Communauté

Community

Comunidad

Michael Löwy

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/46836>

DOI : 10.4000/assr.46836

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2019

Pagination : 185-191

ISBN : 9782713227844

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Michael Löwy, « Communauté », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 188 | octobre-décembre 2019, mis en ligne le 08 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/46836> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.46836>

Michael Löwy

Communauté

À propos de :

ALVARO Daniel, *Le problème de la communauté. Marx, Tönnies, Weber*, traduit de l'espagnol par Pascale Henry, préface de Jean-Luc Nancy, Paris, L'Harmattan, 2018, 258 p.

BARRETO Daniel, *El desafío nacionalista. El pensamiento teológico-político de Franz Rosenzweig*, préface de Reyes Mate, Barcelone, Anthropos, 2018, 334 p.

BUBER Martin, *Communauté*, traduit de l'allemand par Gaël Cheptou, préface de Dominique Bourel, Paris, Éditions de l'Éclat, 2018, 156 p.

WEBER Max, *Les communautés*, traduit de l'allemand par Catherine Colliot-Thélène et Élisabeth Kauffmann, préface d'É. Kauffmann, postface de C. Colliot-Thélène, Paris, Éditions La Découverte, 2019, 316 p.

Le concept de communauté est sans doute un des plus importants dans les sciences sociales en général et la sociologie des religions en particulier. C'est surtout dans les sciences humaines en Europe centrale (de langue allemande), de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1930, qu'il a occupé une place notable, qui débordait largement le monde universitaire. Dans cette note, il sera question d'interprétations très diverses de la communauté et de son rapport à la religion, mais qui partagent la fascination pour ce concept polysémique et polémique.

L'ouvrage du chercheur argentin Daniel Alvaro se veut une présentation systématique des conceptions sur la communauté de certains « pères fondateurs » de la science sociale moderne : Marx, Tönnies, Weber. Sa tentative, très ambitieuse, n'est pas tout à fait réussie, mais constitue tout de même une contribution utile. Ce qui me semble le plus problématique dans sa démarche, c'est de suggérer une sorte de ligne de continuité entre les trois penseurs. L'auteur constate, à juste titre, me semble-t-il, que l'opposition entre *Gemeinschaft* (communauté) et *Gesellschaft* (société) trouve son origine moderne dans les écrits du romantisme politique en Allemagne : Adam Müller, Friedrich Schlegel,

et plusieurs autres, qui perçoivent la communauté comme une unité politique (l'État monarchique) et spirituelle (l'Église catholique) menacée par la société moderne. Marx a sans doute été influencé par des penseurs romantiques, mais son intérêt pour la communauté est d'une tout autre nature : influencé par des historiens (G. Maurer) ou anthropologues (L. Morgan) romantiques, il s'intéresse aux communautés primitives ou « archaïques » (et pas du tout à celles de la chrétienté médiévale comme Novalis); et dans son importante lettre à la révolutionnaire russe Vera Zassoulitsch (1881), il est question de la commune rurale russe comme point de départ d'une révolution sociale en Russie. En écrivant que Marx partage avec les romantiques une même « métaphysique communautariste » l'auteur fait, à mes yeux, fausse route. Il reconnaît par ailleurs, dans une note, que Marx et les romantiques conservateurs ne se réfèrent pas du tout à la même communauté; il aurait fallu ajouter que leurs perspectives historiques et politiques sont parfaitement contradictoires.

Si le thème de la communauté n'est pas absent chez Marx, la dualité conceptuelle entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* est, comme l'observe avec raison Daniel Alvaro, l'invention de Ferdinand Tönnies, dans son célèbre ouvrage *Communauté et Société* (1887). Ce sont des concepts à la fois sociologiques et philosophico-historiques qui opposent le mode de vie organique pré-moderne à la civilisation moderne mécanique et artificielle, dans une perspective inspirée du pessimisme social romantique. Alvaro insiste beaucoup sur la continuité entre Marx et Tönnies, ce qui me paraît bien discutable, même si une certaine influence – dans la critique de la modernité capitaliste – peut être détectée. Pour Tönnies, la communauté est fondée sur la concorde, la coutume et la religion, tandis que la société a pour piliers la convention, la politique et l'opinion publique. Cependant, Alvaro ne s'intéresse pas à la dimension religieuse dans la vie communautaire, pourtant bien présente dans l'opus de Tönnies. Selon celui-ci, l'être social religieux constitue l'unité et l'égalité primitive de tout un peuple; tandis que les *communautés* religieuses sont une donnée organique de la vie commune, les *sociétés* religieuses existent uniquement en vue d'un but quelconque, qui se trouve en dehors d'elles. Pour Tönnies, la communauté religieuse est la dernière et la plus haute manifestation dont est capable l'idée de communauté. Si Tönnies, comme la plupart des intellectuels allemands, a adhéré à la fièvre nationaliste pendant la Première Guerre mondiale, il s'est opposé au nazisme et a adhéré, en 1930, au Parti social-démocrate allemand. Selon Alvaro, Max Weber partage le *Kulturpessimismus* de Tönnies, dont il est très proche, même s'il refuse d'hypostasier et « essentialiser » les concepts-historiques et sociaux. Les deux partagent une sorte de « romantisme résigné », qui est très critique de la *Zivilisation* moderne, mais considère son avènement comme inévitable et irréversible.

Dans son essai sur les concepts fondamentaux de la sociologie (1919-1920), Weber définit non la « communauté » mais la *communautarisation* comme fondée sur une base affective, émotionnelle et/ou traditionnelle. Les communautés religieuses sont un bon exemple de ce triple lien, mais Alvaro ne les mentionne pas. En conclusion de son essai, l'auteur dénonce les dérives politiques au nom de

la communauté: le pathos communautaire de la guerre de 1914-1918 (du côté allemand), et le concept nazi de *Volksgemeinschaft* (communauté populaire). Il cite cependant un commentaire plus sobre de Raymond Aron: « Sans doute l'équivoque de l'idéologie communautaire n'est pas responsable des événements politiques »; et il reconnaît que les figures communautaires chez Marx, Tönnies et Weber ne sont pas comparables à la *Volksgemeinschaft* du Troisième Reich.

Revenons maintenant à Max Weber. Après la mort du sociologue, sa veuve, Marianne Weber, a rassemblé un ensemble d'écrits très divers sous le titre *Économie et société* (1920). Sous cette forme il devint un classique mondial de la sociologie. Mais en réalité *Wirtschaft und Gesellschaft* était un *patchwork* de textes, et sa présentation comme une œuvre unifiée un artefact, un choix des éditeurs et non celui de Weber lui-même. Lors qu'une édition critique a commencé à être publiée (à partir de 1984), la *Max Weber Gesamtausgabe* (MWG), un ensemble de matériaux concernant les communautés, rédigés au début des années 1910, a été rassemblé dans un volume autonome, sous le titre *Gemeinschaften*, maintenant traduit en français.

Comme l'observe E. Kaufmann dans sa préface, malgré son caractère inachevé et parfois fragmentaire, il s'agit d'un ensemble cohérent, unifié par une démarche commune: le refus des concepts rigides – contrairement à *Communauté et Société* de Ferdinand Tönnies –, l'accent mis sur l'activité et la processualité. D'où les concepts de « communautisation » (*Vergemeinschaftung*) et « sociétisation » (*Vergesellschaftung*), omniprésents dans le livre. Un détail amusant: une coquille page 77 a remplacé « sociétisation » par « soviétisation »! Dans cette édition française, certains des textes ont été traduits pour la première fois de l'allemand, d'autres on fait l'objet d'une nouvelle traduction. Ces écrits d'une richesse largement inépuisée témoignent de l'opposition catégorique de Weber au racisme (voir ses interventions fracassantes lors du Congrès des sociologues allemands en 1906), ainsi que son refus – malgré son ardent nationalisme allemand – d'essentialiser la nation. Comme l'observe à juste titre C. Colliot-Thélène, Weber est convaincu du caractère contingent de toutes les identités collectives. Contrairement à beaucoup de ses contemporains, il rejette aussi tout évolutionnisme: le mot « progrès » n'apparaît chez lui qu'entre guillemets ironiques...

Weber s'occupe ici des communautés domestiques, ethniques, économiques et politiques; la religion est absente, car elle fait l'objet d'un volume séparé. On trouve néanmoins quelques précieuses indications qui concernent les sciences sociales du religieux. Par exemple: quel est le rapport entre groupes statutaires – définis par la valorisation, positive ou négative, de leur « honneur » – et la religion? Selon Weber, les communautés « parias », négativement privilégiées – comme les juifs –, doivent nécessairement « se nourrir de la croyance en une “mission” providentielle, en un honneur spécifique devant Dieu, revenant au peuple élu ». Cette conviction que « les derniers seront les premiers » et qu'« un sauveur viendra et fera apparaître au grand jour l'honneur [...] du groupe statutaire paria rejeté par ce monde », ne peut pas être réduite, comme le propose Nietzsche, à du « ressentiment ».

Le rapport entre les communautés de guerriers et la religion est un autre sujet qui occupe le sociologue. Souvent, comme dans le cas des associations d'hommes dites *Douk Douks* en Indonésie, les superstitions magiques ou religieuses sont simplement utilisées comme justification à la rapine et au pillage (des femmes), sans que l'on trouve chez les guerriers une croyance subjective dans la légitimité de leur façon d'agir. Ce serait aussi, selon Weber, le cas des sociétés de guerriers décrites par Homère, face aux dieux de l'Olympe.

Weber se réfère à plusieurs reprises aux rapports entre activité communautaire (religieuse ou autre) et activité économique, en s'interrogeant sur le degré d'*affinité élective* entre les deux, c'est-à-dire c'est-à-dire à la question de savoir si elles « se confortent mutuellement » ou plutôt s'excluent l'une l'autre. Un exemple frappant du deuxième cas de figure c'est l'économie de marché capitaliste. Selon Weber, « là où le marché est laissé à sa logique intrinsèque, il ne connaît aucun devoir de fraternité et pitié, aucune des relations humaines originaires portées par les communautés personnelles. Une objectivation aussi absolue [...] répugne à toutes les formes structurelles originaires de relations humaines. En opposition totale avec toutes les autres communautisations [...] le marché est radicalement étranger à toute fraternisation ». Cela vaut notamment pour les communautés religieuses, et dans d'autres écrits Weber constate le manque d'affinité de l'éthique catholique (et même luthérienne) avec l'impersonnalité – l'« objectivation absolue » – du marché capitaliste.

Selon Elisabeth Kaufmann, Max Weber, contrairement à Ferdinand Tönnies, n'idéalise pas la « communauté organique » du passé face à la « société artificielle » de la modernité. Il n'est pas « habité par la nostalgie romantique et pessimiste d'un âge d'or qu'il s'agirait de faire renaître de façon organique en réponse à un dévoiement continu et linéaire de l'histoire ». Il me semble que É. Kaufmann a raison de distinguer clairement la démarche de Weber de celle de Tönnies ; cela dit, le *Kulturpessimismus* n'est pas moins un ingrédient important de sa conception de la modernité. Il suffit pour s'en convaincre de lire les pages de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* où il est question de « l'habitable dur comme l'acier » où nous enferme la civilisation (capitaliste) moderne...

Le livre propose en annexe un glossaire raisonné des termes allemands, fort utile. On peut néanmoins regretter l'absence des termes *Aussnutzung* (exploitation), *Einverständnissgemeinschaft* (communauté d'entente), *Gemeinfreien* (communauté d'hommes libres), *Gemeinwirtschaft* (économie collective), *Rechtmässigkeit* (légitimité, en accord avec le droit), *Wahlverwandtschaft* (affinité élective).

Si Weber refusait d'essentialiser la communauté nationale, les courants nationalistes, notamment en Europe centrale, vont le faire sans hésitation, dès la fin du XIX^e siècle. Plus tard, comme nous l'avons vu, le terme *Volksgemeinschaft*, « communauté du peuple », sera largement utilisé, avec un contenu ethnique et raciste, par le mouvement nazi : c'était un des concepts-clés de ce que Victor Klemperer appelait la LTI, *Lingua Tertium Imperii* (Langue du Troisième Reich). Une des formes de résistance à une lecture nationaliste de

la communauté a été de lui opposer la *communauté religieuse*. Parmi ceux qui ont tenté cette démarche, on trouve certains penseurs juifs d'Europe centrale, dont le philosophe et théologien Franz Rosenzweig (1886-1929). Comme le montre le chercheur espagnol Daniel Barreto, dans son intéressant ouvrage dédié à ce penseur atypique, Rosenzweig critiquait, dans sa thèse *Hegel et l'État* (1921), la divinisation de l'État dans la pensée idéaliste allemande, qui conduira, pendant la Première Guerre mondiale, à la transformation de l'État-nation en idole qui requiert des sacrifices humains. Le nationalisme moderne est un faux Messie, dont le culte mène à la violence et aux guerres entre États-nations. L'alternative au nationalisme sera proposée dans le grand ouvrage de Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption* (1921). L'argument de cet ambitieux traité théologico-philosophique, c'est que les juifs constituent un « peuple éternel », qui se situe dans un univers religieux métapolitique, hors de la temporalité historique (chrétienne et/ou séculière). Sans terre, sans État et même sans langue commune – il parle celles des nations où il vit –, ce peuple n'existe que comme « communauté liturgique transpolitique ». Cette forme religieuse de vie communautaire se manifeste dans des célébrations, ou des repas communs, que ce soit pour le Shabbat ou le *Seder*, la Pâque juive. Pour Rosenzweig, la communauté liturgique juive est fondée sur des rapports humains directs (face-à-face), sans domination et sans hiérarchies sociales. Elle serait donc l'anticipation messianique d'une universalité future, d'une « omnicommunauté » humaine égalitaire et sans États.

Malgré le caractère « métapolitique » et quelque peu mystique de sa vision de la communauté, Franz Rosenzweig n'était pas indifférent aux luttes révolutionnaires de son époque, qu'il présente, dans *L'Étoile de la Rédemption*, comme « condition préalable nécessaire » à l'avènement du Royaume de Dieu – une idée dont va s'emparer Walter Benjamin. Dans certains écrits, cités par Daniel Barreto, il voit en Marx un prophète juif moderne ; les marxistes, écrit-il, sont des prophètes révolutionnaires qui gardent toujours une certaine distance critique envers toute tentative de proclamer ici et maintenant la réalisation définitive de la société juste et égalitaire.

Si Franz Rosenzweig manque d'une conception sociologique de la communauté, ce n'est pas le cas de son ami Martin Buber (1878-1965), avec lequel il tentera au cours des années 1920 de rédiger une nouvelle traduction allemande de la Bible, plus proche de l'original hébreu. Buber s'intéresse aussi au rapport entre communauté et religion, mais d'une façon très différente de l'auteur de *L'Étoile de la Rédemption*. La récente publication d'un recueil des écrits de Buber au sujet de la communauté, avec une excellente préface de Dominique Bourel, permet aux lecteurs français d'avoir une vue d'ensemble sur cette réflexion. Le premier texte de cet ensemble est peut-être le plus intéressant : il s'agit d'une conférence donnée par Martin Buber en 1901 et restée pratiquement inédite jusqu'à sa publication, en 1976, par Paul Mendes-Flohr et Bernard Susser. Intitulée « Ancienne et nouvelle communauté », elle est de toute évidence inspirée par le grand classique de Tönnies, mais n'en contient pas moins certaines avancées assez significatives.

Dans ce document, qui est vraiment pionnier du point de vue sociologique et politique, Buber propose une conception profondément novatrice : la nouvelle *Gemeinschaft* ne sera pas, comme l'ancienne décrite par Tönnies, « pré-sociale », mais plutôt « post-sociale », c'est-à-dire incorporant toutes les libertés modernes, tout en allant bien au-delà de la société bourgeoise et de ses normes. Elle refuse le principe d'utilité, le joug pesant de l'utilitarisme et de la division spécialisée du travail, qui font de la *Gesellschaft* moderne un monde d'esclavage, et les remplace par le principe de créativité, qui permettra aux individus de réaliser leur humanité intégrale.

Quelles sont les principales différences entre l'ancienne et la nouvelle communauté ? Selon Buber, l'ancienne – tribu, clan, corporation, secte religieuse – est un univers de contrainte : elle n'accepte qu'une seule parole, qui se pétrifie bientôt sous forme de dogme, et une seule opinion, qui devient bientôt une loi contraignante. La nouvelle communauté, par contre, sera un monde de la plus haute liberté, pour lequel la diversité des opinions et des manifestations vitales personnelles sera aussi indispensable que celle des formes et des couleurs. Tandis que les communautés du passé sont fondées sur la parenté du sang (*Blutverwandschaft*), celles de l'avenir le seront sur l'affinité élective (*Wahlverwandschaft*), le libre choix réciproque des individus. C'est seulement dans cette nouvelle communauté, conclut Buber dans sa conférence de 1900, que pourra s'accomplir « l'ancien et éternellement nouveau rêve » de renaissance, dans la mesure où la puissante unité vitale de l'être humain primitif (*Urmenschen*), qui fut pendant si longtemps fragmentée et déchirée, pourra revenir sous une forme nouvelle, à un niveau supérieur, et à la lumière d'une conscience créatrice.

Si ce texte est imprégné de la nostalgie romantique pour la communauté primitive perdue, la proposition d'une communauté nouvelle, post-sociale, est l'expression du caractère utopique et tourné vers l'avenir de sa philosophie sociale. Si Tönnies est un romantique résigné, Buber s'en distingue par son romantisme utopique. Bien sûr, le contenu social et économique de la communauté reste encore trop imprécis, mais on voit déjà, dans ce texte inaugural, s'esquisser l'utopie dont il rêve. La conférence de Buber est un document assez extraordinaire, parce qu'il contient à la fois une typologie sociologique, une critique radicale de la société moderne, une vision de l'histoire qui tente d'embrasser le passé, le présent et l'avenir, et un programme utopique pour le futur. Hélas, restée inédite jusqu'à 1976, cette conférence n'aura que très peu d'impact, à quelques exceptions près (Gustav Landauer, un de ses auditeurs en 1901).

On trouve quelques-uns des thèmes du texte de 1901 dans les écrits de Buber sur la communauté des années postérieures, mais certaines des idées les plus novatrices (la communauté fondée sur des affinités électives) semblent avoir disparu. La continuité est visible surtout dans la brochure publiée en 1919 sous le titre « Communauté. Paroles pour les temps actuels », où apparaît de forme explicite ce qui n'était que suggéré en 1901 : la dimension religieuse de la communauté. Buber commence son argument en citant longuement le livre

de Tönnies, mais se distingue bientôt en soulignons que nous ne pouvons pas retourner à la totalité élémentaire de la communauté ancienne : la tâche pour l'avenir, c'est de dépasser la société mécanisée vers une nouvelle organicité. Critiquant le socialisme d'État comme une accélération du processus menant de la communauté à la société, il se prononce pour « un autre socialisme », une communauté des communes fondée sur la régénération du tissu cellulaire social, une grande association composée de petites communautés vivantes. Ce socialisme communautaire, qui enverrait l'engrenage étatique rouillé au rebut, serait une renaissance des principes de la communauté primitive sous une forme nouvelle. La nouvelle communauté sera à la fois un grand processus de changement social et un grand événement religieux. Ce ne sera pas la première fois, ajoute-t-il, que des forces religieuses joueront un rôle rédempteur et régénérateur dans une crise des forces sociales.

Cette dimension religieuse est aussi très présente dans sa conférence de 1930, « Comment une communauté peut-elle advenir ? ». Selon Buber, la grande parole religieuse (juive) *Malkhout shamayin* – le royaume de Dieu – signifie que l'espèce humaine est destinée à devenir une communauté authentique et durable, en opposition au monde actuel, où l'humanité est menacée d'autodestruction. Son argument passe ensuite par un détour sociologique : Max Weber distingue entre communauté et société, ou plutôt communautisation et sociétisation, en définissant la première comme fondée sur des sentiments partagés et la deuxième sur des intérêts partagés. Or, insiste Buber, le sentiment n'est pas suffisant pour fonder une communauté : celle-ci n'est possible que comme « union de vie », une union dans laquelle on vit en engageant de manière absolue toute son existence. Les grandes formes communautaires du passé, la communauté nationale et celle religieuse, ont perdu leur signification en devenant des États et des Églises. Curieusement, le seul exemple qu'il cite d'une nouvelle communauté, qui n'est pas un illusoire retour au passé, c'est la communauté des premiers révolutionnaires russes, qui ont tout abandonné pour aller au peuple dans le but de préparer la révolution. Il est évident qu'il ne s'agit pas ici des bolcheviks, mais plutôt des narodnikis, dont la communauté était fondée sur la « camaraderie de leurs activités illégales communes » !

Le dernier texte, « Une expérience qui n'a pas rencontré l'échec », date de 1945. C'est une célébration des kibboutzim, ces communautés agraires juives en Palestine, qui n'ont pas échoué, contrairement à tant d'expériences communistes ou coopératives antérieures, grâce à leur vocation à constituer des fédérations et leur capacité à exercer une influence structurale sur les villes. Il ne s'agit pas, observe Buber, de détruire les villes, mais de les transformer organiquement, pour en faire un ensemble de petites unités. Bien entendu, ce n'est pas ce qui est arrivé en Palestine/Israël, mais l'utopie communautaire de Martin Buber reste attrayante.

Michael Löwy
CéSor, EHESS-CNRS
michael.lowy1@gmail.com