture to the Adornian theory of types of music listeners and listening behaviours. Among some other features, the *first listen* examines the *forme-chanson*; the *second listen* analyses the distortion and modulation of sound; and the *third listen* reveals the plurality and eclecticism that makes up the musical material of pop music. The author demonstrates that pop is on progress and that it also calls « into question the idea of progress, its rational linear authority, and its fundamental historical consequence: the designation of certain artefacts as the mere scraps of history, as outmoded and obsolete possibilities of experience» (p. 384).

In conclusion, Gayraud values the technical reproducibility of pop, its contradictions, its ambivalence and the imbalance of the pop form that generates new styles and works, authentic works of art, not mere substitutes for works of art. Her penetrating mind and the richness of her musical examples not only prove that the musical practices of pop artists overcome the barriers between popular music and classical music or between responsible music and *Leichte Musik*, but also that «pop music by definition has not outside» (p.419). Popular recorded music does not respond to legalities outside the musical material, but rather relates dialectically and negatively to its sonic material. Pop wants everything. This is why the art of *musiques populaires enregistrées* is condemned not to be reconciled with itself.

Agnès Gayraud is a French musician and philosopher born in 1979. She teaches theory at the Villa Arson (National Art School) in Nice. She has gained critical acclaim for her musical practice (as La Féline) and is a regular writer for the daily paper *Libération*.

TABLE OF CONTENTS

Introduction

Borders; Pop and Theory; Canary in the Coalmine; Aesthetic Judgment; Dialectical Inclination; A Most Curious Hater; Hyperbolic Hater; Objective Enemy, Subjective Ally

Part One: Form

Chapter One. Pop

I. Artistic Form

Recording-Works; Other Regimes of Production; An Art of Separated Sounds: Situated Sounds, Restored Sounds; Porosities; Taboo; Mass Art

II. Aesthetic Form

Constellation; Promise; The Utopia of Popularity; The Canon of Popularity; The Dream and the Ashes

Chapter 2. Anti-Pop

I. The Dystopia of Popularity

The Party's Over (The Steel Bath of Fun; Spoil the Party); Rage (Emancipation; Dionysus Disciplined); Culture Industry (An Oxymoron; Secession; The Romanticism of the Advocates of Mass Art; The Popular as Injunction); Jingles (System; Tolerance and Goodwill; The Rhetoric of Conspiracy; The Gruff Voice of the Wolf; Contamination).

II. Modern or Nothing

The Excluded (No More Dancing; Retrenchment; Nuance; Modern is Already Old; Counter-Alliance)

Chapter 3. No Synthesis: The Broken Form of Pop Contradictions; Negative Dialectics

Part Two. Figures

Chapter 1. The Hillbilly Paradox: Uprooted Authenticity

I. Temporal Paradoxes

Original Industry; Old-Time Music and 'Hillbillies'; Romantic Revivals; The Hillbilly Paradox

II. Mediation and Source

Effect of Presence; Reproducible Aura; A Foggy Mist?

III. Uprootings

Roots Aesthetics; Far from Home; Uprooted Folk; Here and There

IV. Globalised Local Colour

The Ethnographic Preservation of Specificity; Strange World; The Local Colour Industry; Aesthetic Autonomisation; Hybridisation/Appropriation

Chapter 2. The Pop Subject: Democratised Genius

I. Situated Individualities

Embodiment (Disembodiment [The Jazz-Subject]; Immersion [Into This World We're Thrown]); Particular Conditions (The Aesthetic Truth of Particularity; Emancipation; Rich and Poor [Class]; From Youth to the Generation; Gender; Intersections; Representation; Universalisation [Betrayal])

II. Democratised Genius

Ingenium; Untrained; Capturing the Unique (All Voices Without Exception; Vocal Norms; Imitation/Travesty; Trickery; Failure of the Naturalist Position; The Second Body of the Pop Song; A Robot That Imitates a Man Imitating a Nightingale); The Surge (Impostures; Aprotropaic Idiocy)

III. More and Less Than a Subject

Super-Subject (The Resistible Rise of the Star; Skull; Refusal of Popularity; Christology); Beyond Pathos

Chapter 3. Hits and Hooks: Rationalised Magic

I. Poetics of the Hook

Keep it Simple; The Hook; Articulated Language; Glossolalia

II. Aesthetic Relation

Communication; Reiteration (Ourobouros); Infinite Purposiveness; Rapture

III. Fabrication

Knowhow; The Manual (For Everyone); Division of Labour; Craft; Standardisation; Standards; Format; They Changed My Song

IV. Cosmetics

Pseudo-Individualisations; Performers, etc.; Eclecticism; Glamour, or The Art of Thickening; Internal Dialectic

V. Subjective Supplement

Childhood Epiphanies; Ghost Train; 'Almost-Hits' and 'Already-No-Mored'; Empathy for the Reified Chapter 4. Pop and Progress: Historicised Innocence

I. Off-ground Modernism

On a Par With the Achievements of the Age; 'Previously Unimaginable'; Teleology; A Paradoxical Transposition; Cycles; Aesthetic Pendulum; Did Someone Say Progress?

II. Musical Material

First Listen (The Song Form; Tonality; Colours and Sounds); Second Listen (Degraded Transmission—The Sound of Electricity; Playing Electricity; Technical Progress); Third Listen (Any Music Whatsoever)

III. Another History of the Musical Art of Pop

Erudite Subjective Reports; Archipelagos; Epiphanies

IV. Return of the Negative

Inadequations; A Music They Can't Steal From Us; Revivalism; Hypermnesia; Loss of Innocence; Sincerity or Irony; Art and Life

Conclusion

Acknowledgements

Index of Names

Index of Subjects

Index of Pop Works

Bibliography

(by Cristina Parapar, Sorbonne University)

P. Antich, *Motivation and the Primacy of Perception: Merleau-Ponty's Phenomenology of Knowledge* (Vol. 54), 2021, Athens, Ohio University Press, 248 pages, ISBN 9780821424322 (hardcover)

In first instance, the merit of this work, in addition to the clarity and systematicity with which it has been conducted, lies in the choice of the proposed theme. Motivation is a theme often misunderstood and underestimated in theoretical and epistemological debates, both

because of the prejudice that would link the notion exclusively to a horizon oriented to the sphere of the will and therefore to practical philosophy (if not even to psychology), and because of its apparent incompatibility with the experimental paradigm (particularly relevant in current times in relation to the many attempts at naturalization in the field of phenomenology). The choice, therefore, to defend a thesis that elects motivation as the epistemic grounding of perception, is particularly courageous. In fact, it aims to overcome the dichotomies between reason and causality and between justification and explanation, on which the traditional epistemological debates have focused. By virtue of such grounding, it offers, compared to the classical epistemological framework (empiricist or rationalist) but also compared to the contemporary debates of analytical epistemology, a radically new account of knowledge and its relationship with perception. In this regard, the second fundamental thesis supported in the book, directly drawn from Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*, is precisely that of the "primacy of perception", according to which our whole knowledge is ultimately based on perceptual experience. In essence, the work could be summarized as an attempt to read the "primacy of perception" thesis in terms of motivation.

From this we can deduce the ambitious, though more than agreeable, goal pursued by the author, i.e., to solve some fundamental questions related to the epistemological debate, reformulating the terms in a phenomenologically adequate way. However, although the phenomenological framework used is clearly that of Merleau-Ponty, it is hard not to notice that much of the conceptual apparatus supporting the argumentation comes directly from Husserl (for example, the notion of *Fundierung* and of *Erfüllung*, the concept of motivation itself, the notion of "horizontal intentionality" that resolves the third Kantian paralogism). This is not meant to claim that, in general, Merleau-Ponty's theoretical contribution does not constitute an autonomous and innovative phenome-

nological perspective, but simply that perhaps not enough space has been given to the recognition of Husserlian inheritance regarding the issues dealt with therein (for example, the distinction between *Vernunftmotivation* and the passive/associative account of *Motivation*).

Nevertheless, this is definitely a remarkable contribution to phenomenological studies, whose effectiveness is supported and enriched by examples drawn from interesting empirical and literary studies. Completeness and expositive lucidity are undeniable, as well as the theoretical insight, detectable especially in those sections of the work where the relationship between experience and a priori judgments is analysed. Interesting is also the chapter taking into account Merleau-Ponty's response to skepticism, in terms of his notion of perceptual faith as motivated.

Finally, there is the fruitful engagement with Kant: two final chapters in which a serious and profound confrontation with Kant's transcendentalism is undertaken, in order to bring out, by contrast, the specificities of the motivational paradigm and the consequences, even metaphysical, that derive from it. From this comparison does not result, unexpectedly, an overriding of one perspective on the other, but the assessment that both operate on their own level, because of different premises. In spite of this, the comparison brings to light an interesting implication, namely that the Kantian perspective, with regard to metaphysics, as with regard to synthetic a priori knowledge, tacitly relies on the phenomenological account of experience. This conclusion, deduced from the discussion of a particular Kantian metaphysical question, that of the Third Paralogism (namely, the identity of the self), calls into question Merleau-Ponty's concept of "reversibility," entailing a sort of dialectical approach to metaphysics. A worthy conclusion that does not shy away from complexity but rather allows the author to recognize and enhance an unusual paradigm for a theoretical framework of this type: the model of ambiguity, as a useful reading key in order to avoid any form of dogmatism or skepticism.

Peter Antich is visiting assistant professor of philosophy at Trinity College in Hartford, Connecticut. Among his most recent publications: “Merleau-Ponty on Hallucination and Perceptual Faith,” in *Études Phénoménologiques – Phenomenological Studies*, “Perceptual Experience in Kant and Merleau-Ponty,” in *the Journal of the British Society for Phenomenology*, and “Merleau-Ponty’s Theory of Concept Formation,” in the *History of Philosophy Quarterly*.

Table of contents: Introduction / Part I. Defining the Account / 1. Merleau-Ponty’s Phenomenology of Motivation / 2. The Primacy of Perception / Part II. Defending the Account/ 3. Empirical Judgments / 4. Universal and A Priori Judgments / 5. Perceptual Faith / Part III. Motivation and Pure Reason / 6. Transcendental Justification / 7. Metaphysical Judgments and Self-Consciousness / Conclusion.

(by Andrea Lanza, University of Florence)