Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

128 | 2021

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2019-2020)

Philosophie de la religion

La question théologico-politique dans la philosophie contemporaine : la communauté (1) : le moment utopique du « Nous »

Conférences des années 2017 à 2020

Vincent Delecroix

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3909>

DOI : 10.4000/asr.3909

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 493-504

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Vincent Delecroix, « La question théologico-politique dans la philosophie contemporaine : la communauté (1) : le moment utopique du « Nous » », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 19 juillet 2021, consulté le 10 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3909> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3909>

Tous droits réservés : EPHE

Philosophie de la religion

Vincent DELECROIX

Directeur d'études

La question théologico-politique dans la philosophie contemporaine : la communauté (1) : le moment utopique du « Nous »

Conférences des années 2017 à 2020

DEPUIS trois ans, un nouveau cycle du séminaire est consacré aux questions théologico-politiques dans la philosophie contemporaine. Ceci appelle au moins deux précisions préalables, concernant à la fois la démarche et le genre d'objets (ou de problèmes) qu'il se donne de travailler.

Dans un sens formellement opposé, d'une part, à la démarche entreprise dans le cycle précédent, qui portait sur quelques aspects de la « question de la vérité » en philosophie de la religion, l'approche actuelle part de questionnements *extérieurs*, issus de la philosophie politique et de la philosophie de l'histoire, et vise à observer et analyser la manière dont des éléments théologico-politiques s'y manifestent ou y sont impliqués, la manière donc dont une pensée théologico-politique s'y configure et s'y renouvelle éventuellement.

Ceci implique d'autre part de préciser un peu la signification qu'on donne ici à un vocable – « théologico-politique » – qui ne cesse d'être convoqué aujourd'hui sous des acceptions et dans des contextes philosophiques variables. On choisit résolument une acception « large » du terme qui implique toute articulation théorique entre la philosophie politique et certaines sources religieuses à des fins de résolution ou de configuration des problématiques philosophique. Ce cadre extrêmement large, qui évite par exemple de confondre le théologico-politique avec la seule théologie politique ou de l'y réduire, permet paradoxalement de saisir à chaque fois des points d'articulations spécifiques et non pas, justement, des paradigmes généraux dont l'intérêt heuristique est faible ou improductif. Ce qu'il faut entendre par « théologique » est en conséquence lui-même sujet à de multiples variations, comme la théologie en tant que discipline rationnelle est loin de représenter le seul agent de cette articulation – elle l'est, la plupart du temps,

rarement – en philosophie contemporaine : lexèmes, images et métaphores, structures religieuses de pensée (par exemple messianique), « concepts », représentations, emprunts exégétiques, etc., forment plutôt le matériau, parfois hétéroclite parfois organisé, grâce auquel le discours philosophique tâche de traiter autrement des questionnements qui appartiennent à son histoire longue et se renouvellent de ce fait à l'époque contemporaine. Afin de pouvoir suivre au mieux et à chaque fois ces traitements, la recherche se rend donc volontairement étrangère aux questions critiques – bien connues et désormais un peu épuisées – portant sur la sécularisation des éléments théologiques dans la raison philosophique et les thèses variées d'une « permanence du théologico-politique »¹ ; il s'agit bien plutôt d'analyser et de mesurer, une fois encore en des lieux théoriques *singuliers*, la productivité de telles articulations pour des questions comme celles de la justice, de la communauté, de la violence, des conditions transcendantales du politique, de la loi, des formes de la démocratie, etc.

Dans ce cadre, la recherche de l'année dernière avait été consacrée à la question de la justice et du droit, l'ordre du droit et sa critique étant ici regardés comme un point d'articulation décisif du théologico-politique. À partir du motif contemporain de la déconstruction du droit (Derrida²) ou de la désactivation nécessaire de son ordre (Agamben³), il s'agissait d'observer le caractère opératoire et la fonction critique de certaines formes (messianiques) de pensée ou de certaines catégories « théologiques ». On s'était alors concentré d'une part sur un commentaire de Pascal (les fragments « Justice force » des *Pensées*, la reprise pascalienne de l'idée d'un « fondement mystique de l'autorité » empruntée à Montaigne) et surtout sur une lecture linéaire et un commentaire rapproché de *Zur Kritik der Gewalt* (1921) de Walter Benjamin. La dimension théologico-politique s'y manifestait à la fois dans la nécessité épistémologique de découvrir une situation transcendante de la pensée pour rendre effective une « critique de la violence », dans la déconstruction généalogique de l'ordre juridique par la perspective d'une Justice absolue (et sans « raison », la « raison » se manifestant comme raison instrumentale productrice de droit), dans le caractère heuristique de l'opposition entre « mythique » et « théologique », dans la description fugace et fragmentaire d'une forme d'existence soustraite à la violence mythique du droit, et par la mobilisation de l'énigmatique catégorie de la « violence divine », messianique et interruptive, opposée aussi bien à la violence continue (conservatrice) de l'ordre juridique qu'à la violence révolutionnaire (instauratrice d'un nouveau droit).

-
1. Cf. Cl. Lefort, « Permanence du théologico-politique ? », dans Id., *Essais sur le politique*, Seuil, Paris 1986.
 2. J. Derrida, *Force de loi. Le « fondement mystique de l'autorité »*, Galilée, Paris 2015.
 3. G. Agamben, *La guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*, trad. J. Gayraud, Seuil, Paris 2015 (Points), ; *Le pouvoir souverain et la vie nue. Homo sacer I*, trad. M. Raiola, Seuil, Paris 1997 ; *État d'exception. Homo sacer, II, 1*, trad. J. Gayraud, Seuil, Paris 2003 ; *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, trad. J. Gayraud et M. Rueff, Seuil, Paris 2008.

Le séminaire de 2019-2020, tenu dans les circonstances que l'on sait et qui ont altéré, par l'enseignement à distance, les conditions d'un séminaire vivant, aura porté, quant à lui, sur une première approche de la question de la communauté – il sera suivi d'autres recherches en ce sens (la suivante portera sur l'analyse critique de l'idée de fraternité). Là encore, on tâche d'y observer la manière dont des représentations, voire des imaginaires religieux, mais aussi des théologies de l'histoire, compliquent les conceptions philosophiques de la communauté et les travaillent, essentiellement dans la perspective du « Royaume ». Le « théologico-politique » n'y est plus réduit à la dimension de la théologie politique ni même à celle de la contestation radicale et révolutionnaire de l'ordre du politique lui-même (prenant la forme moderne de l'État de droit) ; mais il se laisse voir d'une part dans la configuration particulière d'une interrogation portant sur les effets de désagrégation supposés qu'induirait la modernité dans les formes de l'association et, d'autre part, dans la fonction critique et émancipatrice, donc historiquement formatrice, des images religieuses de la communauté.

C'est pourquoi, en esquisant un parcours du traitement contemporain de cette question dans sa dimension théologico-politique, parcours qui nous servira également pour l'ensemble de notre cycle et qui court du moment « utopique » de la question, à l'aube du ^{xx}e siècle et dans la philosophie judéo-allemande (E. Bloch⁴, F. Rosenzweig⁵, M. Buber⁶), à sa reprise dans la philosophie contemporaine (G. Bataille, M. Blanchot⁷, J.-L. Nancy⁸, G. Agamben⁹, R. Esposito¹⁰), on s'est proposé d'en éta-

-
4. E. Bloch, *Geist der Utopie*, [1918, 1923], Suhrkamp Verlag, Francfort-sur-le-Main 1964 (trad. fr. : *L'esprit de l'utopie*, trad. A.-M. Lang et C. Piron-Audard, Gallimard, Paris 1977) ; *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, [1923] in Werkausgabe, bd.2, Suhrkamp Verlag, Francfort-sur-le-Main 2016 (trad. fr. : *Thomas Münzer. Théologien de la révolution*, trad. M. de Gandillac, Julliard, Paris 1964 (10|18).
 5. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, La Haye 1976 (trad. fr. : *L'étoile de la rédemption*, trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Seuil, Paris 2003).
 6. M. Buber, *Pfade in Utopia*, Heidelberg, Lambert Schneider Verlag (trad. fr. : *Utopie et socialisme*, trad. P. Corset et F. Girard, L'échappée, Paris 2016) ; « *Alte und neue Gemeinschaft* » (Ancienne et nouvelle communauté), « *Gemeinschaft* » (Communauté. Paroles pour les temps actuels), « *Wie kann Gemeinschaft werden?* » (Comment une communauté peut-elle advenir ? »), textes réunis dans *La communauté*, trad. G. Cheptou, Éditions de l'éclat, Paris 2018.
 7. M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983.
 8. J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986 ; *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 2013 ; *La communauté désavouée*, Galilée, Paris 2014.
 9. G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Turin 1990 (trad. fr. *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, trad. M. Raiola, Seuil, Paris 1990) ; *Altissima Povertà*, Vicenza, Neri Pozza editore, 2011 (trad. fr. : *De la très haute pauvreté*, trad. J. Gayraud, Payot-Rivages, Paris 2013) ; *Moyens sans fin*, trad. D. Valin et al., Payot-Rivages, Paris 2002.
 10. R. Esposito, *Communitas : origine e destino della comunità*, Einaudi, Turin 1998 (trad. fr. : *Communitas. Origine et destin de la communauté*, trad. N. Le Lirzin, PUF,

blir d'abord les coordonnées à partir de sa configuration dans la sociologie allemande du début du xx^e siècle : celle de F. Tönnies¹¹ d'une part, celle de M. Weber¹² d'autre part.

Le recours à ce point d'appui ne se justifiait pas seulement par l'influence notable de ces auteurs sur les figures philosophiques qui devaient nous occuper dans une première étape (Bloch, Buber, Benjamin). Il présentait en outre l'avantage de situer les enjeux d'un débat, d'ailleurs d'inspiration anti-moderniste, à partir des catégories, mises en tension voire en opposition, de « société » et de « communauté » construites par Tönnies et de l'identification chez Weber des processus de « socialisation » et de « communalisation ». Il permettait enfin de saisir la question théologico-politique de la communauté à partir de l'approche sociologique (webérienne) des formes empiriques de communalisation religieuse : le travail du religieux ne se laisse pas seulement voir dans la proposition eschatologique ou messianique, millénariste ou apocalyptique¹³ du Royaume, mais également dans des réalisations effectives, locales et ponctuelles de formes religieuses de communauté (les sectes protestantes, le monachisme), lesquelles seraient fondées sur des principes d'organisation en partie irréductibles aux logiques de l'association civile (« communautés d'intérêt », « contrat », etc.) autant qu'à celles de l'ordre politique et juridique (État de droit). De ce point de vue d'ailleurs, la perspective webérienne elle-même autorisait à discerner des dynamiques contradictoires, qui compliquent la vision unilatérale selon laquelle les formes de la communalisation sectaire (essentiellement puritaine et calviniste) conduisent continûment à l'avènement de la société moderne capitaliste. Cette complication n'est pas accidentelle : elle signale la difficile question du *lieu* de la communauté, lieu introuvable ou absence persistante *au sein* des formes historiques de l'association, non-lieu, dans l'espace comme dans le temps, qui vient travailler toutes les localisations effectives, dans l'organisation sociale comme dans l'ordre politique, qui les dynamisent et les déstabilisent.

Ces dernières remarques sont corrélatives d'une question générale : Comment la représentation du Royaume vient-elle occuper une place dans le politique moderne ? Une telle question n'interroge pas tant les restes supposés d'une vision théologique dans les conceptions modernes de la communauté que la manière dont

Paris 2000) ; *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologne 1988 (trad. fr. : *Catégories de l'impolitique*, trad. N. Le Lirzin, Seuil, Paris 2005).

11. F. Tönnies, *Gesamtausgabe*. Bd 2 : *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887-1935), De Gruyter, Berlin-Boston 2010 (trad. fr. : *Communauté et société*, trad. N. Bond et S. Mesure, Puf, Paris 2010).

12. M. Weber, *Gesamtausgabe*, Mohr Siebeck, Tübingen : bd I/22, 3 : *Wirtschaft und Gesellschaft – Recht*, 2014 ; bd I/22, 2 : *Wirtschaft und Gesellschaft – Religiöse Gemeinschaften*, 2001 ; bd I/18 : *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 2016 (trad. fr. : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalinowski, Flammarion, Paris 2000) ; *Économie et société*, 1 et 2, dir. J. Chavy et E. de Dampierre, Pocket, Paris 1995 ; *Sociologie du droit*, trad. J. Grosclaude, Puf, Paris 2013 (Quadrige).

13. Dans le cas de l'étude, d'inspiration webérienne, de Ernst Bloch sur Thomas Münzer.

ces conceptions sont inquiétées et traversées par la dimension impolitique (ou surpolitique) du Royaume : de ce point de vue, l'imaginaire religieux et les catégories, voire les schèmes de pensée ne sont pas seulement potentiellement instituant, ils sont aussi et effectivement destituant, destitution qui n'affecte pas seulement la nature du *pouvoir* politique mais bien les règles de l'*association* politique, l'ordre et l'espace du politique.

Ainsi certaines formes empiriques de communauté religieuse représentent-elles des trouées effectives au sein de cet ordre, dont elles subvertissent les formes historiques par lesquelles il pouvait se concevoir (le peuple dans son identité historique) ou les principes qui le régissent (le droit). La « proposition » religieuse de la communauté envisagée ici n'est pas celle de la communauté traditionnelle et organique (Tönnies) résistant ou non à l'avènement de la société, c'est-à-dire de ses principes supposés d'atomisation et de rationalité instrumentale. On tâche plutôt de l'approcher à partir de certaines configurations spécifiques, par exemple celle de la communauté liturgique, qui transcende et déstabilise le régime du temps historique dans lequel la communauté s'institue, ou encore celle de la communauté monastique, en ce qu'elle pourrait prétendre établir une forme de vie soustraite à l'emprise du droit et à l'exercice du pouvoir. Encore faut-il préciser que de tels objets sont saisis, une fois encore, dans le cadre de la réflexion philosophique contemporaine (par exemple celle de G. Agamben dans *Altissima povertà*) et non selon une perspective strictement historique ou sociologique.

Une première étape a donc été consacrée aux lectures successives de Tönnies et de Weber. La première a cherché à comprendre les enjeux de la distinction proposée par Tönnies entre communauté et société et la manière dont cette distinction pouvait établir certaines coordonnées de la question philosophique de la communauté au *xx^e* siècle, notamment en faisant saillir des effets supposés de dislocation ou de déliaison sociales. Elle nourrit une inquiétude qui retentit fortement dans le champ philosophique étudié dans ce premier moment (chez E. Bloch, mais plus encore chez M. Buber) et soutient les aspirations, dont la teneur messianique est affirmée, qui font de la question de la communauté une question de nouveau brûlante pour la philosophie.

La lecture de Weber quant à elle n'a pas eu seulement pour but d'observer la manière dont celui-ci pouvait à la fois reprendre et transformer cette distinction initiale de Tönnies et l'inscrire dans une dynamique historique plus complexe que l'image qu'en offrent une conception linéaire (de la communauté traditionnelle et organique à la société moderne) et une pensée anti-moderniste regardant l'avènement de la société moderne comme une catastrophe. D'une manière générale, elle permettait de poser directement la question du rôle des représentations religieuses dans la logique de constitution du social, mais aussi dans la contestation et la déstabilisation des formes sociales (contestation du modèle économique et du modèle juridique organisant les relations sociales), point capital notamment dans la conception que se fait E. Bloch d'une articulation théologico-politique orientée par le messianisme.

Mais elle permettait en outre d'isoler au moins trois lieux de notre question : l'étude des formes de communalisation religieuse, « propositions » empiriques

alternatives à la formation de la société moderne ; la contribution de ces communautés religieuses (les sectes protestantes en l'occurrence) à l'avènement de cette société moderne, ce qui offre l'occasion de replacer le problème théologico-politique de la communauté dans la dynamique de la rationalisation du monde moderne ; les formes de rationalité à l'œuvre dans l'activité sociale, prises à la fois dans leurs différences et leur enchaînement historique, dont l'examen permet d'interroger la rationalité convoquée dans la proposition religieuse ou théologique de la communauté, en portant plus précisément l'attention sur le champ de la sociologie du droit d'une part et sur la logique de constitution de l'État moderne d'autre part.

Cette dernière perspective en effet permet de comprendre comment les coordonnées modernes de notre question n'impliquent pas seulement les deux pôles de la « communauté » et de la « société », mais également celui de la forme politique de l'État. C'est dans le cadre théorique de ce rapport triangulaire que doit être comprise la ressource que présente le « théologique » à la pensée philosophique dans ce premier moment : si « théologico-politique » a bien un sens dans ce cadre, c'est précisément dans la mesure où la captation du politique dans la forme de l'État moderne semble à ses yeux poser un problème et c'est pourquoi, pour de tels auteurs, la philosophie de Hegel, sa philosophie du droit comme sa philosophie de l'histoire, représente le point majeur de référence et de rebroussement. Mais ceci implique également de porter attention à la manière dont les théories philosophiques, celle de Hobbes au premier chef, ont pensé et modelé la forme de l'État moderne, non pas à la lumière des rapports entre religion et politique, entre Église et État, mais bien dans la perspective de la question de l'*association*. Toujours en rapport avec les réflexions contemporaines, en particulier celle de R. Esposito dans *Communitas*, on s'est notamment interrogé sur le sens implicite du geste hobbesien dans le *Léviathan*, celui d'une dissolution ou d'une désintégration *nécessaire* de la communauté au profit de la constitution, sur un modèle mécaniste et agrégatif, du « Dieu mortel » qu'est l'État : à la fois dans sa finalité (la sécurité), dans ses éléments constituants (les individus isolés) et dans ses principes (la crainte), l'organisation de ce qui doit être regardé littéralement comme une communauté de la survie (où la vie est essentiellement conçue comme survie), ou même comme une communauté de la mort (assemblée par un droit de mort du souverain et sous la pression de la crainte de la mort) révèle l'image paradoxale d'une non-communauté, association qui ne se fait que dans la destruction du commun et des liens sociaux.¹⁴

La deuxième étape aura été ouverte par la lecture et le commentaire de certains points décisifs de *L'esprit de l'utopie* de E. Bloch (dont on sait d'ailleurs qu'il fut à cette époque proche de M. Weber) qui, si l'on peut dire, fournit le cadre et l'impulsion utopiques de la question théologico-politique de la communauté dans son premier moment au ^{xx}e siècle. La « question inconstructible » du « Nous »¹⁵,

14. Cf. R. Esposito, *Communitas : origine e destino della comunità*, p. 35-58.

15. Cf. E. Bloch, *L'esprit de l'utopie*, p. 240 : « La question énoncée, mais non construite, existant en soi ».

telle qu'elle est mise au jour par Bloch, ouvre en effet deux pistes essentielles pour notre propos.

La première, d'aspect quasi-épistémologique, permet d'interroger la *forme* et le statut, la logique et la légitimité rationnelle de la pensée utopique de la communauté, autrement dit la forme spécifique de l'approche théologico-politique du problème. C'est le statut-même du Royaume comme image de la communauté réalisée et comme objet de la « raison » philosophique qui doit être ainsi éclairci, dans une double discussion : discussion avec Kant d'une part¹⁶, dans l'objectif de re-déterminer le statut de la « Chose en soi » dans le sens d'un « Kant messianique » ; discussion avec Hegel d'autre part¹⁷, destinée à désensorceler une pensée philosophique qui trouve dans l'identité du réel et du rationnel son point d'arrêt définitif et mortifère et à renouveler le sens et les conditions de possibilité d'une philosophie de l'histoire. L'horizon utopique peut se dessiner alors à la conjonction de la philosophie morale (la réalisation de l'humanité morale comme communauté universelle) et de la philosophie de l'histoire (la contribution de l'historicité à une telle réalisation¹⁸). Cette double discussion permet ainsi de dégager l'armature formelle de la pensée utopique du « Nous » et rend possible la greffe « théologique » ou plus précisément messianique.

La seconde piste, corrélative, ouvre en effet à cette dimension proprement messianique de la question¹⁹, engageant cette fois explicitement une contestation de la philosophie hégélienne de l'histoire, accusée de conclure une « paix prématurée avec le monde »²⁰ dont l'État comme réalité de l'Esprit objectif est le sceau et qui témoigne du reste d'une *autre* et prégnante articulation théologico-politique de la pensée philosophique : « Tant de démission luthérienne de la conscience au profit de l'État et de ce qui est »²¹. Comme on le verra également avec Rosenzweig, le développement non pas d'une philosophie *de* l'utopie, mais d'une philosophie qui trouve sa ressource et son renouvellement dans les structures utopiques de la pensée, la greffe messianique opérée par la « philosophie judéo-allemande » se révèle évidemment indissociable de l'événement traumatique de la Première Guerre mondiale, celui-ci apparaissant comme l'achèvement inéluctable et catastrophique, dans les faits autant que dans la théorie, de la conception hégélienne de l'histoire, elle-même perçue comme justification spéculative de la guerre.

16. *Ibid.*, p. 217 : « Le 'comme si' moral apparaît ici, malgré tout, essentiellement comme un 'pas encore' théologique » ; p. 244 : « *La chose en soi est partout ce qui n'est pas encore* ».

17. *Ibid.*, p. 219-228.

18. *Ibid.*, p. 243 : « Seule la philosophie de l'histoire, rendant au passé son mouvement, le dépassant utopiquement, redonne au temps, à cette forme intuitive, à cette sphère où opère la vitalité active, sa place centrale ».

19. *Ibid.*, p. 220 : « C'est le Nous qui se fait Messie et poursuit son attente ».

20. *Ibid.*, p. 218.

21. *Ibid.*, p. 222.

La ressource qu'offre la philosophie du jeune Bloch²² à notre réflexion ne se limite pas à *L'esprit de l'utopie*. Se trouve également convoquée l'enquête de Bloch sur la Guerre des paysans et le chiliasme dans son *Thomas Münzer. Un théologien de la révolution*. Livre de jeunesse, explicitement considéré comme tel par son auteur, sa dépendance à l'égard de *L'éthique protestante* de M. Weber, à la fois explicite et critique, permet évidemment de confirmer le bien-fondé de nos pré-supposés dans la sociologie wébérienne, en fournissant en outre l'exemple d'une autre manière d'appliquer, dans une perspective philosophique, cette sociologie à l'objet qui nous occupe : la communauté apocalyptique plutôt que la communalisation sectaire, autre forme de la question wébérienne du rapport entre « l'éthique religieuse » et le « monde ». Mais, pour discutabile qu'elle soit, cette étude au croisement de la science historique, de la sociologie et de la philosophie propose en outre un objet permettant de rassembler un certain nombre de dimensions de notre question : le rôle des représentations religieuses ou théologiques dans le renouvellement révolutionnaire de la communauté et les transformations sociales de la modernité ; le sens philosophique d'une conjonction apocalyptique du Royaume et de l'histoire, et donc une première approche des formes différenciées de l'articulation théologico-politique de la communauté (eschatologique, apocalyptique, messianique) ; « l'utopie concrète » (chiliastique) de la communauté, dont Thomas Münzer constitue la figure fondamentale pour la modernité²³ ; et bien sûr la nature et la structure de cette communauté nouvelle.

Si le « théologique » du théologico-politique doit s'entendre désormais dans son inflexion spécifiquement messianique, il est alors nécessaire de remonter à la manière dont la philosophie elle-même a pu, dans ce premier moment contemporain, convertir la figure du Messie à la rationalité et simultanément lui donner le sens, dans le concept moral d'humanité, de la communauté universelle réconciliée. C'est par la référence à *La religion de la raison aux sources du judaïsme* de Hermann Cohen²⁴, et plus particulièrement à son chapitre XIII consacré à « L'idée de Messie et l'humanité », que nous avons tâché de comprendre cette possibilité offerte à la raison philosophique, d'autant plus, et paradoxalement, que cette com-

22. On a ici volontairement laissé de côté l'étude de l'*opus magnum* qu'est *Le Principe Espérance*, mais réservé également pour une étape ultérieure la lecture de *L'athéisme dans le christianisme*, sans pour autant la négliger complètement dans la mesure où s'y laisse voir, cette fois dans le cadre d'une philosophie de la religion proprement dite, la fondamentale articulation théologico-politique de sa pensée.

23. Rappelons que Karl Manheim, dans son *Idéologie et utopie* publié à peine 10 ans après l'ouvrage de Bloch, fait du cas de Thomas Münzer et du chiliasme le point de départ fondamental de sa typologie dynamique et le modèle-même, dans sa pureté, pour une sociologie de l'utopie. Cf. K. Manheim, *Ideologie und Utopie* [1929], Klostermann, Francfort-sur-le-Main 2015 (trad. fr. : *Idéologie et utopie*, trad. J.-L. Evrard, Édition de la maison des sciences de l'homme, Paris 2006).

24. H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, [1918], Joseph Melzer Verlag, Darmstadt 1966 (trad. fr. : *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, trad. M. de Launay et A. Lagny, PUF, Paris 1994).

préhension rationnelle des éléments messianiques est clairement différenciée chez lui de la catégorie de l'utopie²⁵. Nous sommes cette fois portés au cœur de la philosophie de la religion proprement dite pour étayer notre démarche.

D'une part s'y établit en effet la conjonction entre la figure du Messie et l'achèvement de l'éthique dans le cadre d'une systématique néo-kantienne²⁶, conjonction qui signale l'accomplissement du concept idéal d'homme (l'Humanité) et fait de Dieu lui-même le « Seigneur de la moralité »²⁷, mais qui s'achève également dans la « signification sociale »²⁸ du Messie. Or précisément l'éthique kantienne marque ses limites dans le caractère abstrait de cette humanité morale, dans laquelle la singularité de l'individu (sa souffrance, sa misère sociale) se trouve autant absorbée qu'elle l'est, à l'opposé, dans la totalité politique de l'État hégélien : pris entre la communauté abstraite de l'humanité morale et la communauté concrète de la totalité politique, l'individu proprement dit disparaît, dans un cas comme dans l'autre. La religion, et plus précisément la construction de son concept messianique d'humanité, rend ses droits à la singularité concrète et ainsi propose l'image d'une communauté universelle qui ne s'établit pas au prix de l'abstraction ou de l'absorption totalisante.

D'autre part, c'est bien aux enjeux proprement politiques de la philosophie du judaïsme qu'ouvre l'analyse de Cohen, lorsqu'elle tâche de suivre la manière dont le concept d'humanité se construit dans la parole et la politique des prophètes, hommes « de la politique, et de la politique sociale »²⁹ et simultanément « créateurs de l'histoire universelle », projetant dans l'avenir le « Dieu Un de l'humanité une »³⁰ selon une corrélation fondamentale qui n'est pas statique mais dynamique et qui *construit* les pôles de cette corrélation. Or cet accès à l'universel aura précisément été conditionné, chez ces « idéalistes de l'histoire »³¹, par leur capacité à arracher la pensée de la communauté humaine à ses formes politiques et historiques,³² ou à tirer profit théorique de la destruction de ces formes dans l'histoire du peuple juif, faisant en sorte que « Israël, en tant que nation n'est rien d'autre que le pur désir de l'humanité »³³. S'il « fallait que l'État tombe pour que le peuple demeure », c'est parce que le « peuple » lui-même, arraché à la terre et à l'histoire des nations, ne devait plus être conçu autrement que comme l'expression historique de ce désir,

25. *Ibid.*, XIII, 25, p. 350.

26. *Ibid.*, XIII, 43, p. 360 : « Les deux tâches du Messie : celle de la moralité idéale et celle de l'unité de l'humanité, sont donc unies dans l'Idée de Messie ».

27. *Ibid.*, XIII, 22, p. 349.

28. *Ibid.*, XIII, 56, p. 368.

29. *Ibid.*, XIII, 21, p. 348.

30. *Ibid.*, XIII, 38, p. 357 : « L'humanité une ne pouvait prendre naissance que sous l'autorité du Dieu Un ».

31. *Ibid.*, XIII, 57, p. 369.

32. *Ibid.*, XIII, 34, p. 355 : « La *polis* ne pouvait donner naissance à l'Idée d'un État universel ».

33. *Ibid.*, XIII, 38, p. 357.

c'est-à-dire le vecteur de l'avenir lui-même. La forme « peuple », historique et politique, dont on sait justement quel rôle il aura acquis dans la philosophie de l'histoire et dans la politique du XIX^e siècle, doit s'entendre alors selon la formule qu'en fournit le peuple juif lui-même : « ce peuple n'existe pas tant pour l'amour de sa nation que comme symbole de l'humanité »³⁴.

La manière dont aura été pensée la question de la communauté au sein des philosophies de l'histoire selon les catégories interdépendantes du « Peuple », de l'« État » et de la « Nation » se voit ainsi déjouée au profit d'une aspiration qui, portée par un peuple désormais pensé sous la catégorie essentielle du « reste », en transcende la signification-même, ouvrant à la possibilité paradoxale que « l'Identité nationale spécifique, isolée, privée d'État [soit] le symbole de l'humanité une dans la fédération des États, prise comme valeur ultime de l'histoire universelle »³⁵. C'est l'idée-même de Dieu qui se trouve profondément réinterprétée, d'être ainsi détachée de son ancrage dans une communauté politique et nationale, la religion cessant par ce fait-même d'être « adoration de la puissance »³⁶, et d'être essentiellement rattachée à une histoire « qui a pour contenu l'avenir »³⁷ : « Le créateur du ciel et de la terre n'est pas à la mesure de l'Être de l'avenir »³⁸. Mais c'est aussi de cette manière que « les prophètes firent de la politique comme s'ils étaient des cosmopolites du XVIII^e »³⁹ dans la mesure-même où le complément prophétique à l'éthique kantienne y introduit de manière décisive « le sang de la réalité politique et de l'actualité sociale »⁴⁰.

Cette dernière allusion à l'idéal cosmopolitique des Lumières kantiennes, pour discutable et anachronique qu'elle soit, nous mettait évidemment en mesure de nous saisir d'une nouvelle catégorie pensée à la lumière du théologico-politique et d'une réinterprétation philosophique du messianisme. À cette lumière l'horizon cosmopolitique de la communauté se révèle entièrement tributaire en effet d'une nouvelle philosophie de l'histoire qui, au-delà de Hermann Cohen, est susceptible de donner une autre signification à cette polarisation de l'histoire par l'avenir, une philosophie de l'histoire qui prend en charge la manière dont « le passé et le présent s'abîment dans ce temps de l'avenir » et le temps lui-même « se transforme en avenir »⁴¹, qui tâche ainsi de penser jusqu'au bout ce que signifie le fait que

34. *Ibid.*, XIII, 38, p. 357.

35. *Ibid.*, XIII, 40, p. 358.

36. *Ibid.*, XIII, 22, p. 349.

37. *Ibid.*, XIII, 30, p. 353.

38. *Ibid.*, XIII, 31, p. 353. La distinction, voire l'opposition (en particulier lorsqu'elle se trouve rigidifiée et substantialisée dans la conception gnostique) du Dieu créateur et du Dieu rédempteur, jouera un rôle essentiel chez Bloch dans *L'athéisme dans le christianisme*.

39. *Ibid.*, XIII, 13, p. 343.

40. *Ibid.*, XIII, 58, p. 369.

41. *Ibid.*, XIII, 30, p. 352.

« le concept d'histoire est une création du prophétisme »⁴². Cette construction du concept d'histoire à partir de la polarisation messianique de l'avenir fournit le support et le vecteur de la question de la communauté.

Les deux dernières étapes de notre parcours dans ce moment utopique-messianique de la communauté devaient être respectivement consacrées à F. Rosenzweig et M. Buber.

En concentrant plus particulièrement notre lecture sur la troisième partie (livre 1, « les peuples du monde : politique messianique ») de *L'Étoile de la rédemption*, l'intention était de rendre justice à la manière dont Rosenzweig configure de manière décisive notre question, nonobstant le fait qu'il puisse opposer messianisme et utopie, à partir de l'expérience juive du temps et de la communauté de peuple. Ce n'était pas seulement l'alternative magistrale qu'il propose à la philosophie de l'État de Hegel, qui ainsi devait retenir notre attention, et conséquemment la spectaculaire contestation de sa philosophie (« chrétienne ») de l'histoire, mais aussi le sens donné à la notion de communauté à partir du modèle de la communauté liturgique, dans un mouvement qui l'arrache au temps historique et à l'histoire (hégélienne) des peuples et des États. Communauté *de* l'avenir (la « religion » comme expérience sociale et présence du futur de la Rédemption) tout autant que communauté à venir, elle offre en outre l'accès à une dimension essentielle de notre question : la contribution du langage à la constitution de la communauté, à la fois présente et à venir. Le « Nous », toujours à venir mais aussi lui-même constitué au présent par sa propre anticipation, s'effectue dans ces actes de langage qui prennent en charge le futur, dont la prière offre la forme matricielle.

Quant aux textes de M. Buber sur la communauté, explicitement démarqués de la lecture de Tönnies, ils devaient offrir l'occasion de reposer ultimement notre question dans la perspective de ce « toujours-moins-de-communauté » à partir duquel il arrive qu'on pense notre modernité et celle, utopique, d'un ré-enracinement dans « l'intensité de la vie », autre manière de penser la communauté sous la forme de « la communauté à venir ». Comme chez Rosenzweig, mais avec une position divergente voire opposée, la question du sionisme, aussi déterminante pour ce moment philosophique que l'a été, pour d'autres raisons, le traumatisme de la Première Guerre mondiale, se présente alors comme le lieu théorique où se traite le problème général de l'inscription dans l'histoire et le territoire de cette structure théologico-politique originale.

Le temps et les circonstances rappelées pour commencer n'ont pas permis cette année de mener à bien ces deux dernières étapes.

42. *Ibid.*, XIII, 57, p. 368.